В. Я. Саврей

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

URSS

В. Я. Саврей

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

Издание третье

URSS
МОСКВА

ББК 87.3 63.3 86.2
УДК 140.8:21+141.4+94(32).07

Саврей Валерий Яковлевич

Александрийская школа в истории философско-богословской мысли.
Изд. 3-е. — М.: КомКнига, 2011. — 1008 с.

Настоящая монография представляет собой первое в отечественной и зарубежной истории философии фундаментальное, систематическое и обобщающее исследование, посвященное Александрийской школе. Автором показана эволюция философско-богословских идей великих александрийских мыслителей на фоне грандиозной исторической панорамы александрийской культуры, охватывающей хронологический период с IV века до н. э. по V век н. э. и представляющей Александрию как центр египетской, греческой, иудейской, римской и христианской традиций. Настоящий труд проливает новый свет на значение Александрийской школы и ее философско-богословского наследия как уникального явления в истории мировой философской мысли. Одним из основных достоинств книги является ее научный аппарат. В работе впервые представлена историография Александрийской школы; общая и аннотированная библиографии содержат перечень исследований, практически не введенных в научный оборот в отечественной философской науке. На основе критического изучения 150 выдающихся научных монографий и концептуальных статей автором дана их краткая характеристика, установлены цели и задачи каждого исследования, сформулированы концептуальные положения и ключевые философско-богословские идеи; по возможности выявлены достоинства и недостатки в позициях отдельных авторов, определены задачи, требующие разрешения в будущем.

Книга предназначена для специалистов в области философии, истории, теологии, а также для всех интересующихся проблемами истории мировой культуры.

Издательство «КомКнига». 117335, Москва, Нахимовский пр-т, 56.
Формат 70×100/16. Печ. л. 63. Зак. № 3-4.

Отпечатано в ОАО ПИК «Идел-Пресс». 420066, г. Казань, ул. Декабристов, 2.

ISBN 978-5-484-01266-4

© В. Я. Саврей, 2005, 2010
© КомКнига, 2005, 2010

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА
E-mail: URSS@URSS.ru
Каталог изданий в Интернете:
http://URSS.ru
Тел./факс (многоканальный):
+ 7 (499) 724-25-45
URSS

9411 ID 118570
9 785484 012664

Все права защищены. Никакая часть настоящей книги не может быть воспроизведена или передана в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотокопирование и запись на магнитный носитель, а также размещение в Интернете, если на то нет письменного разрешения владельцев.

Оглавление

Введение 14

Глава первая

Становление Александрийской философско-богословской школы 39

§ 1. Историография Александрийской школы в отечественной и зарубежной науке 39

Начало изучения Александрийской школы в XVI веке 40

Связь платонизма с Александрийской школой в науке XVII века . . 41

Влияние эклектического платонизма на Александрийскую школу в исследованиях XVIII века 42

Начало современного изучения Александрийской школы в первой половине XIX века 42

История Александрийской школы как теологического института и прообраза европейского университета 43

Александрийская школа неоплатонизма 44

Александрийская культура: Мусейон 47

Иудео-александрийская «теософия» 47

Климент Александрийский и Ориген: начало полномасштабных исследований 48

Александрийская школа в исследованиях второй половины XIX века 49

История Александрийской школы как философского течения в миссии христианского просвещения 49

Климент Александрийский в теологических исследованиях 50

Ориген в исследованиях французской и русской школ 51

Фундаментальные труды по иудео-александрийскому синкретизму 52

Филон Александрийский: компаративное изучение его трудов 53

Классические исследования по александрийской культуре 54
Александрийское христианство 55
Философские школы в Александрии 55
Антиохийская школа: экзегеза и нравственная проповедь 56
Новоалександрийская школа в русской патрологии 57
Углубленное изучение александрийской мысли
в первой половине XX века 58
История Александрийской школы
как философско-богословской традиции 58
Климент Александрийский: этика, христология,
философия и гнозис 60
Ориген: экзегеза, философия, богословие 62
Эллинистическая образованность и литература в Александрии 64
Исследование восточных влияний 65
Александрийское христианство, эллинизм и гностицизм 65
Александрийское богословие 66
Александрийская герменевтика и экзегетика 67
Библейская притча в александрийской традиции 68
Филон Александрийский: экзегеза, платонизм, мистицизм 69
Антиохийская школа и ее христология 70
Великие мыслители Новоалександрийской школы 71
Преподобный Максим Исповедник в истории патристики 72
Дифференцированный характер исследований
по Александрийской школе во второй половине XX века 73
Современный взгляд на историю Александрийской школы 73
Климент Александрийский: эклектизм, эсхатология,
учение о познании 75
Оригенический всплеск в западной науке 77
Энциклопедический характер трудов
по александрийской культуре 80
Александрийское христианство и гностицизм 82
Александрийская философия: средний платонизм,
учение Филона, неоплатонизм и христианство 83
Александрийское богословие в западной патрологии 84
Проблемы раннехристианской экзегезы 85
Разработка понятия притчи в современной
библейской герменевтике 88
Развитие филоноведения как отрасли
историко-философской науки 89
Научная литература об Антиохийской школе 90
Новоалександрийская и Каппадокийская школы
в единстве и многогранности традиции 91
Изучение наследия преподобного Максима Исповедника 92

§ 2. Александрийская культура как средоточие греческой, римской, египетской, иудейской и христианской традиций **93**
Александрия и эллинизм 94
Греческая культура в эпоху Птолемеев (305–30 годы до н. э.) 96
Александрийский Мусейон 98
Александрийская Библиотека 99
Культурные достижения раннего эллинизма 101
Александрия *египетская* 103
Александрия *иудейская* 106
Александрийская школа и Септуагинта в свете исследований Кумранских рукописей 107
Александрия *римская* 117
Александрия *христианская* 119
Борьба против гностицизма 120
Египетское монашество и александрийская культура 124
Рождение александрийской христианской философии 126
§ 3. Александрийская философско-богословская школа и ее истоки **127**
Дидаскалион в Александрии 127
Рождение эклектизма 132
Иудео-александрийский синкретизм 135
Аллегорическая интерпретация Ветхого Завета 137
Идея Божественного Откровения 140
Возникновение христианской Александрийской школы 141
§ 4. Философские школы древней Александрии **145**
Сущность александрийского синкретизма 146
Александрийский гностицизм 148
Александрийский перипатетизм 151
Александрийский средний платонизм 153
Александрийский скетицизм 155
Восприятие стоицизма 157
«Пифагорейцы» в Александрии 159
Проблема неоплатонизма 160
Платонизм и христианство 164
Ученики Аммония Саккаса 166
Вершина неоплатонизма — Плотин 167
Афинская школа неоплатонизма 170
§ 5. Александрийская школа как центр христианской науки . . **171**
Начало христианской Александрийской школы в свете древнейших исторических свидетельств 173
Деятельность Пантена (179–190 годы н. э.) 176

«Христианская энциклопедия науки» Климента (190–203 годы н. э.) 180
Расцвет Александрийской школы: Ориген (203–231 годы н. э.) 183
Кесарийская школа 186
Святой Григорий Чудотворец: Кесарийская школа в его оценке 187
Преемники Оригена (после 231 года н. э.) 188
Критическое переосмысление идей Оригена 190

Глава вторая

Труды Филона Александрийского как синтез греческой философии и Библии **194**

§ 1. Философские и религиозные источники учения Филона Александрийского **194**
Платонизм Филона 195
Иудейские источники учения Филона 197
Септуагинта в трудах Филона 199
«Корпус Премудрости» 200
Первый теоретик аллегорического метода — Аристобул 201
Восточные влияния в филонизме 203
Эллинистические влияния в филонизме 206
Филон — платоник или пифагореец? 207
Влияние Посидония 208
Место Филона в развитии среднего платонизма 210
Своеобразие философской мысли Филона 213
Аллегорическая интерпретация 214
Обоснование аллегорического метода в трудах Филона 215

§ 2. Концепция философии Филона и его влияние на александрийскую философию **218**
Сущность философии в трактовке Филона 219
Познание через Логос 220
Моисей как философ 224
«Божественный мрак» 224
Философский смысл Закона Моисея 225
Учение об идеях и символах 228
Влияние концепции философии Филона на христианство, иудаизм и неоплатонизм 230

§ 3. Учение о Боге как основа иудео-александрийского миропонимания **235**
Философская и религиозная идея Бога 236
Учение о Боге в Септуагинте 237

Иудейский философский эклектизм 240
Проблема богопознания 243
Положительные предикаты 243
Отрицательные предикаты 245
Условия богопознания 247
Учение о Божественных Силах 251
Силы — посредники 252
Силы как универсальные и как индивидуальные существа 255

§ 4. Учение Филона о Логосе 259
Логос в отношении к Богу 260
Логос как образ Бога 261
Двойственность Логоса 261
Персональность Логоса 263
Логос как принцип творения 265
Предвечный план творения 269
Логос в отношении к человеку 269
Архетип человека 271

§ 5. Аллегорический метод Филона и его интерпретация Священного Писания 277
«Физическая» аллегория 278
Концепция Священного Писания 279
Уровни смысла Священного Писания 287
Буквальный смысл 287
Физический и моральный смысл 288
Мистический смысл 289
Правила аллегорической интерпретации 291
Символические толкования 295
Влияние аллегорического метода Филона на христианскую экзегезу 296

Глава третья

Климент Александрийский: первый опыт построения христианской философии **303**

§ 1. Истоки миропонимания Климента Александрийского: трансформация философских идей в христианские 303
Место Климента в развитии раннехристианской литературы . . . 305
Центральное произведение Климента — «Строматы» 309
Климент как основоположник христианской философской литературы 311

Источники Климента в греческой философии 315
«Христианский платонизм» Климента 316
Стоические и иные параллели 318
Александрийские истоки «гнозиса» Климента 319
«Ἁγία παράδοσις» в Александрии 320
Влияние иудео-александринизма 325
Эклектизм Климента 326

§ 2. Пропедевтическая миссия античной философии в учении Климента Александрийского о сущности христианского гнозиса 327
Сущность философского познания 329
Обоснование необходимости философии 330
«Предварительные упражнения» 332
Понятие «истинной философии» 334
Христианский гнозис 337
Проблема соотношения веры и знания 338
Учение Климента о традиции 343
Образ истинного гностика 346
Теология как высшая мудрость 349
Разнообразие богословского познания 350
Благочестие и Богоуподобление 351
Рационализм Климента 353

§ 3. Философская интерпретация христианской идеи Бога у Климента Александрийского 355
Особенности христианской идеи Бога 356
Учение о Боге в Ветхом и Новом Завете 357
Традиция христианских апологетов II века 360
Богопознание как философская и религиозная проблема 362
Врожденность идеи Бога 363
Катафатическое богопознание 365
Апофатическое богопознание 368
Святая Троица в сочинениях Климента 370
Связь учения о Святой Троице с учением об Откровении 370
Платонизм философской триадологии Климента 373

§ 4. Учение Климента Александрийского о Логосе 376
Божественность Логоса 377
Логос у Филона и Климента 379
Предвечный Христос 382
«Двойной» Логос 384
Учение о Боговоплощении 386
Цели Воплощения Логоса 387

Божественное и человеческое начала во Христе 388
Значение крестной смерти Спасителя 391
Логос и проблема познания 392
Логос — Педагог 392
Логос — Премудрость 394

§ 5. Философская герменевтика Климента Александрийского и его экзегетика 398
Типология и аллегория 400
Проблема двух Заветов 405
Герменевтическая функция Логоса 406
Евангельский гнозис 408
Концепция Евангелия 410
Методы герменевтики и экзегетики в трудах Климента 412
Аллегория и притча: основы экзегезы 414

Глава четвертая

Философско-богословская система Оригена Александрийского как основоположника христианской науки 419

§ 1. Ориген и его восприятие философского наследия Античности 419
Ориген как философ, богослов и экзегет 420
Трагический гений Оригена 421
Ориген и его эпоха 422
Образование Оригена 422
Ориген как дидаскал 426
Философские источники учения Оригена 430
Климент Александрийский и Аммоний Саккас 431
Платонизм, перипатетизм и стоицизм в трудах Оригена 433
Филонизм и гностицизм в трудах Оригена 437
Ориген и формирование неоплатонизма 439
Проблема «двух Оригенов» 439
Ориген и Плотин 442

§ 2. Философские идеи в трудах Оригена «De principiis» и «Contra Celsum» 443
Философские и богословские принципы в творчестве Оригена 444
«De principiis»: первостепенные вопросы христианской философии 447
Структура трактата 449

Философские идеи в «De principiis» 452
«Contra Celsum»: полемика с языческой философией 459
Структура трактата 461
Философские идеи в «Contra Celsum» 466

§ 3. Создание христианского богословия как высшая цель философии Оригена 473
Соотношение философии и богословия 475
Предмет философии и богословия 477
Истина в философии и богословии 479
Сущность христианского платонизма 482
Метод Оригена 484
Мистический характер метода Оригена 485
Философский метод в «De principiis» 488
Создание системы 490
Проблема традиции 490
Догматическая система Оригена 492

§ 4. Учение Оригена о Святой Троице 496
Бог есть Дух 498
Учение о Сыне Божием 501
Двойственность Логоса 503
Учение о Личности Христа 505
Учение о Святом Духе 508

§ 5. «Гексаплы» Оригена. Учение о трех смыслах Библии. Философия притчи 511
«Гексаплы» Оригена как памятник александрийской герменевтики 515
«Гексаплы»: метод и содержание 517
«Гексаплы»: цель составления 518
Принципы герменевтики и экзегетики. Три смысла Священного Писания 519
Пересмотр экзегезы Филона, Климента и гностиков 521
Телесный (буквально-исторический) смысл 527
Душевный смысл 529
Духовный смысл 530
Философия притчи 532
Мир как притча 532
Ветхий Завет как притча Нового Завета 537
Новый Завет как притча Вечного Евангелия 538
Поиск критериев истинного смысла Священного Писания 539

Глава пятая

Новоалександрийская школа: переоценка и рецепция античной философии в свете мировоззренческой парадигмы Откровения **548**

§ 1. Оригенизм и его последствия для христианской философии **548**

Оригенизм III и IV веков 551
Александрийский оригенизм 552
Святой Дионисий Великий 553
Александрийский оригенизм после святого Дионисия Великого . . . 559
Святой Петр Александрийский 560
Оригенизм Дидима Слепца 561
Крушение оригенизма в Египте 563
Святой Мефодий Олимпийский 564
Кесарийский оригенизм 566
Оригенизм IV и V веков 568
Святой Епифаний Кипрский 569
Отношение монашества к Оригену.
Оригенизм Евагрия Понтийского 570
Полемика блаженного Иеронима с Руфином 577
Оригенизм VI века 578
Соборное осуждение Оригена 579
Дальнейшая судьба оригенизма 583
Средневековый оригенизм в Западной Европе 584
Аллегория и александрийские мотивы в Древней Руси 585
Оригенизм в эпоху Ренессанса и Реформации 588
Научное изучение наследия Оригена 589

§ 2. Александрийская и Антиохийская школы: сравнительный анализ герменевтических методов **591**

Христианские школы в Сирии 591
Антиохия на Оронте 593
Метод антиохийских мыслителей 596
Школьная полемика в эпоху Вселенских Соборов 601
Проблема «лукианизма» 604
Экзегеза святого Евстафия 606
Диодор Тарсский: своеобразие антиохийского метода 607
Ортодоксия в Эдессе: преподобный Ефрем Сирин 609
Радикальное антиохийство: Феодор Мопсуэстийский 612
Умеренное антиохийство: святитель Иоанн Златоуст 616
Синтез антиохийского метода с александрийским
в трудах блаженного Феодорита Кирского 622

§ 3. Преодоление крайностей рационализма и аллегоризма в трудах святителя Афанасия Александрийского **628**
Философия и богословие в трудах святого Афанасия Великого 629
Сущность «арианской смуты» 634
Вопрос о принадлежности Ария к традиции 635
Платоническое содержание арианства 637
Катафатическое раскрытие православного учения святым Афанасием Великим 643
Экзегеза святителя Афанасия Александрийского 650
Концепция Священного Предания 652

§ 4. Влияние александрийской философии на Каппадокийскую школу — святых Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского. Ὠριγένους Φιλοκαλία **654**
Филокалия Оригена 658
Учение о принципах толкования Библии 658
Учение о познании и богопознании 668
Полемика с арианами 677
Учение о свободе воли и достоинстве человека 682
Влияние философии на богословскую мысль Великих каппадокийцев 687

§ 5. Философия и богословие в трудах святителя Кирилла Александрийского **690**
Полемические труды святителя Кирилла Александрийского 691
Несторианство 692
Евхаристия в учении святителя Кирилла Александрийского 694
Учение о Логосе 695
Окончание смуты 701
Новоалександрийская экзегеза в трудах святителя Кирилла 702
Богатство и разнообразие смыслов библейского текста 705
Полемика с язычеством 708
Итог развития александрийской православной мысли 711

Заключение. Историческое значение Александрийской школы и ее философско-богословского наследия **713**
Александрийская культура в самосознании европейской мысли Новейшего времени 713
Общая оценка достижений Александрийской школы в ее исторической ретроспективе 715

Исторический финал античной образованности 719
Наследие Александрийской школы и византийское богословие 720
Ключевые идеи александрийских мыслителей 727
Место наследия Александрийской школы
в истории философии 729
Главный вопрос александрийской эпохи 741
Историко-философская концепция Александрийской школы 743

Аннотированная библиография 747

Содержание аннотированной библиографии 749
I. Обобщающие труды по истории Александрийской школы 764
II. Александрийская культура и наука 802
III. Александрийское христианство 810
IV. Александрийская философия 818
V. Александрийское богословие 823
VI. Александрийская библейская герменевтика и экзегетика 829
VII. Филон Александрийский 842
VIII. Климент Александрийский 866
IX. Ориген Александрийский 879
X. Антиохийская школа 911
XI. Новоалександрийская школа 921
XII. Каппадокийская школа и византийская патристика 926

Общая библиография источников, исследований и литературы, использованных в монографии 934

Список сокращений латинских названий источников 967

Именной указатель 977

Предметный указатель 990

Об авторе 1006

Введение

Более ста двадцати лет назад, когда отечественная философская, научно-историческая и богословская мысль развивалась во всех направлениях и во всех областях, в Казани вышло в свет первое в России обобщающее исследование по истории Александрийской школы, принадлежавшее свящ. Василию Дмитревскому. Этот труд ознаменовал своим появлением начало изучения всего комплекса проблем, связанных с научной оценкой Александрийской школы как уникального и эпохально значимого явления в истории античной и христианской мысли.

Не ослабевавший в мировой науке на протяжении последних двух столетий интерес к александрийской проблематике определяется, безусловно, тем обстоятельством, что Александрия представляет собой целую эпоху в истории философии и культуры. В трудах европейских исследователей отмечается научный интерес к Александрии как центру эллинистической образованности, олицетворявшему богатство интеллектуальных достижений эллинистической эпохи. Начиная с Александрии, греческая литература периода эллинизма справедливо называется александрийской, греческая философия — александрийской, греческое христианское богословие — александрийским. Оригинальность, своеобразие, неповторимость и универсальная значимость Александрийской школы как выдающегося явления в истории философской мысли состоит в том, что Александрийская школа, подобно архитектурному замку́, венчает собой соединение двух сводов античной и христианской философии над аркой древнего и величественного портала, вводящего в здание средневековой и новоевропейской философской науки.

Обращение к теме «Александрийская школа в истории философско-богословской мысли» востребовано общим характером научных историко-философских запросов нашего времени, для которого изучение проблемы взаимоотношений христианства и Античности не только не утратило своей актуальности, но и получило качественно новое философское ви́дение в трудах западноевропейских ученых.

Первостепенную значимость в исследовании данной проблемы представляет феномен исторической встречи эллинистической философии и христианского Откровения, имевший своим итогом формирование в географических пределах ойкумены новой мировоззренческой парадигмы и определивший перспективу развития европейской философской мысли на много веков вперед: от патристики и средневековой схоластики до немецкого идеализма и русской религиозной философии Серебряного века. В эпоху становления патристики было обретено новое ви́дение человека, связанное с новым отношением к слову, и многие богословские положения озвучивались при помощи философского языка. Хотя средоточием религиозного миросозерцания стал догмат, это не означало сковывания мысли. По справедливому замечанию Х.-Г. Гадамера, «догматика... раскрывает перед философской мыслью недоступные грекам горизонты. Если Слово стало плотью... то это значит, что логос освобождается наконец от своего спиритуалистического характера, означавшего вместе с тем и его космическую потенциальность. Единственность, неповторимость акта искупления ведет к включению исторического в сферу европейской мысли, освобождая одновременно феномен языка из его погруженности в идеальность смысла и позволяя ему сделаться объектом философского размышления. В противоположность греческому логосу Слово становится теперь чистым событием»[1]. На исключительное значение Александрийской школы в истории развития философско-богословской мысли указывает то обстоятельство, что Александрия стала местом формирования трех наук: теологии, герменевтики и экзегетики. Именно в Александрии начала действовать первая в истории христианства философско-богословская школа.

«Чем была Платоновская Академия для философии, тем же была Высшая школа в Александрии для христианской науки»[2]. Но если Афинская философская школа представлена в современной науке широко и многогранно, то Александрийская школа, напротив, фрагментарно и не систематически. Этот пробел главным образом обусловлен особой спецификой Александрийской школы. Языческий неоплатонизм, возникший в Александрии в III в. н. э., всегда тяготел к Афинам, и его изучение уже стало традицией в зарубежной науке, в отличие от александрийской философии в целом. Эта философия формировалась в Александрии на протяжении семи веков непрерывного

[1] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 486–487.

[2] *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004. С. 521.

развития (II в. до н. э. – V в. н. э.). Ее отличали такие черты, как теологическая направленность и преобладание герменевтической проблематики. Ее основными представителями были: в дохристианский период Аристобул и Филон Иудей, в христианский период Пантен, Климент и Ориген (старая Александрийская школа), а позднее — свв. Григорий Чудотворец, Дионисий Великий, Петр Александрийский, Афанасий Великий, Кирилл Александрийский (Новоалександрийская школа); кроме того, к ней могут быть причислены Великие каппадокийцы — свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, — без которых нельзя во всей универсальной полноте понять развитие Александрийской школы и проследить ее влияние на европейскую мысль.

Долгое время философия Александрийской школы, наряду с философией патристики, воспринималась как несущественная прибавка к богословию и библейской экзегезе. Однако такой подход не позволял выявить уникальные особенности учения Александрийской школы и определить ее место в истории философской и богословской мысли. Для рационалистического европейского мышления, в особенности XVIII в., сознание александрийского религиозного философа, занимавшегося аллегорической интерпретацией Библии, казалось мрачной загадкой, содержание которой несовместимо с представлениями о мире и человеке, характерными для европейского Просвещения. Любой вопрос мировоззрения в рамках классической рациональности представлялся разрешимым с помощью эксперимента и рассудочного моделирования, без всякой помощи Божественного Откровения и опыта его философского восприятия. Даже языческий неоплатонизм подвергался уничижительной критике. Об этом с горечью говорил в своем докладе перед французской Академией моральных и политических наук Ж. Бартельми-Сент-Илер: «Александрийская школа оставила нам, будучи гораздо более счастливой, чем другие античные школы, многочисленные и ценнейшие памятники: но эти малоизвестные памятники в целом плохо оценивались самыми искусными историками... История философии и история человеческого духа могли бы только выиграть от более научного и более тщательного пересмотра процесса, который, как говорили многие, был осужден, но не был изучен»[3].

По достоинству не оцененные достижения христианской мысли Александрии остались в удел одним лишь апологетам, сопротивлявшимся наступлению секуляризма в религиозном сознании с привыч-

[3] *Barthellemy-Saint-Hilaire J.* Histoire de l'École d'Alexandrie: Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'un essai sur la méthode des alexandrins et le mysticisme, et suivi d'une traduction de morceaux de Plotin. Paris, 1845. P. 14.

ным для них старым аппаратом схоластической теологии. Иудейская Александрийская школа также привлекала исключительно специфическое внимание и рассматривалась больше филологами, чем историками философии. Только в XIX в., когда европейская религиозная мысль начала переходить в контрнаступление против воинствующего секуляризма, последовало открытие александрийской теологии — особенно в лице Климента (этика) и Оригена (логология, триадология, антропология). Эти процессы связаны с именами таких выдающихся ученых, как Маттер, Симон, Вашро, Фреппель, Редепеннинг, Неандер, аббат Прат, Прессансе, Винченци, де ла Барр и др. Особенно мощной стала французская традиция изучения христианского александринизма, который в этот период практически исключительно связывался с Александрийской катехетической школой (огласительным училищем, Дидаскалионом) при Александрийской Церкви. Свой вклад на данном этапе внесла и русская церковно-историческая наука в лице архиеп. Филарета (Гумилевского), свящ. Василия Дмитревского, проф. А. П. Дьяконова, В. В. Болотова, И. В. Попова, Н. И. Сагарды и др.

Серьезные работы ученых богословов стимулировали в широких научных кругах Европы и Америки изучение не только теологии, но и философии александрийцев; однако возникавшие концепции были далеки от правильного понимания ее герменевтической специфики. Лишь в XX в. в исследованиях, посвященных изучению иудейской Александрийской школы, таких талантливых ученых, как Вольфсон, Гудэнаф, Кристиансен, Руния, и в исследованиях, посвященных изучению христианской Александрийской школы, авторитетных теологов Молланда, Хансона, де Любака, фон Бальтазара, Осборна, Торьесена и других зарубежных авторов была предпринята попытка осмыслить собственное значение философии александрийцев и установить связь философских и богословских идей в их богатом наследии. В России разработка этой проблематики еще только ожидает своего часа, но и на Западе далеко не во всем достигнуто согласие ученых в отношении целого ряда важнейших вопросов александринизма. Причина заключается как в обширности темы, так и в особенностях мышления александрийцев, которые были религиозными философами и не могли мыслить в категориях секулярного сознания, ставшего господствующим в современном обществе.

Важность изучения александрийского наследия именно в наше время трудно переоценить. Эллинистическая цивилизация была первой мировой цивилизацией, объединившей регионы Южной Европы, Причерноморья, Ближнего Востока и Северной Африки. Ее глобалистские тенденции, главной движущей силой которых, по крайней мере

со стороны внешней, была экономика, стирали национальные границы и приводили в столкновение идеи, веками созревавшие в замкнутых культурных ареалах. В интеллектуальном пространстве этой цивилизации впервые возникла идея науки как синтеза теоретических достижений человечества, а не только как локально развивающейся традиции. Из Александрии, по словам отца истории эллинизма И. Г. Дройзена, «наука начинает охватывать мир, воспринимая его со всех сторон; повсюду распространяясь, она приобретает совершенно новый вид; Александрия становится очагом всемирной литературы, всемирного образования, которое в идеальном виде соединяет в себе результаты всех прежних, доселе рассеянных, национальных развитий»[4].

В XX в. также произошло столкновение многих культур, которое в ряде случаев привело к драматической потере их идентичности. Результатом стало повышение интереса к проблемам герменевтики, повлекшее за собой новое открытие александрийской философии. Накануне постиндустриальной эпохи были подвергнуты пересмотру теории человеческого сознания, познания, формирования культуры и цивилизации. В связи с осмыслением развития европейского типа общества возникла потребность в глубоком изучении и анализе истории Средневековья и становления ранней средневековой мысли, о чем свидетельствует появление выдающихся трудов М. Блока, Й. Хёйзинги, Ж. Ле Гоффа, А. Я. Гуревича и др. Основной связью сознания человека с его архаическими истоками был признан *мир символов*, который занимает важное место не только в богословии и философии средневековой Европы, но в истории целого ряда цивилизаций, в том числе цивилизации позднего эллинизма, периода зарождения византийской патристики. «Символическое сознание, — писал выдающийся современный герменевт Ролан Барт, — предполагает образ глубины: оно переживает мир как отношение формы, лежащей на поверхности, и некоей многоликой, бездонной, могучей пучины (Abgrund), причем образ этот увенчивается представлением о ярко выраженной динамике: отношение между формой и содержанием непрестанно обновляется благодаря течению времени (истории)»[5].

Барт определял средневековую экзегезу как «узаконивание» символической свободы интерпретации текста[6]. Таким образом он хотел оправдать свободу многоуровневой герменевтики в современном литературоведении. В его полемике со старой критической школой

[4] *Дройзен И. Г.* История эллинизма. СПб., 1997–1999. Т. 3. С. 28.

[5] *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика, поэтика. М., 1989. С. 251.

[6] Там же. С. 351.

не случайно находили глубокий философский смысл. Позиция французского мыслителя сводилась к тому, что «в течение длительного времени классическое буржуазное общество усматривало в слове либо инструмент, либо украшение: ныне же мы видим в нем знак и воплощение истины»[7]. Однако Барт хорошо сознавал и различие между своим герменевтическим методом и тем, на который он указывал в качестве примера. Метод Барта, будучи постмодернистским, вел к обратным результатам. Он наглядно демонстрировал, что следствием оскудения ценностей модернизма стало наступление релятивистских настроений по всему фронту культурной и социальной жизни. Любой текст оказался подверженным разложению, деконструкции. Текст лишался смыслового стержня, а всякий централизм в интерпретации стал трактоваться как проявление тоталитарных притязаний. Однако в Средневековье, которое не знало тоталитарного сознания, все смыслы священного текста возводились к высшему, *анагогическому*. Мы можем задать вопрос о том, с чем это связано. Очевидно, существовала *вера* в безусловный примат анагогического восхождения над всеми «земными» видами литературной критики. Эта вера была религиозной и оказывала прямое воздействие на философию.

Жесткое противопоставление «тоталитарности» текста и полной релятивизации его смысла указывает на тупики структурного анализа. В трудах выдающихся отечественных ученых А. Ф. Лосева, Д. С. Лихачева, Ю. М. Лотмана, В. Н. Топорова, Вяч. Вс. Иванова, Е. М. Мелетинского, А. Я. Гуревича, М. Л. Гаспарова, С. С. Аверинцева, Г. С. Кнабе и др., — текст осмысляется как *многомерное явление культуры*. Стремление «не опустить глаза перед Хаосом жизни» и преобразить его в Космос лежит в основе любой человеческой мифологии[8]. Понять и вновь прочесть все мифы как универсальные знаковые системы, а тем самым примирить между собой народы и целые эпохи, стремилась александрийская культура, родившаяся в условиях острых противоречий раннего эллинизма. Нужно заметить в связи с этим, что александрийские дидаскалы видели в тексте Библии универсальное *означаемое*, которое позволяет по-новому прочесть мифы всех народов и великих философов, обращая их смыслы к учению Христа.

Итак, общим моментом современной философской герменевтики и герменевтики Александрийской школы является предположение о множественности смыслов текста. Это предположение существенно

---

[7] *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика, поэтика. М., 1989. С. 349.

[8] См.: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. 2-е изд. М., 1995.

необходимо для современного понимания культуры — понимания, которое «является уже не способом познания, но способом бытия, бытия такого сущего, которое существует, понимая»[9]. В информационном обществе таким сущим желает быть каждый из его сознательных членов, но понимание чрезвычайно затрудняется децентрализацией всей текстуальности. Невнятность иерархической структуры современных культурных реалий делает их принципиально непрозрачными. Настоящей интеллектуальной деятельностью становится, по выражению Поля Рикёра, такая работа мышления, «которая состоит в расшифровке смысла, скрывающегося за очевидным смыслом, в выявлении уровней значения, заключенных в буквальном значении»[10]. Она требует не только навыка, но и мудрости, не только знания, но и определенного наития, с помощью которого можно было бы вернуться к исходному значению понятий, расшифровать их *природу*. Поэтому как никогда актуальным становится исследование феномена, обусловившего стремление александрийских экзегетов к мудрости, которую они называли «гнозисом», т. е. «знанием» в высшем и предельном смысле. «Что око в теле, то гнозис в духе», — писал во II в. н. э. Тит Флавий Климент (*Strom.* III. 5, 44). Его ученик Ориген призывал восходить от буквального смысла к нравственному, и от него к еще более возвышенному смыслу, чтобы «увидеть узкие верхушки слов» и то пространство, «где в каждом отдельном существе присутствует Слово» (*In Ioh.* XIII. 42).

Философская мысль конца истекшего века еще носила на себе оттиск антропологического и гносеологического оптимизма, который характерен для позитивного мировоззрения. Поль Рикёр, считавший наиболее перспективным восхождение от библейской интерпретации к философской герменевтике, утверждал: «Сегодня мы, люди, располагаем символической логикой, экзегетической наукой, антропологией и психоанализом, которые, быть может, впервые способны охватить вопрос о целостном воссоздании человеческого дискурса»[11]. Но обладаем ли мы также *критерием* глубинного понимания природы человека и постижения сокровенного смысла сакрального текста, для того чтобы это воссоздание действительно осуществить? В поиске такого критерия оттачивались философские и богословские идеи в течение семи веков развития Александрийской школы, сформировавшейся в условиях зарождавшегося философского эклектизма и религиозного синкретизма.

---

[9] *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. М., 2002. С. 38.

[10] Там же. С. 44.

[11] Там же. С. 47.

Несколько великих цивилизаций внесли вклад в ее историческое становление. Историки XVIII в., говоря об Александрии, отмечали, что «этот город, служивший сборным пунктом для греческих, еврейских и египетских ученых, был театром причудливого смешения систем этих трех народов» [12]. Сама же Александрийская школа стала прообразом европейского университета и естественным связующим звеном между Античностью и новой Европой. В эпоху позднего эллинизма с его аморфной культурой Александрийская школа первая занялась проблемами герменевтического исследования текстов, несущих огромную ценностную нагрузку. Герменевтика Стои, сформировавшаяся значительно раньше, не удовлетворяла исканиям богословского и мистического характера, которые лежали в основе признания неоднозначности символа. Поэтому стоические идеи, наряду со многими другими, были творчески переработаны в огромном плавильном цехе александринизма. Закончив исполнение своей миссии, Александрийская школа стала свидетельницей рождения новой, христианской цивилизации, которая идентифицировала себя как вселенская, но имела уже не аморфную, а стройную и прозрачную, иерархически организованную культуру и обладала способностью создания редкого, но совершенно реального и определенного антропологического типа.

Таким образом, изучение проблемы взаимоотношений античного и христианского начал в процессе формирования новой философско-богословской традиции приобретает свою несомненную научную значимость, которая становится особенно очевидной в свете неоспоримых последствий этих самых взаимоотношений для истории средневековой и новоевропейской мысли.

Историко-философский подход к раскрытию темы настоящего исследования включает, во-первых, рассмотрение, анализ и оценку всех имеющихся на данный момент фундаментальных исследований по Александрийской школе и, во-вторых, реконструкцию на основе аналитического изучения первоисточников и сопоставления важнейших теоретических обобщений, представленных в трудах отечественных и зарубежных ученых, общей панорамы становления и развития Александрийской школы, генезиса ее философско-богословских идей. Введение в тему исследования налагает на автора совсем не формальное обязательство определиться с объектом и предметом исследования, обозначить его цели, задачи и методы. Необходимо четко представить себе, что именно мы будем понимать под «Александрийской школой».

---

[12] *Гиббон Э.* История упадка и разрушения Римской империи. СПб., 1997. Т. 2. С. 269. Прим. 17.

С целью выработки в настоящей монографии научной концепции Александрийской школы представляется существенно важным проведение исследования, проливающего свет на историю изучения вопроса и выявляющего научные достижения выдающихся отечественных и зарубежных ученых.

Степень научной разработанности темы. В отечественной науке александрийская культура и философия исследовались явно недостаточно. В XIX в. только **Орест Маркович Новицкий** (*Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861) выдвинул интересную концепцию, назвав «александрийским» кульминационный момент мировой истории — непосредственно перед пришествием Христа. Это был период, «запечатленный характером синкретизма» [13]. Языческая культура обветшала и рухнула, но «из самого сознания этого падения пробудилось пламенное желание новых убеждений и стремление к духовному возрождению» [14]. Активный духовный поиск наблюдается в трудах Филона, гностиков, Плотина, Порфирия и других представителей неоплатонизма. Однако в действительности «*томление*» по Безусловному Началу, и то «требование, чтобы противоречие между конечным и безусловным Духом примирено было в субъекте», которое на самом деле «издревле было постоянным мотивом всей исторической жизни», было удовлетворено только во Христе, как Спасителе мира и Богочеловеке [15]. К сожалению, давая содержательные замечания по философии Филона и Плотина, Новицкий ничего не сказал о христианской Александрийской школе.

Первое (и до сих пор единственное) крупное исследование по нашему предмету предпринял **свящ. Василий Дмитревский**, который рассматривал историю христианской Александрийской школы как четырехвековое развитие традиции богословского образования (*Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884). Дмитревский изложил определенное ви́дение проблемы, которое в целом является верным. Александрийская школа — единая традиция классического обучения и философской мысли, которая существовала в течение четырех веков до тех пор, пока не пришла в упадок. Ее главной целью было

---

[13] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 5.

[14] Там же. С. 6.

[15] Там же. С. 334.

исследование Священного Писания, ради которого изучалась также философия и все науки, подготавливавшие человека к постижению философии[16]. Таким образом, охват научно-философского материала был поистине энциклопедическим. Причина упадка школы коренится в избранном с самого начала «скользком пути» примирения разума и веры, на котором александрийцы нередко поддавались соблазну впасть в субъективный рационализм[17]. Так, гениальный Ориген фактически «признал критерием всякой истины и самого Священного Писания собственный разум», хотя стремился избежать этого[18]. Ошибки крайнего рационализма исправил св. Афанасий Александрийский[19], а полностью переработали александрийское наследие в строго православном ключе Великие каппадокийцы — свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, распространившие влияние уже исчезнувшей школы далеко за пределы Александрии.

В дореволюционный период вклад в изучение Александрийской школы внесли также **проф. Н. И. Сагарда** (*Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004) и **проф. А. П. Дьяконов** (*Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв. // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3). Сагарда считал основной задачей школы (которая начала выполняться только при Оригене) формирование *системы* христианского учения с опорой на философскую методологию[20]. Влияние александринизма в ранней Церкви было чрезвычайно велико именно в силу этого первого опыта систематизации. Но учение Оригена было подвергнуто разнообразным искажениям, и в целом построение догматики в этот период нельзя считать полностью удачным.

Дьяконов обращал преимущественное внимание на школьный аспект[21]. В древней Церкви существовали разные школы, организация которых отвечала национальным особенностям того или иного региона, — греческие, сирийские, латинские. Александрийская школа была первой христианской школой греческого типа, в которой велось преподавание по классическим образцам. Этим определяется ее значе-

---

[16] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 28.

[17] Там же. С. 32–34.

[18] Там же. С. 94.

[19] Там же. С. 155.

[20] *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004. С. 864.

[21] *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв. // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3.

ние для дальнейшего развития европейского школьного образования, в котором греческий дух продолжал доминировать достаточно долго.

Приступая к изучению Александрийской школы, невозможно обойти молчанием концепцию выдающегося русского философа, ректора Московского университета **С. Н. Трубецкого**, представленную в его докторской диссертации «Учение о Логосе в его истории» (М., 1900). Трубецкой посвятил свой труд исключительно учению о Логосе, а из александрийцев остановился только на Филоне. Но концепция генетического развития центрального для александрийской философско-богословской мысли понятия от Гераклита Эфесского до св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова помогает лучше понять место Александрийской школы в истории идей. Трубецкой подчеркивал, что идея Логоса является «одной из величайших идей, которая связана неразрывно со всеми вопросами человеческого духа, ее история могла бы быть изложена лишь в связи с историей человеческого духа во всем ее объеме»[22]. Поняв Логос как «универсальный принцип нравственного и физического мира»[23], христианские мыслители (муч. Иустин Философ, Климент Александрийский) дали новое содержание самой возвышенной идее Античности. Евангельские слова и дела Христа пресуществили философский «предмет умозрения» в «сознание Самого Бога о Себе или Логос Божий»[24].

Мистическим идеям александрийцев посвятил значительный раздел своего концептуального труда «Боговидение» (М., 2000) православный мыслитель и богослов **В. Н. Лосский.** Александрийская школа — важный этап органического развития христианского богословия, в первую очередь христологии. Лосский справедливо полагает, что первые александрийцы философствовали часто «вне реального жизненного опыта Церкви» (с. 158), однако «в своей реакции против оригенизма христианские богословы сохраняют терминологию, свойственную александрийскому мышлению» (с. 173), что позволяет рассматривать это мышление как универсальное. Высокая духовность ортодоксальных александрийцев и христоцентризм антиохийцев, дополняя друг друга, должны будут составить в V в. единое движение (свв. Кирилл Александрийский, Иоанн Златоуст) (с. 203), подлинным увенчанием которого станет традиция исихазма (с. 270).

Дальнейшее раскрытие философия эллинистического периода, в том числе и христианская, получила в классических исследованиях

---

[22] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории // Сочинения. М., 2000. С. 18–19.

[23] Там же. С. 64.

[24] Там же. С. 487.

по античной эстетике **А. Ф. Лосева.** Александрийская школа никогда не была главным предметом внимания выдающегося русского философа. Тем не менее, необходимо отметить, что ценнейшие теоретические обобщения А. Ф. Лосева, посвященные философским проблемам неоплатонизма, стоицизма и особенно филонизма, имеют важное конструктивное значение для воссоздания общей панорамы интеллектуальной и культурной жизни древней Александрии. В восьмом томе «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосев с присущей ему глубиной аналитического мышления в специальном параграфе «Александрия как культурный и философский центр» отмечал: «Знаменитые своими философскими традициями Афины явно померкли в это время ввиду закрытия Платоновской Академии Юстинианом в 529 году... Александрия вообще стала крупнейшим культурным центром философии... В XIX веке в науке водворился уже термин „александрийские философы", обозначавший вообще всех философов Александрии... В Александрии было свободнее и легче, и христианские философы тоже тяготели к Александрии, к этому в то время уже многовековому философскому центру»[25].

Кроме этого следует особо отметить концептуальную статью А. Ф. Лосева в Философской энциклопедии «Александрийская школа» (М., 1960), в которой кратко изложена концепция развития иудео-александрийской философии Филона и александрийского неоплатонизма, но не упоминается Александрийская философско-богословская школа христианской эпохи.

Проф. В. В. Соколов в книге «Средневековая философия» (М., 1979; 2001) усматривает причину взлета александрийской религиозно-философской мысли в географическом положении Александрии как новой столицы античного мира, находившейся, в отличие от Афин, на границе различных миров: «Афины оставались в первых веках новой эры основным центром древнегреческой философии, главным же центром религиозной философии стала Александрия, где интенсивно смешивалось влияние греческой, египетской и ближневосточной культур»[26]. Христианство явилось «итогом религиозно-идеологического развития народов Средиземноморья в первые века нашей эры»[27]. В формировании христианской философии сыграл важную роль Филон Александрийский, который «поднимался до принципиальных высот в своем осмыслении Бога, сотворения им мира, сути челове-

---

[25] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 7.

[26] *Соколов В. В.* Средневековая философия. М.: УРСС, 2001. С. 22.

[27] Там же. С. 16.

ка»[28]. В лице Климента и Оригена Александрийская школа внесла значительный вклад в становление идеала «верознания», который стал реализовываться во взаимоотношениях религии и философии[29].

В 1979 г. вышла в свет научная монография **проф. Г. Г. Майорова** «Формирование средневековой философии. Латинская патристика», явившаяся значимой вехой на пути изучения патристического наследия в нашей стране и содержащая обзор истории Александрийской христианской катехетической школы. В заключении обзора автор приходит к выводу, что «родиной философии, покоящейся на истолковании Священных Писаний, была Александрия».

К оценке путей становления этой философии нередко обращался в своих трудах **акад. С. С. Аверинцев**, который усматривал в Александрийской школе проявление античного духа. В практике александрийской библейской интерпретации, писал Аверинцев, «было немало курьезного, но суть ее нельзя сводить к курьезу. Это был принципиальный подход к событию, совершающемуся во времени, как к иносказанию о смысле, пребывающем вне времени»[30]. При этом теология Александрийской школы пережила весьма продолжительную историю, будучи «таким явлением мысли, которое могло претерпевать самые различные степени популяризации, вульгаризации, бытовой материализации, удерживая свои основные черты»[31].

В современной отечественной науке развивать церковно-историческое и богословское изучение Александрийской школы продолжает **проф. А. И. Сидоров**, автор вступительных статей к переводам творений Святых отцов Церкви и христианских писателей. А. И. Сидоров рассматривает Александрийскую катехетическую школу прежде всего как учебный институт, берущий начало от времен св. апостола Марка, а затем как богословский институт, в котором преподавали ученые дидаскалы и богословы Климент Александрийский и Ориген. Школа, достигшая расцвета при Оригене, пережила сложный путь развития: «...возникнув первоначально как школа, предназначенная для наставления язычников и „оглашенных" в основах христианской веры, она постепенно превратилась в своего рода богословскую Академию»[32].

---

[28] *Соколов В. В.* Средневековая философия. М.: УРСС, 2001. С. 20.

[29] Там же. С. 38 и далее.

[30] *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 273.

[31] Там же. С. 274.

[32] *Сидоров А. И.* Богословские школы древней Церкви // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 526.

Итоги изучения Александрийской школы за рубежом (которое подробно представлено нами в гл. I, § 1 и в аннотированной библиографии) предельно обобщенно можно выразить словами одного из исследователей начала XX в.: «Она определялась различно: как школа для оглашенных, как богословская семинария и как философский институт. Поскольку в ней были элементы всех этих учреждений, неверно отождествлять ее с каким-либо из них исключительно. Она была продуктом постепенного развития церковной жизни в образованном сообществе, и как таковая приспосабливалась к изменявшимся запросам времени. Несомненно, сперва предназначенная для обучения наставляемых перед Крещением... скоро она стала знаменитой школой богословия; а ввиду ее окружения и интеллектуальных наклонностей наиболее влиятельных учителей, неудивительно, что она стала и школой философии»[33].

Проблема изучения Александрийской школы осложняется тем обстоятельством, что разные исследователи прошлых лет вкладывали зачастую различный смысл в собственное название «Александрийская школа». Не для всех она совпадала с христианским Дидаскалионом. В научной монографии **аббата Прата** «История александрийского эклектизма, рассмотренного в его борьбе против христианства» (Париж, 1843) главным образом говорится об эклектиках и неоплатониках, действовавших в Александрии в тот период, когда в целях борьбы с христианством умирающая языческая философия пыталась активизировать различные, ею же порожденные секты, прежде всего «секту Плотина»[34]. Для Прата именно язычники представляют целую «школу», тогда как христиане выступают от имени «Церкви», хотя их видный представитель, Аммоний Саккас, также организовывает свою деятельность по школьному образцу.

Подобным образом рассуждает в своем докладе «История Александрийской школы» (Париж, 1845) **Бартельми-Сент-Илер**, который говорит, правда, не только об эклектической, но и о мистической философии тех же неоплатоников[35]. Метод Плотина, согласно Бартельми-Сент-Илеру, открывает новую страницу в истории античной философии. В связи с этим можно говорить о школе, причем алексан-

---

[33] *Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. P. 9.

[34] *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1. P. 186.

[35] *Barthellemy-Saint-Hilaire J.* Histoire de l'École d'Alexandrie: Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'un essai sur la méthode des alexandrins et le mysticisme, et suivi d'une traduction de morceaux de Plotin. Paris, 1845. P. V.

дрийской по духу, хотя после Плотина в этом городе довольно долго не было видных неоплатоников.

Данная тема получила развитие в труде **Симона** «История Александрийской школы» (Париж, 1845). Основным тезисом Симона является утверждение единства александрийской философской традиции. Ученый исследует языческую школу Александрии, но считает, что ее история «неотделима от истории христианства»[36]. Классическая образованность предъявляла высшие требования к оформлению любого мировоззрения. Осуществляя миссию среди философски мыслящих александрийцев, учители христианской Церкви стремились «возвести Дидаскалион на уровень Александрийской школы»[37]. В результате им удалось подчинить своей логике эклектизм, который «явился в то время почти всеобщим (универсальным) методом»[38]. Неоплатоники также были эклектиками, но рационалистическая мистика влекла их к теургии[39]. Прокл довел эту тенденцию до логического предела, после чего языческая школа перестала существовать[40].

В 1846 г. в Париже была опубликована трехтомная «Критическая история Александрийской школы» **Вашро**, представляющая развернутую историю неоплатонизма. Начавшееся в Александрии «великое религиозное и философское движение»[41] прослеживается в таких метаморфозах, как афинская «реставрация язычества» и средневековая Сен-Викторская школа, арабская философия и германская мистика, итальянское Возрождение и «эклектическая философия XIX века». Столь широкое влияние александрийской традиции обеспечили герменевтические идеи христианских мыслителей, которые приняли за правило искать наиболее глубокий философский смысл в наиболее сложных местах библейского текста[42]. Ориген, создавая теорию экзегезы, первым воплотил в себе универсальный тип не только философа, но и теолога, «проникающего во все детали и во все тонкости догмы»[43].

Несколько позднее на ту же тему писал **Дежарден**, однако он, как и Прат, не восхищался языческой школой Александрии, а считал ее оплотом идолопоклонства. Статья Дежардена носит название

---

[36] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1. P. 1.

[37] Ibid. T. 1. P. 97.

[38] Ibid. T. 1. P. 202.

[39] Ibid. T. 2. P. 38.

[40] Ibid. T. 2. P. 405.

[41] *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. T. I. P. 247–248.

[42] Ibid. T. I. P. 286.

[43] Ibid. T. I. P. 268.

«Александрийская школа и ее борьба против христианства» (Религиозные, исторические и литературные исследования. Париж, 1861. Т. 3. С. 535–575). По мнению автора, христианский «пайдевтерион» был вступлением христиан в то движение мысли, которое он называет, во множественном числе, «Александрийскими школами», с целью экспроприации философского метода для проповеди христианства[44].

В тени расцвета неоплатонизма в III в. н. э. часто оказывалась незаметной иудео-александрийская философия, расцвет которой приходится, после многовековой подготовки, на I в. н. э. Иудеи, такие как Аристобул и Филон, внимательно изучали все научные дисциплины, развитые Александрийским Мусейоном. Это давало повод некоторым исследовавшим александрийский иудаизм авторам называть «Александрийской школой» философию Филона и предшествующую традицию.

Так поступил **Бие**, автор «Исторического и критического исследования об иудейской Александрийской школе» (Париж, 1854). По его мнению, иудейская диаспора создала в рамках александрийской культуры огромную литературу, лишь малая часть которой дошла до нас[45]. Христиане переняли философский метод не у язычников, а у иудеев, решив «воспользоваться их оружием... для борьбы на той же территории, против тех же самых врагов»[46]. Эта связь наблюдается и в традиции александрийской экзегезы, нужды которой греческим неоплатоникам были малопонятны. Итак, Александрийская школа есть школа иудейская, предшественница христианства, и их общим достоянием был созданный здесь экзегетико-философский символический язык[47].

Еще один представитель французской науки, **Буа**, в «Исследовании о происхождении иудео-александрийской философии» (Париж, 1890) стремился показать, что учение Александрийской школы и в XIX в. еще косвенно влияло на умы философски мыслящих людей через христианскую религиозную философию. Буа еще радикальнее писал о заимствованиях, утверждая, что не только христианская ученая школа, но сама христианская религия зависела от идей Филона[48]. В XX в. подобная концепция с еще большей настойчивостью будет развита еврейским ученым Вольфсоном. Однако мы должны заметить, что одной

---

[44] *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3. P. 560–561.

[45] *Biet J.* Essai historique et critique sur l'École juive d'Alexandrie. Paris, 1854. P. 17.

[46] Ibid. P. 306.

[47] Ibid. P. 324.

[48] *Bois H.* Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine. Paris, 1890. P. 1–2.

из причин такого искаженного представления о характере генезиса христианских идей было отсутствие серьезного внимания к глубокому философско-богословскому изучению самой ранней из высших христианских школ, действительно почерпнувшей многие конструктивные идеи в трудах Аристобула и Филона, но также сепарировавшей и подвергшей критике их воззрения, — а именно христианскому Дидаскалиону с его учением об экзегетическом и мистическом постижении тайны Божественного знания.

Интерес к философии эллинистического периода пробуждался довольно медленно; поэтому христианскую философию Александрии II–V вв. изучали, в основном в рамках теологической проблематики, фактически только теологи. Когда в их намерения входило стремление подчеркнуть особую культурную миссию христианской «школы священных наук» в обращении образованных язычников ко Христу, они объединяли понятия «Александрийская школа» и «Дидаскалион».

Выдающийся историк христианской мысли **Прессансе**, автор трехтомной «Ранней истории христианства», давая высокую оценку апологетической миссии христианской школы в Александрии, называл Александрийской школой именно ее: «Александрийская школа посвятила себя прежде всего защите христианства. Она выполняла эту миссию перед судом высшей культуры, и выполняла успешно. Ее метод был надолго забыт; но его развитие не было напрасным. Даже в девятнадцатом веке мы не могли бы найти более возвышенного и надежного подтверждения истинности религиозных чаяний, основанных на вере, чем ее открытые и изящные доказательства глубокой гармонии, существующей между Евангелием и духовными нуждами души»[49].

Не во всех случаях метод александрийцев получал однозначно положительную оценку. **Кардинал Фреппель**, читавший в Сорбонне в 1865–1868 гг. циклы лекций, посвященных Клименту Александрийскому и Оригену, уже в своих ранних трудах обращал внимание на то, что не все культурные метрополии древней Церкви принимали идею философско-богословского синтеза. Если Александрия и Кесария были центрами философии, то Антиохия и Эдесса противостояли им как оплоты традиционализма[50]. Вместе с тем, для Фреппеля очевидна историческая необходимость развития Александрийской школы, целью которой было «установление связи между наукой и верой, демонстра-

[49] *Pressensé E. de.* The Early Years of Christianity. Vol. 3: Heresy and Christian Doctrine. New York, 1879. P. 255.

[50] *Freppel Ch.* Fragments sur l'histoire de l'école d'Alexandrie // Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits. Paris, 1893. P. 348.

ция согласия религии с истинной философией»[51]. Фреппель мастерски показывает христианское своеобразие школы Климента и Оригена, для которых «все науки проистекают из общего источника и стремятся к сходной цели, и ни одна не чужда славе Божией»[52]. В то же время, он отмечает «крайности» в системе Оригена, обусловленные влиянием платонизма и горячностью антигностической полемики.

Чем больше развивалось исследование александрийской культуры в целом, тем больше начинала доминировать концепция особой миссии применительно к христианской Александрийской школе, которая существовала дольше других философских школ в этом городе, внесла неоценимый вклад в европейскую культуру и осуществила наиболее полный в Античности синтез религиозных и философских начал. Она, по словам знаменитого историка Церкви **Неандера**, была призвана «реформировать все человечество»[53]. Неандер не называет «Александрийской школой» ни одну из подробно описываемых им гностических школ. Он полагает, что эта школа была только ортодоксальной, однако находилась под некоторым влиянием как гностиков, так и «эллинов». Ее история фактически кончается с Оригеном, так как в дальнейшем выступает уже не целостное богословское направление, а «оригенисты» и «антиоригенисты».

Младшим современником Неандера был боннский **проф. Гизелер** — по словам проф. В. В. Болотова, «звезда первой величины в науке церковной истории», один учебник которого мог бы «заменить очень порядочную библиотеку»[54]. Он также поддерживал мнение, что лишь первые ученики Оригена могут считаться хранителями традиции Александрийской школы. Гизелер подробно перечислял особенности учения этой школы (см. нашу аннотированную библиографию), которые позволяют отделить ее от других христианских школ и направлений.

В 1877 г. в энциклопедии Герцога и Плитта вышла статья об Александрийской школе **Редепеннинга**, крупнейшего немецкого классика оригеноведения XIX в. Редепеннинг подчеркивал, что закат Александрийской школы был вызван богословской полемикой, в которой церковная мысль приобрела такую твердую определенность, которую не имела в период «детства». Оригенистические споры, затем

---

[51] *Freppel Ch.* Clément d'Alexandrie. 3-ème ed. Paris, 1873. P. 1.

[52] *Freppel Ch.* Origène. Paris, 1868. T. 1. P. 101.

[53] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. XXXVIII.

[54] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 238.

несторианские и монофизитские, сделали этот институт богословских и философских исследований наследием прошлого[55].

Другой выдающийся церковный историк, **фон Гарнак**, считал необходимым разделять два значения термина «Александрийская школа». Одно относится к школе Климента и Оригена, другое — к александрийской богословской традиции IV и V вв., последним самым выдающимся представителем которой, согласно Гарнаку, был святитель Кирилл Александрийский[56]. Эта традиция была фактором первостепенной важности в истории христианской мысли, связывая между собой догматические определения III и V Вселенских Соборов.

В XX в. называть «Александрийской школой» именно христианский Дидаскалион стало прочной традицией. Об этом свидетельствует пространная статья **Барди** «У истоков Александрийской школы» (Религиоведческие исследования. Т. 27. Париж, 1937), как и другие его произведения. Барди обращал особое внимание на то, что речь идет не столько об учебном заведении, сколько об оригинальном богословском учении, которое вобрало в себя обильный философский материал[57].

Барди указывал на характерную для эпохи II–III вв. мировоззренческую влиятельность всякого рода ересей[58] — и в первую очередь на широкое влияние гностиков, чьи «странные теории» находили многочисленных последователей именно в Александрии[59]. С ними приходилось полемизировать образованным христианам. Вполне вероятно, что «главным образом для того, чтобы ответить гностикам, ортодоксия создает... катехетическую школу в Александрии»[60]. Особенность этого института состояла в его стиле и методе полемики. В отличие от св. Иринея Лионского, который «отвечал ясно и просто, осуждая гнозис и противопоставляя ему традиционное учение Церкви»[61], и Тертуллиана, который все «порицает, осуждает, проклинает»[62], для

[55] *Redepenning E. R.* Alexandrinische Katechetenschule // Real-Enzyklopädie von Herzog und Plitt. Leipzig, 1877. Bd. 1. S. 292.

[56] *Harnack A. von.* Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1960. Vol. 1. P. 124.

[57] *Bardy G.* Aux origines de l'école d'Alexandrie // Recherches des sciences religieuses. Paris, 1937. T. 27.

[58] *Bardy G.* Clément d'Alexandrie. Paris, 1926. P. 6.

[59] Ibid. P. 30.

[60] Ibid. P. 6.

[61] Ibid. P. 30.

[62] Ibid. P. 27.

Климента Александрийского характерно скорее перетолкование гностических понятий в христианском духе[63].

Французский ученый **Кадью** в книге «Юность Оригена. История Александрийской школы в III веке» (Париж, 1934), как и Барди, связывает расцвет христианской философии с именем Оригена. В III в. «эллинизм» становится в широкую оппозицию к Церкви[64], вопреки терпимости дидаскалов к «просвещенному язычеству»[65]. Ориген проводит реформу Александрийской школы, отныне противостоящей языческим и гностическим школам как институт со своим собственным научным методом. В рамках этого метода символизм аллегорической интерпретации соединяется с высшим мистическим реализмом, который наполняет жизнью философский язык, связывая воедино реальности частного и общего порядков. Так, мифы Платона рассматриваются в Александрийской школе в качестве среды, лежащей между чувственным, тварным миром и духовной, нетварной истиной[66], а библейская притча — в качестве коагулята Божественных тайн, растворенных в истории[67].

До сих пор из всех концепций Александрийской школы наиболее полной остается концепция **Маттера**, который объединяет в «Истории Александрийской школы» (Париж, 1843–1848) под этим названием *все* языческие, иудейские и христианские школы Александрии, включая скептическую философию Секста Эмпирика и отделяя, как псевдоалександрийское направление, Афинскую школу неоплатонизма вкупе с «мистицизмом» Юлиана Отступника. Трехтомный труд Маттера, исследовавшего не только историю философии, но всех точных и гуманитарных наук в Александрии на протяжении восьми–девяти веков, был поистине грандиозен. Этого фундаментального исследования мы еще коснемся в параграфе, специально посвященном историографии Александрийской школы.

Согласно Маттеру, есть одна общая черта, объединяющая всех мыслителей древней эллинистической столицы. Александрийская школа рубежа тысячелетий формируется как школа греческого эклектизма[68].

---

[63] *Bardy G.* Clément d'Alexandrie. Paris, 1926. P. 26.

[64] *Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-ème siècle. Paris, 1934. P. 228.

[65] Ibid. P. 336.

[66] Ibid. P. 53.

[67] Ibid. P. 44.

[68] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 224.

Тенденция к эклектизму накладывала совершенно особый отпечаток на отношение в Александрии к философии как области знания: «...философия стала в Александрии скорее делом образованности, нежели размышления, научной традиции более, чем независимого открытия»[69]. В целом Маттер представляет себе Александрийскую школу как «собрание ученых... связанных с общественными институтами, основанными для них Птолемеями и сохраненными их религиозными наследниками — императорами»[70]. Для более глубокого понимания специфики Александрийской школы автор иллюстрирует особенности тех научных традиций, на стыке которых она рождается. «Именно школы Египта и Греции привели к школе Александрийской. А это прежде не учитывалось. <...> Институты Мемфиса и Афин позволяют лучше понять институт Александрии. <...> Они были связаны с пятью основными системами древней философии (платонизм, перипатетизм, скептицизм, неоплатонизм, синкретизм); с пятью религиозными системами, которые занимают высочайшее место в истории человечества (египетское, греческое и римское язычество, иудаизм, христианство, гностицизм, магометанство); наконец, с пятью наиболее великими политическими системами эпохи (Александра, Цезаря, Константина, Феодосия, Магомета)»[71].

В концепции Маттера Александрийская школа есть единая сила греческого образования, которая проходит сквозь разные мировоззренческие системы, но своего наивысшего блеска достигает именно в христианскую эпоху. Именно в это время она окончательно выходит из пределов ареала Александрии, становится источником учености всей Византийской империи. Арабское завоевание, уничтожившее остатки школы на ее исторической родине, было бессильно против ее всемирной культурной миссии.

На основании анализа рассмотренных ключевых концепций и с учетом содержащихся в них дефиниций, представляется возможным *определить Александрийскую школу, в узком смысле, как школу христианского просвещения и высшего философско-богословского образования, усвоившую традицию аллегорической интерпретации философского и религиозного текста и ставшую прообразом классического европейского университета.*

В широком смысле, Александрийская школа представляет собой историко-философскую преемственность трех основополагающих традиций: во-

---

[69] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 228.

[70] Ibid. T. 1. P. 1.

[71] Ibid. P. II–III.

первых, традиции эллинистической науки и александрийской философии; во-вторых, традиции иудео-александрийской синкретической религиозно-философской мысли; и, в-третьих, традиции развития философско-богословских идей на основе синтеза античной и христианской науки в миссии христианского Дидаскалиона.

На фоне обзора основных концепций Александрийской школы, представленных в трудах западноевропейских и отечественных исследователей и проливающих свет на степень разработанности темы, открывается перспектива построения научного аппарата работы, включающего такие структурные компоненты, как актуальность темы исследования, объект и предмет исследования, цель и задачи исследования, методология, новизна и научная ценность исследования.

Актуальность темы исследования определяется не только тем обстоятельством, что начало третьего тысячелетия имеет общие черты с началом тысячелетия первого (что проявляется прежде всего в кризисе традиционных духовных ценностей), но и внутренней логикой исторического развития, ибо прошлое не исчезает бесследно, но является неотъемлемым от настоящего и присутствует в целом его потоке и в отдельных его частях. Так, например, Александрийская школа явилась прообразом классического европейского университета, в программу которого включались не только естественно-научные дисциплины, но и изучение всех философских систем и мировых религий. Опыт европейских университетов свидетельствует об актуальности философско-теологического направления в современной науке и системе образования. В представленной научной монографии сформулировано положение о том, что в Александрийской школе высшей и конечной целью всего комплекса наук было глубокое исследование и адекватное понимание сокровенного смысла философского и библейского текстов, заключающее исторически возникшую потребность в обосновании и построении целостной и универсальной концепции миросозерцания. Вся программа христианской школы в Александрии была воплощением слов Христа Спасителя: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную, а они свидетельствуют о Мне» (Ин. 5:39). Александрийские мыслители видели в Священном Писании Ветхого и Нового Завета источник Божественной мудрости и всех самых возвышенных нравственных и духовных идеалов человечества. Средством духовного познания являлось толкование *притчи*, т. е. возвышенного смысла, заключенного в обычной истории на страницах Библии, в житейском событии, в мировой истории. Толкователей вдохновляла идея обращения Бога к человечеству на языке человеческой

реальности, подразумевающая способность человека к органичному восприятию надмирной, абсолютной Истины. Изучение философско-богословского наследия Александрийской школы дает ключ к пониманию истоков и развития гуманитарных ценностей христианского мира.

Масштабность заявленной исследователями XIX и XX вв. перспективы позволяет нам оценить круг проблем, стоящий перед современным исследователем Александрийской школы. Хотя рамки, установленные в наиболее обширной работе Маттера, постоянно сужались при углублении в тему, нельзя не заметить в них фундаментально правильной интуиции: Александрийская школа есть явление, конституировавшееся александрийской культурой, с ее многонациональностью, полиморфизмом и эклектизмом. Невозможно понять формирование александрийских идей в их специфике, не исследовав среду их возникновения и развития.

В связи с этим **целью нашего научного исследования** является реконструкция исторической панорамы истоков и возникновения Александрийской школы, ее становления и развития в хронологических параметрах с IV в. до н. э. по V в. н. э. и создание на основе объективного философско-богословского анализа и теоретического осмысления первоисточников: корпуса трудов выдающихся александрийских мыслителей (Филона, Климента, Оригена) и памятников патристической письменности Новоалександрийской, Антиохийской и Каппадокийской школ — целостной и научно обоснованной концепции Александрийской школы.

Исходя из указанной цели исследования его **основными задачами** являются: изучение вопросов становления Александрийской школы в контексте александрийской культуры, как средоточия греческой, римской, иудейской и христианской традиций; анализ иудео-александрийского эклектизма и синкретизма в трудах Аристобула и Филона; оценка трансформации философских идей в христианские в сочинениях Климента Александрийского и его первого опыта христианской философии; реконструкция философско-богословской системы Оригена Александрийского как основоположника христианской науки, библейской герменевтики и экзегетики; выявление значения Новоалександрийской школы в переоценке и рецепции античной философии в свете мировоззренческой парадигмы Откровения; изучение влияния александрийской философии на философско-богословскую мысль Каппадокийской школы и византийское богословие в целом; определение исторического значения Александрийской школы и ее философско-богословского наследия.

Объектом исследования является история становления и развития философско-богословской мысли от истоков зарождения Александрийской школы в правление династии Птолемеев до времени завершения ее исторической миссии в царствование императора Юстиниана, т. е. обзор генезиса и развития философско-богословских идей в условиях смены эпох на протяжении огромного исторического периода мировой культуры с IV в. до н. э. по V в. н. э.

Предметом исследования является проблема взаимоотношения ценностей античной философии и христианского миросозерцания в контексте угасавшей средиземноморской позднеантичной культуры и утверждавшейся христианской традиции.

Новизна исследования. Впервые в отечественной науке в представленной монографии дана научно обоснованная концепция Александрийской школы, очерчены грандиозные библиографические контуры исследуемой проблемы и открыто пространство для новых синтетических философско-богословских исследований; сделана обобщенная концептуальная оценка Александрийской школы как разнородного и неоднозначно интерпретируемого явления в истории мировой культуры.

Источниковедческая база включает два крупных блока: источники по Александрийской школе и капитальные научные исследования историков философской и патристической мысли. В первый блок входят: корпус трудов александрийских мыслителей — Филона, Климента, Оригена, св. Дионисия Великого и св. Григория Чудотворца, а также: свв. Афанасия Великого, Кирилла Александрийского (новоалександрийских мыслителей); Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского (каппадокийских мыслителей), а также творения св. Иоанна Златоуста, бл. Феодорита Кирского, св. Лукиана (антиохийских мыслителей); св. Дионисия Ареопагита и преп. Максима Исповедника. Второй блок содержит фундаментальные исследования таких авторов, как архиеп. Филарет (Гумилевский), свящ. Василий Дмитревский, В. В. Болотов, Н. Н. Глубоковский, В. И. Несмелов, М. Д. Муретов, князь С. Н. Трубецкой, И. П. Карсавин, протоиерей Георгий Флоровский, А. Ф. Лосев, Э. Гиббон, Г. Герике, К. Гассельбах, Ж. Маттер, Э. Вашро, Ж. Симон, аббат Ж.-М. Прат, кардинал Ш. Фреппель, А. Буа, Ж. Бие, Э. Р. Редепеннинг, А. Гфрёрер, Т. Моммзен, И. Г. Дройзен, А. Неандер, Й. Гизелер, К. Зигфрид, Э. де Прессансе, А. фон Гарнак, В. Буссе, Г. Ферреро, кардинал Ж. Даньелу, К. Мондезер, А. де Любак, Х. У. фон Бальтазар, Й. Квастен, Ф. Янг, А. Крузель и многих других.

Методология исследования определяется характером историко-философского анализа основных концептуальных положений алексан-

дрийской философии и теологии с учетом теоретической рефлексии научных идей и обобщений, содержащихся в фундаментальных трудах отечественных и зарубежных ученых.

Структура монографии включает введение, пять основных глав, каждая из которых состоит из пяти параграфов, заключение, в котором определяется историческое значение александрийских идей в развитии византийской православной мысли, в русской и западноевропейской философии, аннотированную библиографию выдающихся фундаментальных исследований и научных статей на русском и иностранных языках, которые были использованы в работе над темой, общую библиографию, список сокращений латинских названий источников, именной и предметный указатели.

Первая глава монографии является обзорной и построена по принципу диахронии. Поэтому в нее включена, в качестве первого параграфа, историография Александрийской школы (в отечественной и зарубежной науке). Становление школы представлено в данном параграфе как сложная проблема, аспекты которой раскрываются в трудах крупных русских, европейских и американских ученых. На основании критического рассмотрения достигнутых ими результатов автор дает в первой главе общую панораму развития Александрийской школы как института и как философско-богословской традиции. В остальных главах изложение построено, главным образом, по принципу синхронии.

Прошедшие сто двадцать лет со дня издания первого в России труда по истории Александрийской школы свящ. В. Дмитревского были ознаменованы появлением достаточно скромного круга работ, посвященных александрийской тематике и носивших исключительно богословский, церковно-исторический и патристический характер. Однако ни один исследователь в истории отечественной науки не приступал к изучению философского аспекта этой нетронутой, обширной, многопроблемной и чрезвычайно сложной области историко-философского и богословского исследования.

Данная научная монография призвана представить целостную картину Александрийской школы как уникального явления в истории мировой философско-богословской мысли. Таким образом, впервые в отечественной академической науке Александрийская школа становится объектом интегрального историко-философского исследования.

Глава первая

Становление Александрийской философско-богословской школы

§1. Историография Александрийской школы в отечественной и зарубежной науке

Достижения русских и европейских исследователей в области изучения философско-богословского наследия Александрийской школы до сих пор не нашли своего интегрального охвата и адекватного отражения как в отечественной, так и в зарубежной философской науке. Отмеченный пробел сказывается, прежде всего, в отсутствии систематической и исчерпывающей историографии по изучаемой теме. Поэтому в качестве первоочередной задачи предпринимаемого исследования должен быть поставлен вопрос изучения историографии Александрийской школы, а именно выявление концептуальных идей, научный анализ и оценка фундаментальных трудов, обзорных и специальных статей, проливающих свет на границы и степень разработанности темы и представляющих научную ценность для построения на основе историко-философского и философско-богословского анализа объективной и цельной историко-философской концепции Александрийской школы.

Историография Александрийской школы в русской и западноевропейской науке способна приобрести черты универсальности, рельефности и значимости в ее освещении в строго хронологическом

порядке, открывающем динамику возникновения и формирования философско-богословских концепций в процессе их исторического развития с XVI по XXI вв.

Своего рода ключом к истории вопроса можно считать обзорную статью французского ученого Алена Ле Булюэка «Александрийская школа: Коллизии одного историографического понятия» (*Le Boulluec A.* L'École d'Alexandrie: De quelques aventures d'un concept historiographique // ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Paris, 1987. P. 403–417). В этой статье отмечается наиболее ранняя постановка вопроса об Александрийской школе в европейской гуманитарной науке; коротко, но весьма информативно рассказывается о первых исследователях и знатоках истории самого этого института (речь ведется, правда, лишь о немецких и французских авторах XVIII–XIX вв.). Масштаб проблемы со всей ясностью очерчивается Ле Булюэком в следующем замечании: «Решение трактовать эту тему [о философском наследии Александрийской школы] приводило в движение в XIX веке серьезные философские, религиозные и политические интересы»[1]. История начальных дебатов по новой проблеме также отражена в статье достаточно четко. Кроме того, в само понятие Александрийской школы автором сразу вводится необходимое разграничение: христианское богословие александрийского Дидаскалиона нужно, по Ле Булюэку, рассматривать отдельно (а то и в противовес) александрийскому «философизму» (термин Ж. Маттера)[2].

Мы начнем обзор с нескольких более ранних библиографических вех, чтобы отчетливее рассмотреть истоки современных интерпретаций александрийского наследия.

Начало изучения Александрийской школы в XVI веке

Начало изучению Александрийской школы в эпоху Реформации положили «Магдебургские центурии» — церковная история, изданная в Базеле группой протестантских теологов под руководством Матиаса Флация (*Matthias Flacius.* Ecclesiastica Historia... secundum singulas

[1] *Le Boulluec A.* L'École d'Alexandrie: De quelques aventures d'un concept historiographique // ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Paris, 1987. P. 417.

[2] Ibid. P. 412, со ссылкой на соч.: *Matter J.* Histoire universelle de l'Église chrétienne. Strasbourg, 1830. T. 2. P. 236.

centurias. Basel, 1560)[3]. Труд характеризуется острой полемической направленностью. Объектом нападения была Римско-католическая Церковь. «Центурии» представляли собой первую протестантскую версию полной церковной истории: каждый том соответствовал одному столетию. Для нас интерес этого сочинения определяется тем, что Флаций был крупным герменевтом своего времени, теоретиком буквально-исторической экзегезы.

По мнению авторов «Центурий», злоупотребления католицизма происходили главным образом от пережитков язычества. Эти пережитки проникли в христианскую мысль вместе с греческой философией. История Александрийской школы вообще связывалась с историей Мусейона — местного научного центра, основанного в IV в. до н. э. Проводилась демаркационная линия между Климентом Александрийским и Оригеном: если эллинизм Климента был еще миссионерским, то увлечение Оригена философией уже роковым образом повлияло на его экзегезу, вместо буквального толкования Библии породив целый рой аллегорических фантазий. Интересно, что после двух веков полемики с протестантами Рим пойдет в отрицании александринизма еще дальше: в XVIII в. папа Климент VIII вычеркнет Климента Александрийского из списка святых.

Связь платонизма с Александрийской школой в науке XVII века

В семнадцатом столетии влияние греческой философии на Александрийскую школу признавалось неоспоримым фактом, и шли поиски конкретных путей этого влияния. Появился ряд исследований по иудео-александрийской школе, который замыкает исследование Фабриция «О платонизме Филона Иудея» (*Fabricius.* De Platonismo Philonis Judaei. 1693). В лице Филона платонизм распространился не только на тех александрийцев, которые были язычниками, но и на тех, которые почитали Священное Писание. Отсюда было совсем недалеко до местной христианской традиции, которая связывалась с иудейской посредством общей теории экзегезы. В 1668 г. вышла в свет «Оригениана» П. Д. Гюэ, в которой сведены воедино все сведения о величайшем александрийском дидаскале, труды которого активно издавались в XV–XVI вв. (*Huet P. D.* Origeniana, tripartitum opus, quo Origenis vita, doctrina

[3] См. подробнее: *Nelz H. R.* Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus. Bonn, 1916. S. 2.

excutitur, scripta recensetur. 1668). Ориген рассматривался как церковный писатель и катехет, но не как незаурядный мыслитель и философ.

Влияние эклектического платонизма на Александрийскую школу в исследованиях XVIII века

Первым широко известным трудом по Александрийской школе является сочинение «реформатора церковной истории в XVIII веке», немецко-французского ученого Жана-Лорена Мосгейма (*Mosheim J. L. de.* Institutionum historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quatuor. Francfurt; Leipzig, 1726). Мосгейм в своем представлении о «началах» Александрийской школы связывает главную роль с открытием христианству греческой философии. Больше того, Мосгейм именно «влияние философии» (имея в виду эклектический платонизм II в.) называет в качестве «фундаментальной составляющей понятия „христианская Александрийская школа"». Однако Мосгейм оценивал крайне отрицательно смешение рационализма с религией и любые попытки такого примирения находил «злополучными». Родоначальником подобного смешения он считал Аммония Саккаса, синтетические идеи которого «были слишком неосторожно собраны» его учеником Оригеном. Синтез происходил не хаотически, а на основе метода прочтения священного текста Библии — *аллегорезы*. По мнению Мосгейма, в результате этого неудачного синтеза произошло «смешение требований рациональной мысли и путей христианского утверждения, к несчастью обоих».

В качестве первой монографии, посвященной Александрийской школе, в современной науке принято указывать на работу Михэлиса (*Michaelis J. G.* De scholae Alexandrinae sic dictae catecheticae origine, progressu ac praecipius doctoribus. Symbolae literariae, I, III, 195. Bremae, 1745), который поставил вопросы о возникновении катехумената и преемственности учителей. Имеет смысл отметить еще работу Хильшера (*Hilscher J. F.* De schola Alexandrina. Lipsiae, 1776), который также сделал вклад в систематическую разработку данной научной проблемы.

Начало современного изучения Александрийской школы в первой половине XIX века

Современное изучение Александрийской школы начинается с классических исследований Герике (*Guerike H. E. F.* De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, comm. hist. et theol. Halle, 1825) и Гассельбаха (*Hasselbach C. F. G.* De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. Stettiner Schulprogramm, 1826).

История Александрийской школы как теологического института и прообраза европейского университета

Немецкий церковный историк Герике заложил основы фундаментального подхода, начав с рассмотрения исторических обстоятельств, в которых возникла Александрийская школа (Pars prior: *de externa scholae historia*); центральной частью его труда является раскрытие главных положений александрийской теологии (Pars posterior: *de scholae Alexandriae catecheticae theologia*). Кроме того, в своих историко-богословских руководствах Герике касался уже и вопросов, связанных с Антиохийской школой, со временем ставшей интеллектуальным антиподом школы Александрийской. Проведенное исследование позволило немецкому автору определить «богословскую ориентацию» христианской Александрийской школы как «ученую». Причем христианский катехуменат, по мнению Герике, вырос не на пустом месте: он вобрал в себя мощные научные традиции языческой школы, существовавшей в Александрии еще в IV–I вв. до н. э. Труд Герике цитировался в большинстве исследований XIX в. Гассельбах, который продолжил работать над уточнением исторических вопросов и созданием панорамы развития богословской традиции в Александрии, также создал влиятельную концепцию, впрочем, по большей части историческую. От этих концепций, в общем виде, будут отталкиваться критические умы начала XX в.

К середине XIX в. появляются новые труды протестантских ученых по истории Церкви, захватывающие александрийский период и суммирующие сложившиеся в науке представления о нем. В них мы видим уже не жесткую критику, а напротив, сдержанное восхищение александрийской теологией. «Общая история христианской религии и Церкви» А. Неандера (*Neander A.* Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamburg, 1843) давала обзор ключевых идей александрийцев. Немецкий исследователь считал философские достижения Климента Александрийского и Оригена выдающимися для развития всей христианской мысли. Тем не менее Неандер видел в александрийских дидаскалах «умеренных идеалистов», и в его оценке предпринятая ими попытка «обращения античного [ученого] аристократизма» была все же достаточно «сомнительным интеллектуальным предприятием». Неандер был талантливым мыслителем, и его интерпретации отличались большой глубиной, однако ему не хватало систематичности. Этот пробел вскоре восполнил «Учебник церковной истории» Й. Гизелера (*Gieseler J. C. L.* Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1844). Гизелер изложил по пунктам главные положения систем

Климента и Оригена, позволяющие говорить об их традиции как об отдельной школе. Он также заострил внимание на связях этой школы с эллино-иудейской философией.

До середины столетия появился еще ряд замечательных крупных работ. Прежде всего, это сочинение Маттера. В 1817 г. он написал «Исследование об Александрийской школе» (*Matter J.* Essai historique sur l'école d'Alexandrie. Paris, 1817), в котором прослеживалась судьба научных институтов столицы Египта от времени Александра Македонского до времени Александра Севера. Затем труд был существенным образом переработан, причем получили освещение философские и богословские аспекты. Новое издание включало три тома (*Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. T. 1. Paris, 1840; T. 2. 1844; T. 3. 1848) и фактически представляло первую энциклопедию александринизма. Период времени был расширен автором до падения Александрии в 641 г. Катехуменат представлен в органичной преемственности с александрийской ученостью. Маттер создал беспрецедентную по историческому масштабу концепцию Александрийской школы[4].

Благодаря углубленным изысканиям немецких ученых первой половины XIX в., в науке складываются достаточно ясные представления о христианском александринизме. «Каковыми бы ни были склонности и методы историков Церкви в Германии в ту эпоху, они единодушны, полагая что Александрия есть город, где родилось христианское богословие, благодаря противостоянию с философией и гнозисом»[5].

Александрийская школа неоплатонизма

За сочинением Маттера последовали крупные обобщающие работы, посвященные христианской философско-богословской школе Александрии. Многих авторов отличает характерная тенденция рассматривать отныне александрийскую мысль как мощный поток *неоплатонического* движения; зачастую в этих исследованиях понятие «Александрийская школа» относилось не к христианской традиции, а к течениям, ей противостоявшим. Взаимопроникновение неоплатонизма и христианского богословия вплоть до поглощения первым второго либо их взаимное размежевание вплоть до оттор-

[4] См. *обзор концепций* во введении к наст. соч.

[5] *Le Boulluec A.* L'École d'Alexandrie: De quelques aventures d'un concept historiographique // ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Paris, 1987. P. 408.

жения вторым первого — вот доминирующие трактовки проблемы французскими учеными середины и второй половины XIX в.

Прежде всего следует упомянуть двухтомную «Историю Александрийской школы» Жюля Симона (*Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1–2). Первый том ее автор целиком посвятил изложению учения Плотина, и только во втором томе, вслед за рассмотрением философии Прокла, Симон затрагивает идейный багаж христианских мыслителей Александрии. Такой план исследования как нельзя лучше отражает авторскую концепцию. С точки зрения Ж. Симона, Александрийская школа есть школа именно неоплатоническая: «Плотин основал ее как сильную школу метафизики, одновременно рационалистическую и мистическую»[6]. «Эта школа завершает достойно историю древней философии, поскольку содержит все законные ее тенденции»[7] — в первую очередь акцентируя внимание на диалектическом методе и на пифагорейских элементах в «Диалогах» Платона. Но благодаря Аммонию Саккасу платоновские философемы в Александрийской школе приводятся в абсолютный синтез с аристотелевскими. Вследствие чего Симон считает обоснованным именовать Александрийскую школу «первой эклектической».

Вообще, по мнению Ж. Симона, александрийцы не понимали прогресс мысли иначе, как только на условиях примирения «новых открытий с древними верованиями»; они держались за старые формы языческой религии и не отделяли себя ни от «философских учений, основанных на мифах», ни от языческой религиозной этики[8]. А христиане в отличие от них открыто презирали Гомера и филологию, «когда топтали идолов и обращали святилища в ужас»[9].

Факт противостояния эклектической Александрийской школы христианству нередко становился центральной темой в историко-философских исследованиях. Так, Ж. Бартельми-Сент-Илер в своем пространном докладе (*Barthellemy-Saint-Hilaire J.* Histoire de l'École d'Alexandrie: Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'un essai sur la méthode des alexandrins et le mysticisme, et suivi d'une traduction de morceaux de Plotin. Paris, 1845) старается показать, что неоплатонизм явился в своем роде уникальной альтернативой новой христианской философии. При этом в отличие от Симона

---

[6] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 2. P. 374.

[7] Ibid. P. 628–629.

[8] Ibid. P. 305.

[9] Ibid. P. 306.

Бартельми-Сент-Илер считает, что александрийские неоплатоники были далеки от единения с язычеством. «Они пришли дать греческой мысли то, чего она никогда не имела, — мистическую систему, которая делала заимствования изо всех школ, особенно у Платона и его ученика, но которая от этого не делалась менее новой и оригинальной»[10]. Мистический эклектизм неоплатоников Александрийской школы, полагает Бартельми-Сент-Илер, был в высшей степени плодотворен для развития философской мысли. Но он не был рационализмом, что и предопределило, по убеждению Бартельми-Сент-Илера, серьезную недооценку неоплатонизма всей современной историей философии. Давая беглые, но достаточно содержательные характеристики историко-философским сводам Брукера, Тенеманна, Тидеманна (авторов, в целом враждебных александринизму), Бартельми-Сент-Илер утверждается во мнении, что среди прежних трудов по Александрийской школе «нет ни одного, который мог бы полностью удовлетворить историков и, особенно, философов»[11]. Впрочем, для истории вопроса интересна не столько категорическая оценка Бартельми-Сент-Илером изысканий своих предшественников, сколько достаточно последовательное развитие им представления Ж. Симона об Александрийской школе как о «пламенной и обращенной к мистицизму»[12] школе неоплатонической метафизики.

Совершенно иначе на борьбу языческого эклектизма и платонизма с христианством смотрели в то время Ж.-М. Прат (*Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1–2) и, несколько позднее, Э. Дежарден (*Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3).

Аббат Прат обращает внимание на значительность того факта, что первые известные нам руководители Александрийской христианской школы все, в сущности, были в прошлом философами. Обычно путь таких философов состоял в изучении достаточно большого числа учений различных школ (сект), в том числе классической философии Античности (Платона и Аристотеля), но это исследование оставляло их глубоко неудовлетворенными; лишь христианство открывало им искомые истины. Таков был путь св. муч. Иустина Философа, Афинагора,

---

[10] *Barthellemy-Saint-Hilaire J.* Histoire de l'École d'Alexandrie: Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'un essai sur la méthode des alexandrins et le mysticisme, et suivi d'une traduction de morceaux de Plotin. Paris, 1845. P. X.

[11] Ibid. P. 13.

[12] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 2. P. 626–627.

Пантена и особенно Климента Александрийского. Что же касается идеологических врагов христианства — неоплатонических философов, то их аббат Прат называет как раз александрийскими эклектиками, подчеркивая, что не философия, но восстановление старого язычества, со всеми его мистериями и демонологиями, являлось магистральной их целью и определяло сущность и направленность почти всех сочинений авторов данного круга. Это, по мнению Прата, был скорее даже «синкретизм, цель которого состояла в том, чтобы оказать помощь всяческим суевериям, *всем* системам, чтобы создать корпус учения и этики, способной стереть память и занять место христианской религии»[13]. Рождение же метода поддинного эклектизма, по Прату, правильно связывать с именами Аммония Саккаса и Климента Александрийского. Суть данного метода состояла в том, что тот, кто исследует философов, «думает и говорит, как они, — но не как слепой ученик, а скорее как учитель, который дает суждениям этих древних философов одобрение разума, просвещенного верой»[14]. Александрийские дидаскалы были *примирителями*, но это была попытка найти во всех философских системах лишь то, что было согласно с истиной христианской религии, прочее же отсечь[15].

Александрийская культура: Мусейон

Знаменательным и практически особняком стоящим явлением в науке первой половины XIX в. был энциклопедический очерк Александрийского Мусейона, сделанный Г. Партеем (*Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838). Автор представил краткие биографии знаменитых александрийцев, работавших в области девятнадцати наук, в том числе философии. Он почти не касался понятия «Александрийская школа», но упомянул Аммония Саккаса и Оригена.

Иудео-александрийская «теософия»

В самом начале века работу по обоснованию подлинности фрагментов иудео-александрийского мыслителя Аристобула провел Фалькенаер (*Valckenaër.* Diatribe de Aristobulo Judaeo. Lugd. Batav., 1806), а почти тридцатью годами позже публикуется двухтомное исследование Гфрёрера «Филон и иудео-александрийская теософия» (*Gfrörer A. F.* Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. Tl. 2), написанное на немецком, но в стиле той же

[13] *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1. P. 158.

[14] Ibid. P. 141.

[15] Ibid. P. 140.

тяжеловесной латиноязычной филологии. Называя «теософией» то, что все уже привыкли считать философией, Гфрёрер хотел подчеркнуть бессистемность мировоззрения, известного нам через апокрифы и псевдоэпиграфы III–I вв. до н. э. Теософия — это скорее тенденция, чем определенное учение. Она выражает синкретизм религиозных и философских идей. Исследовать ее должен прежде всего филолог, способный установить аутентичное значение понятий. И Гфрёрер с «дубовой», как скажет Руния, скрупулезностью следит за превращением греческих слов в полуварварской литературе. Филона он рассматривает как самый надежный источник по интерпретации. Труды Филона — тот пункт, до которого бежали, состязаясь, теософические термины и обороты. В этом состоит и все значение этого мыслителя.

Разработки Гфрёрера используются в науке до сих пор, но его идеи в основном забыты. Некоторые из них стали памятником филологической изощренности: так, немецкий ученый доказывал, что книга Иисуса сына Сирахова была написана в Александрии на греческом языке. Его аргументы по данному вопросу подвергались критике уже современниками, однако не утратили силу даже после того, как был найден фрагмент еврейского текста[16], и лишь после открытия в Кумране полного еврейского текста полемика по данному вопросу была прекращена.

Климент Александрийский и Ориген: начало полномасштабных исследований

Завершение целого этапа в научной работе этого периода ознаменовал двухтомный труд Эрнста Рудольфа Редепеннинга «Ориген: обозрение его жизни и учения» (*Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1, 2). В этом фундаментальном исследовании, которое к последней четверти XIX в. уже стало классическим, рассматриваются все основные аспекты биографии Оригена (том I) и его миросозерцания (том II). Редепеннинг посвятил фактически целый трактат в начале своего труда фигуре Климента, рассмотрев спорные проблемы касательно его триадологии, предполагаемого докетизма и т. п. Что касается Оригена, не осталось вопросов, которые в этой книге не были бы так или иначе затронуты. «Моей целью, — писал автор, — было сделать учителя греческой Церкви ближе на-

[16] Уже в 1896 г. была найдена часть еврейского текста этой книги. См.: *Рождественский.* Вновь открытый еврейский текст книги Иисуса сына Сирахова. СПб., 1903.

шему времени, которое болеет многими духовными заблуждениями, бывшими в его время»[17].

Александрийская школа в исследованиях второй половины XIX века

Вопрос о том, что же все-таки называть «Александрийской школой», так и не был решен в зарубежной науке. За христианский катехуменат ручалась непрерывность его традиции в Александрии, за школу Плотина — ее происхождение от школы Аммония Саккаса. Только Чарльз Кингслей в своих лекциях попытался примирить обе позиции, говоря о «школах» во множественном числе (*Kingsley Ch.* Alexandria and her Schools. Four Lectures. Cambridge, 1854). Но количественно с середины XIX в. стали преобладать исследования о христианской Александрийской школе.

История Александрийской школы как философского течения в миссии христианского просвещения

В отличие от обобщающих работ первой четверти века новые уже не имели своей целью раскрытие институционального аспекта. Преемственность Пантена, Климента и Оригена признавалась несомненной. Этьен Вашро в «Критической истории Александрийской школы» (*Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Vol. 1–2; 1851. Vol. 3) исследовал прежде всего способ соединения греческой и иудео-александрийской философии с христианским богословием; он называл Климента «святым» и восхищался гением Оригена. Появилась история ранних веков христианства Прессансе (нам было доступно английское издание: *Pressensé E. de.* The Early Years of Christianity. Vol. 3: Heresy and Christian Doctrine. New York, 1879), в которой суммировались достижения предшествующих исследователей и творчески раскрывались идеи александрийцев. Прессансе также высоко оценивал философию этих мыслителей.

В 1861 г. вышло исследование французского иезуита Дежардена «Александрийская школа и ее борьба против христианства» (*Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3). Александрия, как и в труде Прата, предстает местом ожесточенной борьбы двух систем ценностей,

[17] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. XIV.

причем использование греческой философии христианскими писателями полностью одобряется автором. В целом же к концу XIX в. мы наблюдаем сближение позиций католических и протестантских ученых в отношении формирования патристики, что особенно отразилось на интерпретации александринизма.

В дореволюционной России прежде всех глубоко и проникновенно писал об александрийских богословах архиеп. Филарет (Гумилевский), основатель отечественной патрологии (его труд переиздан: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. М., 1996). Первая обобщающая работа по истории Александрийской школы на русском языке была издана в 1884 г. и принадлежит священнику Василию Дмитревскому (*Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884). В историко-философской ориентации Дмитревский опирался на труды западных ученых, но учение александрийцев излагал по первоисточникам, сохраняя самостоятельность в оценках. Он довел историю школы до каппадокийских отцов (свв. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского), которых считал истинными представителями Новоалександрийской школы, основанной св. Афанасием Великим. После Дмитревского об Александрийской школе писал в своих лекциях крупнейший представитель российской патрологической науки Н. И. Сагарда (они были переизданы в наше время: *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004; *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004). Глубокой концептуальностью отличалась также статья А. П. Дьяконова «Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв.» (см.: Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3), в которой рассматривались важные вопросы становления и функционирования высших учебных заведений раннего христианства.

В 1896 г. появилась работа Фрица Лемана «Катехетическая школа Александрии», вновь обобщившего основные биографические и хронологические данные (*Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896). Этот труд содержит мало философско-богословских идей, но служит надежным справочным пособием по проблеме преемственности катехетов.

Климент Александрийский в теологических исследованиях

Наряду с ростом количества обобщающих трудов происходит и специализация исследований об Александрийской школе. Внимание многих серьезных ученых обращается к творчеству Климента и Оригена. Коньят (*Cognat J.*

Clément d'Alexandrie: Sa doctrine et sa polémique. Paris, 1859) исследует его борьбу с язычеством и гностицизмом, аббат Фреппель в своем «Курсе духовного красноречия», читанном в Сорбонне в 1864–1865 гг. (*Freppel Ch.* Clément d'Alexandrie. 3-ème ed. Paris, 1873), останавливается на достоинствах его этической системы и сквозь пальцы смотрит на неортодоксальность, о которой так жестко выражается, рассматривая Филона.

В то же время среди протестантских ученых становится правилом хорошего тона искать у Климента явные и неявные следы филонизма, в чем на первом этапе особенно преуспел Вендланд (*Wendland P.* Philo und Clemens Alexandrinus // Hermes, 31. 1896. S. 695–770). Серьезные исследования на богословском уровне начинаются и в России. К таким можно отнести работу казанского проф. К. Попова (*Попов К.* Вера и ее отношение к христианскому знанию по учению Климента Александрийского // Труды КДА. 1887. № 12), который глубоко и концептуально анализирует теорию познания и мистического откровения в трудах Климента.

Ориген в исследованиях французской и русской школ

Вышеупомянутый аббат Фреппель в 1866–1867 гг. читал курс и об Оригене, изданный в следующем году с научным аппаратом (*Freppel Ch.* Origène. Paris, 1868. T. 1–2). Двухтомное исследование Фреппеля оказало большое влияние на дальнейшее развитие французской школы. В нем Ориген рассматривается и как ортодоксальный, и как гетеродоксальный мыслитель. Хотя Фреппеля критиковали за то, что он практически не согласовал между собой эти две отличительные черты творчества александрийца, в дальнейшем такое согласование сделалось возможным во многом благодаря тому, что он заострил ряд проблем — прежде всего «крайний идеализм» Оригена.

Другие французские ученые отличались еще более сдержанным отношением к Оригену и ставили перед собой задачу выяснить беспристрастно его действительное место в истории христианского богословия. Лучшим представителем этой тенденции стал Дени, чей труд «О философии Оригена» (*Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884) до сих пор не утратил своей актуальности.

В России вклад в развитие изучения Оригена внесли, в основном, дореволюционные ученые. Подробный обзор его жизни и учения сделал свящ. Г. Малеванский (*Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 1, 2). Монография Малеванского по сей день остается лучшим трудом по Оригену на русском языке. Отдельно триадологию, как важнейшее звено учения Оригена, иссле-

довал Ф. Елеонский (*Елеонский Ф.* Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого и об отношении их к Отцу. СПб., 1879), однако его работа отличается большой некритичностью и явным желанием оправдать все отступления Оригена от ортодоксии как незначительные.

Настоящим достижением в отечественной науке явилась работа выдающегося русского ученого Василия Васильевича Болотова «Учение Оригена о Святой Троице» (переизд.: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999), которая была защищена им как магистерская диссертация по богословию в 1879 г. Болотов находит гетеродоксальность в идеях Оригена, но не сводит ее к одним только эллинским влияниям. Ее причина коренится в особенностях духовного учения оригенизма: в том числе антропологии, концепции богопознания и т. п. Ориген был субординационистом из философских соображений, но не только. Бог Сын подчинен Богу Отцу в его системе не как Ум Единому, а скорее как Слово — произносящей Его Личности. Этим достигается, как кажется Оригену, возможность некоего понимания Божества, которую он искал. Однако искажения Оригена, хотя не были последовательно проведены им, дорого стоили школьному богословию впоследствии. Наряду с этим, Болотов признает его огромные исторические заслуги. Труд в целом характеризуется выдержанностью и научной беспристрастностью.

Фундаментальные труды по иудео-александрийскому синкретизму

В этот период начинается усиленная разработка темы иудео-александринизма. Здесь так же впереди шла французская школа. Начало фундаментальным исследованиям в этой области положил аббат Жозеф Бие «Историческим и критическим исследованием об иудейской школе Александрии» (*Biet J.* Essai historique et critique sur l'École juive d'Alexandrie. Paris, 1854). Жозеф Бие исследовал прежде всего школы иудейской диаспоры в Египте. Наиболее ценными в его труде являются выводы о последующем мировоззренческом влиянии иудейской Александрийской школы, оказавшемся, как выяснилось, весьма избирательным: «Иудейская школа в Александрии, кажется, не имела никакого влияния ни на язычников, ни на иудеев Иерусалима, которые избежали заблуждений Филона и его единоверцев, осевших на берегах Нила; но она оставила следы в сочинениях отцов первых веков Египетской Церкви, особенно в сочинениях Климента и Оригена»[18].

[18] *Biet J.* Essai historique et critique sur l'École juive d'Alexandrie. Paris, 1854. P. 343.

С этими выводами спустя почти полвека согласится другой исследователь иудейского александринизма — Анри Буа, написавший «Исследование о происхождении иудео-александрийской философии» (*Bois H.* Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine. Paris, 1890). Однако в центре его внимания окажутся уже «неопровержимые следы иудео-эллинистического синкретизма на почве философии»[19]. Для Буа существенно понятие «иудео-александрийской философии»: «Это философия александрийских иудеев, или скорее... философия иудеев-эллинистов, более или менее находившихся под влиянием греческой философии и рассеянных почти повсюду — в Палестине, в Диаспоре, особенно в Египте...»[20]. Автор подробно исследует влияние «иудео-александрийских способов ви́дения» мира на богословие александрийских христиан — как в формировании общего миропредставления, так и конкретно в области логологии.

Филон Александрийский: компаративное изучение его трудов

В последней четверти XIX в. вновь появляются немецкие труды с филологическим уклоном о Филоне. Это, прежде всего, исследование Зигфрида (*Siegfried C.* Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970), имевшее своей темой экзегезу. Подход автора к трудам Филона нетривиален: он стремится раскрыть не столько философский уклон экзегезы александрийца, сколько, наоборот, его связь с палестинской раввинистической традицией. Той же теме был посвящен вышедший четырьмя годами позже труд Риттера «Филон и галаха» (*Ritter.* Philo und die Halacha. 1879).

Наряду с работами, посвященными проблемам интерпретации Ветхого Завета, исследования чисто философского наследия Филона также не прекращались. Еще в 1888 г. появилась работа английского ученого Джеймса Друмонда, которая вскоре стала классической (*Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888). Друмонд, как и видно из названия книги, рассматривал Филона в качестве завершителя всей иудео-александрийской философии. Французская наука вскоре откликнулась в лице Эррио (*Herriot E.* Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. Paris, 1898). Этот ученый также считал Филона сла-

[19] *Bois H.* Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine. Paris, 1890. P. 3–4.
[20] Ibid. P. 3.

вой Александрийской школы, поскольку тот совершил «почти полный синтез греческой мысли и иудейской религии»[21].

Замечательный пример компаративного исследования представляет работа русского проф. М. Муретова (*Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885), который на материале трудов Филона, иудейской традиции начала новой эры и первых памятников христианской письменности доказывает независимость раннехристианской традиции учения о Логосе от концепции Филона Александрийского.

Классические исследования по александрийской культуре

Тем временем в процессе изучения Александрийской школы все больше внимания уделялось ее культурным предпосылкам. Исследование культуры и науки эллинистического периода достигло в XIX в. значительных успехов. Сформировалось представление об Александрии как столице эллинизма, особенно в литературной области. Крупнейшим трудом по литературе эллинистической эпохи стал труд Ф. Зюземиля «История греческой литературы в александрийский период» (*Susemihl F.* Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit. Leipzig, 1891–1892. Bd. 1, 2).

В обширных классических «Историях» Э. Гиббона (*Gibbon E.* The history of the decline and fall of the Roman Empire: In 6 vols. 1776–1788), И. Г. Дройзена (*Droysen I. H.* Geschichte Alexanders des Grossen. Hamburg, 1833; *Idem.* Geschichte des Hellenismus. Hamburg, 1836–1843. Bd. 1–2) и Т. Моммзена (*Mommsen Th.* Römische Geschichte. Berlin, 1854–1857. Bd. 1–3; Berlin, 1885. Bd. 5) Александрии традиционно уделялось почетное место. Ее описания, сделанные историками на основе многочисленных документов, являются образцовыми до сего дня. Интерес к Александрии был связан не только с ее ролью в «войнах эпигонов» и дальнейшем перераспределении политического влияния в Средиземноморье и на Ближнем Востоке, но еще и тем, что она представляла собой «мост» между старой и новой эрой, Афинами и Константинополем, в большей степени, чем Антиохия или даже Рим.

В дореволюционной России александрийская культура специально практически не изучалась. Только статья А. Доброклонского (*Доброклонский А.* Александрийская образованность как сфера, благоприятствовавшая происхождению христианской александрийской шко-

[21] *Herriot E.* Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. Paris, 1898. P. 1–2.

лы // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1880. № 17. Ч. 1), в целом носящая компилятивный характер, свидетельствует о том, что интерес к проблеме влияния александринизма на христианскую науку имел место.

Александрийское христианство

Христианская школа, хотя и не в виде философско-богословского института, в Александрии была ровесницей Церкви. Закономерности формирования этой школы как высшего учебного заведения можно понять только в перспективе развития всего александрийского и — шире — египетского христианства. Данной проблеме было посвящено не так много научных трудов, и ее полноценное изучение началось только в XX в. Основные сведения, однако, можно почерпнуть у Ф. В. Фаррара (в рус. пер.: *Фаррар Ф. В.* Первые дни христианства. 2-е изд. СПб., 1892). Замечательный церковный историк, Фаррар хорошо осознавал тот вклад, который сделала Александрийская школа на этапе обращения эллинства, и подчеркивал, что «подобно влиянию Сократа в греческой философии, влияние Оригена в истории Церкви является водоразделом для множества различных течений мысли». Раннее христианство Александрии рассматривалось также в работах А. де Зогэба «Александрийская Церковь» (*Zogheb A. de.* L'Église d'Alexandrie // Bulletin de l'Institut Égyptien. Le Caire, 1894) и Ж. Макэра «История Александрийской Церкви от св. Марка до наших дней» (*Macaire G.* Histoire de l'Église d'Alexandrie depuis saint Marc jusqu'à nos jours. Le Caire, 1894).

Философские школы в Александрии

Судьбы александрийского христианства и александрийской философии так тесно переплелись между собой, что начиная с II в. н. э. их развитие невозможно представить в полном отрыве друг от друга: даже учитель Плотина, Аммоний Саккас, был христианином или глубоко интересовался христианским Писанием. Некоторые важные идеи александрийской философии были выявлены уже классиками XIX в.: Целлером (*Zeller E.* Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4-e Aufl. 1876), Риттером, Хэтчем (переизд.: *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957) и др. В России о «философии александрийского периода», причем совершенно вне зависимости от катехумената, первым начал писать О. М. Новицкий (*Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4:

Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861). Его труд был оценен по достоинству только А. Ф. Лосевым [22].

Антиохийская школа: экзегеза и нравственная проповедь

Вопрос об интерпретации текста Священного Писания был основным в период становления всей патристики. Каким должен быть Богооткровенный текст? Сколько уровней смысла он может иметь? Наличие больше чем одного уровня признавалось очевидным, поскольку иначе оказывались потерянными для новой религиозной мысли, т. е. христианской, целые пласты ветхозаветных библейских повествований. Осмысления требовали слова Христа Спасителя: «Истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:18). В отличие от Александрийской, историческое значение Антиохийской школы, как писал в своей классической работе Х. Кин (*Kihn H.* Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet. Weissenburg, 1866), состоит в том, что она отстаивала «историю» как основу всякой «теории», в противовес платоническому идеализму александрийцев. Если Александрийская школа была и философской, и богословской, то Антиохийская — преимущественно экзегетической, как писал в конце века французский ученый Ф. де Баржо (*Barjeau Ph. de.* L'École exégétique d'Antioche. Paris, 1898).

Персоналии антиохийской мысли также возбуждали интерес ученых XIX в. Прежде всего это касается св. Иоанна Златоуста, которому Неандер посвятил одну из своих лучших работ (*Neander A.* Der heilige Johannes Chrysostomus. Berlin, 1858). Глубоким исследованием по этике Златоуста явился труд Э. Пюша (*Пюш Э.* Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени / Пер. с франц. А. А. Измайлова. СПб., 1897), в котором великий константинопольский архиепископ рассматривается как пастырь, боровшийся за изменение нравов не узкого круга лиц или нескольких общин, а целого народа.

Русская наука внесла достойный вклад в изучение Антиохийской школы. Известность будущему основателю русской библеистики Нового Завета Н. Н. Глубоковскому принесла его работа о жизни и творчестве бл. Феодорита Кирского (*Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890.

[22] «Замечательное исследование по истории античной философии»; Новицкий — «глубокий ценитель и тонкий аналитик античной философии, к тому же совершенно правильно увидавший специфику раннего эллинизма в теории абстрактной субъективности» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 5. С. 53–54).

Т. 1–2). Одновременно с этим появилось исследование П. Гурьева о Феодоре Мопсуэстийском (*Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890), в котором рассматриваются истоки гетеродоксальности одного из духовных предшественников несторианства.

Новоалександрийская школа в русской патрологии

Как мы надеемся показать в этой работе, святые отцы «золотого века патристики» воспринимали все богатство христианской культуры Александрии через призму антиохийского историзма. Благодаря этому даже те из них, на кого личность Оригена оказала кардинальное влияние (свв. Григорий Чудотворец, Григорий Нисский), не стали «оригенистами». Само александрийское богословие после изгнания Оригена вскоре отошло от многих философских элементов его учения. Начиная со св. Афанасия Великого мы можем говорить о Новоалександрийской школе, которую характеризует новизна метода и несвойственная старому александринизму догматическая определенность.

Литература по этой теме уже в XIX в. была необъятной, и мы далеко не претендуем на знание всех выдающихся трудов. Но вначале хочется отметить заслуги дореволюционных профессоров, чьи труды позволяют составить впечатление о многих важных аспектах деятельности новых александрийцев. Это, прежде всего, Е. Ловягин (*Ловягин Е.* О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850), который глубоко анализирует сущность арианской доктрины и сущность ее противостояния Православию. Затем, нужно указать на труд ученого монаха Кирилла (*Кирилл (Лопатин), иером.* Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице сравнительно с учением о том же предмете в три первые века. Казань, 1894), затрагивающий также учения Климента и Оригена. Прекрасным знанием первоисточников отличались работы архим. Агапита (*Агапит, архим.* Жизнь святого Григория Богослова, архиепископа Константинопольского, и его пастырская деятельность. СПб., 1869), Д. Тихомирова (*Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1866) и В. И. Несмелова (*Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского: Репринт. изд. Казань, 1887; СПб., 2000), впервые в русской науке реконструирующего целостную систему наиболее философски ориентированного из каппадокийских отцов.

Зарубежные источники, которые мы использовали в этом разделе, в основном относятся к XX в. Но из последней трети XIX в. нельзя не упомянуть работу Вейсса «Великие каппадокийцы Василий, Григорий Назианзин и Григорий Нисский как экзегеты» (*Weiss H.* Die

Grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Braunsberg, 1872), в которой рассматривается применение тремя великими богословами методов буквальной, этической, философской и богословской интерпретации Священного Писания.

Углубленное изучение александрийской мысли в первой половине XX века

История Александрийской школы как философско-богословской традиции

В начале XX в. исследования обобщающего характера становятся более критическими. Известный английский теолог Чарльз Бигг в своих трудах с уверенностью говорил не только о философских, но и о гностических истоках учений Климента и Оригена (*Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909; *Idem.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1913). Эту тенденцию продолжил развивать один из главных представителей «исторической школы» Вильгельм Буссе, написавший труд «Иудейско-христианская школьная организация в Александрии и Риме» (*Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915), одна часть которого посвящена Филону, а другая — Клименту. Целью Буссе было установить преемственность александрийской школьной традиции посредством тонкого текстологического анализа.

Углублению представлений о христианской Александрийской школе весьма способствовали концептуальные статьи А. де ла Барра (*Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824) и Г. Леклерка (*Leclercq H.* L'École catéchétique d'Alexandrie // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie / Éd. par F. Cabrol. Paris, 1907. T. 1. Col. 1167–1175).

А. де ла Барр причиной возникновения христианской школы в Александрии считает «реакцию против гностицизма»[23]. Но, утверждает французский автор, задача христианских катехетов не сводилась к отрицанию всех прежних достижений философии — свою цель они видели в том, чтобы исповедуемую ими сверхъестественную истину сблизить с истинами рациональными, выстраивая, таким образом, новый, не-гностический синтез. «Александрийцы, конечно, разделяли склонности своей научной среды: они стремились в конце концов к энциклопедическому знанию; в центре этого знания им виделась христи-

[23] *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Div. I, III.

анская вера. Но у них были еще только смутные общие планы, и они сформулировали о методе лишь весьма общие принципы... Совсем не нужно приписывать им систематические и законченные взгляды вместе с наличием богословского метода, но только констатировать и определить некую связь, которую они желают установить между человеческими и божественными науками»[24].

Обратимся теперь к историко-философской статье Г. Леклерка. Мощь образовательного процесса в Александрийской школе не находится в прямом фокусе рассмотрения автора — ввиду предельной очевидности этого факта. Леклерк постепенно раскрывает педагогическую сторону жизни школы в ее важных проявлениях в ходе развития катехумената. В течение II в. здесь «установилось нечто вроде педагогической традиции»[25], причем методы преподавания Пантена, Климента и Оригена не были идентичны, а имели свои особенности, нюансы. В центре внимания Леклерка оказывается философическая оригинальность каждого из дидаскалов.

Во второй четверти XX в. был поднят вопрос о необходимости дифференцировать между школой оглашения (катехуменат), существовавшей с I в. н. э., и философско-богословской традицией II–III вв. н. э., начало которой связывается с именем Пантена. Эту тему впервые представил Гюстав Барди в ныне уже классической статье «Об истоках Александрийской школы» (*Bardy G.* Aux origines de l'école d'Alexandrie // Recherches des sciences religieuses. Paris, 1937. T. 27). Барди задается вопросом: уместно ли представлять Александрийскую школу «как систематически организованный институт... который... в любое время остается равен себе»?[26] Нет, отвечает ученый на свой вопрос: ни Пантен, ни Климент не возглавляли Александрийскую катехетическую школу «в порядке постоянной преемственности»[27] — тем более не наследовал этим двум выдающимся учителям Ориген. Иными словами, точка зрения Евсевия Кесарийского на Александрийскую школу как на некий духовно-образовательный христианский институт, как на «систематическую вереницу преемств»[28], для Барди неприемлема.

---

[24] *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Div. V. II.

[25] *Leclercq H.* L'École catéchétique d'Alexandrie // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie / Éd. par F. Cabrol. Paris, 1907. T. 1. Col. 1167.

[26] *Bardy G.* Aux origines de l'école d'Alexandrie // Recherches des sciences religieuses. Paris, 1937. T. 27. P. 65.

[27] Ibid.

[28] Ibid. P. 77–79.

Климент Александрийский: этика, христология, философия и гнозис

Климент Александрийский в начале XX в. все больше привлекает внимание ученых, особенно в связи с либеральными тенденциями в протестантской теологии. То, что раньше ставилось в вину Клименту — заимствования из античной философии, — теперь обернулось большим достоинством его учения. Кроме того, Климент начинает восприниматься как первый христианский систематик, прежде всего в области этики. Об этом в самом начале века писал Эрнести, в своей добросовестной работе излагая главные положения христианской нравственности по трудам Климента (*Ernesti K.* Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder Die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Paderborn, 1900). Одновременно с Эрнести опубликовал свою работу русский ученый Д. Миртов (*Миртов Д.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900). В этом труде особое внимание уделялось концепции гнозиса и гностика в александрийском христианстве. Об актуальности в то время этических проблем говорит появление три года спустя работ Кэптина «Мораль Климента Александрийского» (*Captaine W.* Die Moral des Klemens von Alexandrien. 1903) и Вагнера «Христианин и мир по учению Климента Александрийского» (*Wagner W.* Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien. Göttingen, 1903). Особняком в литературе того времени стоит исследование, в котором рассматривалось восприятие Климентом египетской культуры и аргументировалась возможность использования некоторых фрагментов его «*Стромат*» в египтологии (*Deiber A.* Clément d'Alexandrie et l'Égypte // Mémoires de l'Institut Français d'archéologie orientale de Caire. Caire, 1904. T. 2). Для нас эта книга замечательна тем, что в ней так или иначе затрагивается религиозно-философский символизм Климента, который прежде почти не замечался даже лучшими его исследователями.

В 1906 г. вышло второе издание книги Эжена де Фэя «Климент Александрийский. Исследование о связях христианства и греческой философии во II веке» (*Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906). Это серьезная обобщающая работа, впервые вышедшая в 1898 г., но по значению для XX в. мы относим ее к данному периоду. Труды александрийского дидаскала рассматриваются де Фэем в трех основных аспектах: литературном, историческом и догматическом. Однако в поисках философских заимствований Климента автор нередко упускает религиозное содержание его системы, которое в свою очередь сильно

влияло на его философию. Два года спустя немецкая наука откликнулась довольно тяжеловесной университетской работой «Эклектические воззрения Климента Александрийского и его зависимость от греческой философии» (*Daskalakis M. T.* Die eklektischen Anschauungen des Klemens von Alexandrien und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie. Leipzig, 1908). Однако открытия в области зависимости в это время уже перестают быть существенными. На первый план выступает вопрос о том, что было оригинальным в учении александрийцев.

С начала Первой мировой войны обобщающие труды по Клименту следуют один за другим, возглавляемые двухтомной работой английского ученого Толлинтона (*Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1, 2). По сей день эта работа остается непревзойденной, если говорить об охвате материала и тематической широте. Однако в ней не хватает глубокой проработки специальных вопросов, как то: герменевтика Климента, философская функция Логоса в его системе, учение о Воплощении, эзотеризм и гностическая традиция и т. п. У Толлинтона все учение дидаскала получается очень гладким, и неслучайно его миросозерцание называется «христианским либерализмом». Большое внимание автор уделяет этической проблематике, которая до него была уже подробно разработана.

Более острым анализом отличается исследование полемической и философской деятельности Климента в работе Дюперрона (*Hebert-Duperron V.* Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie. Paris, 1923). Как и предшествующие авторы трудов, в названии которых встречается слово «полемика», Дюперрон писал на злобу дня, оттеняя ту борьбу ценностей на закате античного мира, которая в 1920-е гг. была весьма актуальна для ученых, посвящавших свои силы истории христианства. Свой вклад в развитие французской школы изучения Климента внес на данном этапе и Г. Барди (*Bardy G.* Clément d'Alexandrie. Paris, 1926). Целью Барди было представить читателю нравственный облик Климента[29], скрывающийся за его плохо систематизированными, но философски и духовно богатыми сочинениями. Это нравственный облик высокообразованного христианина II в., и он может служить примером для образованных христиан нашего времени — таков главный смысл работы.

Почти двадцать лет спустя выходят в свет труды представителя следующего поколения французской науки, Клода Мондезера (*Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir

[29] *Bardy G.* Clément d'Alexandrie. Paris, 1926. P. 35.

de l'Écriture. Paris, 1944; *Idem.* Essai sur Clément d'Alexandrie. Paris, 1945). Этот автор стал настоящим классиком климентоведения уже при жизни, а современные разработки данного раздела истории европейской мысли можно смело считать развитием его наследия. Мондезер тонко вскрывает мистическую составляющую идей Климента, разводя их философское и богословское содержание, но в то же время подавая все вместе в гармоничном единстве. Проблемы ортодоксальности и гетеродоксальности им также внимательно исследуются. В центре внимания Мондезера находятся, главным образом, экзегетика и историософия Климента. Довольно слабо разработанными остаются, однако, догматические аспекты: триадология, сотериология, хамартиология и пр. В русле того же движения, что и труды Мондезера, находится работа Камло «Вера и гнозис. Введение в изучение мистического познания у Климента Александрийского» (*Camelot P.* Foi et Gnose. Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1945). Можно проследить явную тенденцию: от нравственной проблематики ученые послевоенного времени переходят к мистической. Это видно даже из работы Кватембера о христианском образе жизни, в которой также рассматриваются, главным образом, проблемы высшей герменевтики и духовного опыта (*Quatember F.* Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus. Wien, 1946).

Ориген: экзегеза, философия, богословие

XX в. стал временем настоящего расцвета оригеновских штудий. Череду блестящих работ начинает глубокий концептуальный труд американского ученого Файрвэзера «Ориген и греческое патристическое богословие» (*Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901), изданный в серии «Творцы мировых эпох». Для Файрвэзера имеет особенное значение тот факт, что основанием системы Оригена была его экзегеза[30], однако он еще склонен преувеличивать меру эклектизма в этой системе. При чтении этой работы следует обратить внимание на сопоставление Оригена с Данте (особенно гл. VIII, § V), которое много занимает автора. Экзегеза Оригена, между прочим, не остается совершенно вне критики. «Возможно, самым серьезным упущением в позиции Оригена... — писал Файрвэзер, — является то, что он не принимает во внимание закон исторического развития Божественного Откровения. С его точки зрения, Моисей и пророки обладали столь же глубоким видением отношений Божественных Ипостасей, как и апостолы, и он мог бы найти обето-

[30] *Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. P. 65.

вания Воскресения в Книге Бытия не менее легко, чем в Посланиях Павла»[31]. Последствия этого проявляются как в излишней аллегоризации Ветхого Завета, так и в соответствующем искажении Нового.

В европейской науке Ориген, как и Климент, поначалу рассматривался в качестве гениального эклектика, целью которого было только совместить эллинизм и христианство. Большую известность завоевали трехтомная работа Э. де Фэя, написанная в духе скептического либерального протестантизма, «Ориген. Его жизнь, труды, мысль» (*Faye E. de.* Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris, 1923–1928. Vol. 1–3), и монография немецкого исследователя Халя Коха (*Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932). В обоих исследованиях утверждалась безусловная зависимость Оригена от философии, но если де Фэй подчеркивал, наряду с этим, только его личное благочестие, то Кох пытался обосновать понятие «христианского платонизма» как особого рода экспроприации концепций Платона александрийским религиозным мыслителем. Влияние среднего платонизма и филонизма в этих трудах недооценивалось.

В 1930-х гг. французский ученый Рене Кадью, автор глубоких исследований, посвященных специально александрийской философии, — «Введение в систему Оригена» (*Cadiou R.* Introduction au système d'Origène. Paris, 1932) и «Юность Оригена (История Александрийской школы в начале III века)» (*Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-ème siècle. Paris, 1934), — убедительно реконструировал исторический контекст, в котором рождались идеи, легшие в основу воззрений александрийского дидаскала. Со стороны александрийцев, согласно Кадью, с самого начала наблюдается положительное отношение к эллинизму. Такой примирительный подход наложил отпечаток на всю александрийскую образованность. В философии Дидаскалиона, полагает Кадью, «казалось, примирялись Библия и классическая Античность, Евангелие святого Иоанна и Платон»; впору было вести речь о «совместных исследованиях»[32].

Александрийская школа предстает читателю как «основной источник символизма, успеху которого нет равного в истории письменности»[33]. При этом существеннее всего то, что, «несмотря на уступки, которые делали александрийцы эллинскому вкусу, должно признать

---

[31] *Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. P. 82.

[32] *Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-ème siècle. Paris, 1934. P. 228.

[33] Ibid. P. 42.

их аллегории иной вещью, нежели дорогой, направленной к секуляризации Библии»[34]. «Александрийский символизм... — убежден Кадью, — принадлежит, несомненно, к христианству. Греки комментировали *мифы*, цель которых, думали они, состояла в том, чтобы утаить священное безмолвие как бы под вуалью или под маской неизбежной лжи. Христианам же была близка *притча*, которая умела коснуться одновременно простецов и ученых»[35].

Кадью предвосхитил тот мощный поворот в изучении Оригена, который произошел во второй половине XX в. и связан с именем кардинала Анри де Любака и его учеников. Однако прямым предшественником данного направления стал немецкий исследователь Вальтер Фёлькер, который в своем труде «Идеал совершенства у Оригена» (*Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931) проанализировал основные аспекты духовности великого александрийца. Затрагивая понятие тайны, Фёлькер замечает, что для гностика, в представлении Оригена, не остается никаких тайн[36]. Совершенство есть совершенное соединение с Логосом, однако без смешения сущностей. Такое учение открывало пространство для мистических переживаний, а не только интеллектуального восхождения. Одно за другим появлялись исследования по мистике Оригена: его рассматривали как «теоретика богословского метода» (*Bonnefoy J. Fr.* Origène, théoricien de la méthode théologique / Mélanges offerts au R. P. Cavallera. Bibliothèque de l'Institut Catholique de Toulouse, 1948), который разрабатывал подробно мистику Логоса или мистику Иисуса (*Bertrand F.* Mystique de Jésus chez Origène. Paris, 1951). Мало замеченной в свое время, но оцененной впоследствии оказалась работа немецкого пастора Алоиза Лиске «Богословие мистики Логоса у Оригена» (*Lieske A.* Die Theologie der Logosmystik bei Origenes // Münsterliche Beitrage zur Theologie. 1938), в которой предвосхищается главный акцент, сделанный на логологии в интерпретации Оригена учеными второй половины XX в.

Эллинистическая образованность и литература в Александрии

В области истории культуры в первой половине XX в. обращалось преимущественное внимание на развитие эллинистической образованности в Александрии. Об этом писал в своем обобщающем труде Г. Раушен (*Rauschen G.* Das

[34] *Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-ème siècle. Paris, 1934. P. 51.

[35] Ibid. P. 52–53.

[36] *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931. S. 91.

griechisch-römische Schulwesen zur Zeit der ausgehenden Heidentums. Bonn, 1901). «Александрийской школе» как христианскому образовательному институту посвятил главу своей книги П. Монро (в рус. пер.: *Монро П.* История педагогики. М., 1911. Т. 1). В 1920-х гг. появляются одно за другим культурологические исследования Э. Бреччиа (*Breccia E.* Alexandria ad Aegyptum. Milano, 1922) и Э. Бевена (*Beven E.* History of Egypt. Oxford, 1927), в которых освещены достижения Птолемеевского периода истории Александрии.

На новом уровне было разработано понятие «александрийская поэзия» (см.: *Wilamowitz-Moellendorf U. von.* Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos. Berlin, 1924. Bd. 1–2; *Legrand Ph. E.* La poésie Alexandrine. Paris, 1924), включающее в себя творчество таких авторов, как Каллимах, Феокрит, Аполлоний Родосский, Леонид Тарентский и др. Исследователи отмечали, что александрийская поэзия глубоко повлияла на римскую поэзию и стала прямой предшественницей византийской.

Исследование восточных влияний

В некоторых статьях об александринизме поднимались вопросы, по тем или иным причинам не составившие темы отдельного крупного исследования. Часто это были вопросы религиоведческого характера: например, взаимоотношение индийской религиозной мысли и конкретно буддизма с идеями Александрийской школы (*Anwander A.* Die alexandrinische Katechetenschule und Indien // Theol. Quart. 1927. № 108. S. 317–331; 1928. № 109. S. 257–284; *Lubac H. de.* Textes alexandrins et bouddhiques // Recherches de science religieuse. Paris, 1937. T. 27. P. 336–351); влияние мистерий на иудео-александрийскую философию (*Cerfaux L.* Influence des Mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon // Le Muséon. 1924. № 37. P. 29–88).

Александрийское христианство, эллинизм и гностицизм

Интерес к александрийскому христианству развивался преимущественно в кругах протестантской исторической школы, так как в церковном устройстве Египта, засвидетельствованном для первых двух веков новой эры, видели доказательство постепенности формирования иерархического строя вообще и «монархического» епископата в особенности. В первой половине XX в. на основании этого материала проводилось исследование «истории догматов», прежде всего связанное с именем тюбингенца Адольфа фон Гарнака. В своем «Учебнике по истории догматов» (*Harnack A. von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Berlin, 1909–1910. Bd. 1) этот протестантский теолог рассматривал гностицизм как эллинизацию христи-

анства, в русле которой развивалась и христианская Александрийская школа. Из этого течения он исключал одного Маркиона, представляя его истинным наследником св. апостола Павла.

Идеи тюбингенцев использовались некоторыми деятелями реформистского толка при решении церковных вопросов, в том числе и в России. В 1922 г., когда на Украине возник так называемый «Липковский раскол», апологеты автокефалии между прочим ссылались на опыт «Великой Александрийской Церкви», которая до III в. якобы управлялась коллегией епископов-пресвитеров. Для разоблачения этой канонической фальсификации архиеп. Лоллий (Юрьевский) провел обширное исследование о древнейших епископах Египта, опубликованное в Харькове в журнальном варианте в 1926 г. и переизданное под названием «Александрия и Египет» в Санкт-Петербурге в 2001 г. Архиеп. Лоллий глубоко изучил александрийскую христианскую культуру, и его труд стал самостоятельным словом русской науки в данной области. Архиеп. Лоллий отстаивал значимость иерархии, как стержневого компонента апостольской традиции, что существенно также в аспекте «истории догматов».

В дальнейшем представитель опять же тюбингенской школы В. Бауэр, автор книги «Правоверие и ересь в древнейшем христианстве» (*Bauer W.* Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934), выдвинул теорию, согласно которой христианский гностицизм в Александрии предшествовал христианской ортодоксии. Выводы Бауэра были практически полностью отвергнуты в XX в., особенно после открытий 1945 г. в Наг-Хаммади, которые позволили точнее реконструировать генезис самого гностицизма.

Александрийское богословие

Таким образом, александрийское богословие в целом все больше становилось предметом полемики. Обобщающих трудов по данному предмету, за его обширностью и многогранностью, до сих пор не существует. Но каждый исследователь патристической мысли стремился определить место Александрийской школы в развитии догматического вероучения. Мы можем судить о том образе христианской Александрии, который сложился в западной патрологической науке начала XX в., по «Патрологиям» О. Барденхевера (*Bardenhewer O.* Patrology. The Lives and Works of the Fathers of the Church. Freiburg im Breisgau, 1908) и Г. Раушена (*Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg in Breisgau, 1906).

Из русских источников, кроме упоминавшихся трудов Н. И. Сагарды, важными источниками для изучения христианского богословского

александринизма являются работы А. Спасского (*Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914), А. П. Лебедева (переизд.: *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 2004) — о влиянии Александрийской и Антиохийской школ на догматические движения периода первых четырех Вселенских Соборов, — и Л. П. Карсавина (переизд.: *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учители Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994). Учение александрийских богословов о благодати глубоко и многосторонне освещено в работе дореволюционного проф. А. Катанского (*Катанский А.* Учение о благодати Божией // Христианское чтение. СПб., 1900. Т. 210).

Александрийская герменевтика и экзегетика

Как мы уже отмечали, в XX в. интерес к герменевтике сильно возрос. Причем исследовалась не только христианская экзегеза, но и языческая интерпретация древнегреческих мифов. Такую работу о развитии аллегорического метода в греческой философской традиции провел еще в начале века А. Б. Херсман (*Hersman A. B.* Studies in Greek Allegoric Interpretation. Chicago, 1906). Введение аллегорезы рассматривалось как средство спасения мифологии от окончательной гибели, которая грозила ей в результате развития философии, науки и знакомства греков с другими народами ойкумены.

Замечательный контраст исследованиям языческой аллегорезы составляли работы по христианской герменевтике. В эпоху ее развития вера была как никогда крепка, и упадком доверия к буквальному смыслу текста не объяснить возникновение аллегорических толкований. Причина лежала глубже — в борьбе ортодоксии с еретическими учениями, в потребности глубже уяснить содержание библейской веры и достичь богопознания через внимание священному тексту. Эти проблемы одним из первых поднял норвежский ученый Эйнар Молланд в глубоком исследовании под названием «Концепция Евангелия в александрийской теологии» (*Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938). Молланд начал разрабатывать понятия «тайна» и «вечное Евангелие» в трудах Климента и Оригена и во многом опередил французскую католическую школу. В то же время повысился интерес к аллегорической интерпретации Библии в дохристианские времена, не только у Филона, но и у раввинов. Появляются «Древнеиудейская аллегористика» И. Хайнеманна (*Heinemann F.* Altjüdische Allegoristik. Breslau, 1936) и труд Ж. Бонсирвана «Экзегеза патристическая и раввинистическая» (*Bonsirven J.* Exégèse patristique et rabbinique. Paris, 1939).

Традиционно слабо развивались герменевтические науки в России до середины XX в. Перед революцией классическим оставался учебник П. Савваитова (*Савваитов П.* Библейская герменевтика, или Толковательное богословие. СПб., 1844), который так и не был ни переиздан, ни усовершенствован; практически единственным пособием по истории александрийской и вообще патристической экзегезы был тоже учебник П. Соколова (*Соколов П.* История Ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886). Только ученик Э. Гуссерля Г. Г. Шпет пытался оживить у нас течение герменевтической мысли, однако его труды не успели произвести широкого резонанса. Шпет один из немногих проницательно усматривал истоки александрийского аллегорического метода в аналогической интерпретации Аристарха Самофракийского[37]. Сегодня некоторые из его очерков по герменевтике являются доступными (*Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005). Но Шпет, к сожалению, мало исследовал александрийский и антиохийский методы интерпретации, концентрируя свое внимание на развитии современной науки о понимании начиная со Шлейермахера.

Библейская притча в александрийской традиции

Важную проблему герменевтики и экзегетики представляет интерпретация притчи — один из самых существенных разделов александрийской мысли. Литература по теме «притча» обширна и как правило посвящена генезису «новозаветной теологии»; в ней редко затрагиваются проблемы александринизма. В Библии притча (*mashal*) представляет собой историю, буквальный смысл которой служит для уяснения действительности, связанной с ее содержанием лишь отношениями подобия. Таким образом, притча является наглядным объяснением через подобие каких-то сложных для восприятия истин. Считается, что в экзегетике александрийских иудеев — особенно Филона — притча отсутствовала как жанр (*Smith B. T. D.* The Parables of the Synoptic Gospels. Cambridge, 1937. P. 15), будучи достоянием исключительно палестинского иудаизма.

Теорию радикальной несовместимости притчи с аллегорией выдвинул еще в последней четверти XIX в. немецкий ученый А. Юлихер (*Jülicher A.* Die Gleichnisreden Jesu. 1886). По мнению Юлихера, притча есть рассказ-подобие (die Gleichnisrede), в котором излагается ситуация, параллельная приточному нарративу, но не столь понятная при прямом изложении. Таким образом, притча не требует «ключа» для

[37] *Кузнецов В. Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. С. 14.

интерпретации, так как сам говорящий разъясняет ее, начиная с уведомления, *о чем* притча. Конечно, не все притчи Христа подпадают под эту характеристику, но это говорит, как считает последователь Юлихера Б. Смит, лишь о том, что не все они в своем нынешнем виде принадлежат историческому Иисусу.

При таком решении вопроса теряли свой вес контраргументы П. Фибига (*Fiebig P.* Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen, 1904), который в споре с Юлихером настаивал на том, что развести притчу и аллегорию в новозаветной и еврейской литературе начала новой эры практически невозможно, поскольку в притчу почти всегда вплетаются элементы аллегории. Как указывал Смит, в синоптических Евангелиях (главным образом в Евангелии от Луки) можно найти «чистые» притчи, совершенно свободные от аллегоризма. Но эта мысль, наряду с идеей, что весь аллегоризм привнесен в «речения Иисуса» позднейшими разработчиками, содержит еще и ясное признание того, что вообще в Евангелии *есть* аллегория как жанр, и она чаще всего принимает форму притчи. Этот факт может способствовать выяснению причин, по которым не только Александрийская школа, но и оппонировавшая ей в методологическом плане Антиохийская школа широко использовала правила иносказания (включая их в понятие «*теории*») в экзегезе Библии.

Филон Александрийский: экзегеза, платонизм, мистицизм

Рубеж XX в. был ознаменован выходом в свет капитального труда кн. С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории», который был издан в Москве в 1900 г. Для Трубецкого «учение Филона представляет громадный интерес по своему влиянию на последующее развитие религиозной и философской мысли, — влиянию, которое продолжает сказываться в известной степени и до наших дней» (цит. по изд.: М., 2000. С. 111), как необходимое звено, соединяющее древнегреческие теории Логоса (космического и Божественного Разума) с христианским учением о Боге Слове.

В XX в. исследования по иудео-александрийской школе окончательно уступают место научным трудам, посвященным персонально Филону Александрийскому. Он интересует авторов прежде всего как предшественник христианской экзегезы (*Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908; *Stein E.* Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria. Giessen, 1929), но важными оказываются также собственно философские аспекты его творчества. Ф. Биллингс (*Billings Th. H.* The Platonism of Philo Judaeus. Chicago, 1919) на основе

сличения текстов Филона и Платона оживляет в памяти современников тот факт, что миросозерцание Филона было преимущественно платоническим. Вообще же большинство исследователей этого периода приходят к осознанию того, что экзегеза Филона есть лишь способ формирования его философии и мистического богословия.

На значение мистики особенное внимание обратил Й. Пашер в труде под названием «Царский путь» (*Pascher J.* Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria. 1931). Основная направленность Филона — к богопознанию и перерождению человека. Идеи Пашера во многом развивал Эрвин Гудэнаф, написавший глубокое исследование «Свет [постигается] светом: мистическое благовестие эллинистического иудаизма» (*Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969). Гудэнаф пытался реконструировать генетические связи употребляемых Филоном в его экзегезе символов не только с философией греков, но и с религиозной мыслью персов. Кроме того, он посвятил отдельный труд политическим воззрениям Филона (*Goodenough E. R.* The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory. New Haven, 1938; Rpt. 1967).

Но самым фундаментальным исследованием по Филону стал двухтомный труд Гарри Острина Вольфсона, который со времени опубликования в 1947 г. до сих пор вызывает споры (*Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1, 2). Американский еврейский ученый рассматривал Филона в качестве источника средневековой иудейской, христианской и мусульманской философской мысли. С этой точки зрения александрийский мыслитель дал на философском уровне первое систематическое обоснование библейского монотеизма, которое не претерпело существенных изменений на всем протяжении Средневековья вплоть до Спинозы, и основные принципы которого, согласно Вольфсону, показали ныне свою жизнеспособность в неотомизме.

Антиохийская школа и ее христология

Антиохийская школа в рассматриваемый период продолжала оставаться в тени Александрийской, как можно видеть по статье В. Эрмони (*Ermoni V.* Antioche (École théologique d') // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 1435–1439). Собственный смысл антиохийской экзегезы, ее глубокая мистика и проникновенное богословие в этой статье, которая в целом довольно объективна и информативна, чувствуются слабо. Антиохийство предстает как «мощное движение, которое, собираясь стать в оппозицию Александрии, под-

няло ученые и долгие споры... Эта школа испытывала сильную потребность в научности; она попыталась проникнуть в понимание догмата только возможностями разума, и таким образом положила начало рациональному объяснению догматов»[38]. Для Эрмони Антиохийскую школу представляют прежде всего Диодор Тарсский и Феодор Мопсуэстийский. Эти учители в первой половине XX в. вызывали интерес как в России (*Фетисов Н.* Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915), так и за рубежом (*Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste // Studi e Testi. 1948. № 141. P. 70 ff.), однако трудно назвать работу, в которой была бы рассмотрена сирийская христианская традиция в целом — с точки зрения философско-богословских идей.

Только два труда, из известных нам, могут претендовать на статус обобщающих: «Исследование о св. Лукиане Антиохийском и его школе» Г. Барди (*Bardy G.* Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école // Étude de Théologie Historique. Paris, 1935) и книга Селлерса «Две античные христологии. Исследование христологической мысли школ Александрии и Антиохии в ранней истории христианского вероучения» (*Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940). Основная идея Селлерса состоит в том, что между двумя школами не было непреодолимых противоречий, а было непонимание в области терминологии. Развитие учения о Богочеловеке до Халкидона интерпретируется как диалектическое взаимодействие двух богословских школ. Английский ученый не видит серьезных разногласий между Несторием и св. Кириллом Александрийским, Диоскором и бл. Феодоритом Кирским. Обе партии желали соблюсти Бога и человека в единой личности Христа, для чего шли на уступки местным философско-богословским традициям. От различия этих традиций берут начало конфликты между школами, которые привели к столь печальным последствиям в истории Церкви.

Великие мыслители Новоалександрийской школы

Изучение нового александринизма в XX в. для нас открывают книга свящ. А. Дружинина «Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского» (Казань, 1900) и подготовленный им перевод сохранившихся творений св. Дионисия Великого, выполненный на высоком научном уровне в соот-

[38] *Ermoni V.* Antioche (École théologique d') // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 1439.

ветствии с лучшими образцами патрологических исследований того времени.

Не менее глубокий и основательный труд по жизни и учению св. Кирилла Александрийского был написан свящ. Тимофеем Лященко (*Лященко Т., свящ.* Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913). В нем анализируется культурный фон эпохи, рассматриваются взаимоотношения Александрийской и Антиохийской школ, подробно излагаются пункты несогласия св. Кирилла и его оппонентов. Догматические труды святителя представляют собой, по мнению Лященко, «апологию не только веры, но и ревности по вере»[39], т. е. строгой принципиальности в вопросах вероучения.

Из зарубежных источников нужно указать на труд Э. Вейгля, посвященный христологии св. Афанасия Александрийского (*Weigl E.* Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius. 1914), и Э. Флери об отношении св. Григория Богослова к нравам и миросозерцанию его времени (*Fleury E.* Hellénisme et Christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps. Paris, 1930).

Преподобный Максим Исповедник в истории патристики

То величественное здание христианской мысли, которое содержало в себе и богословские, и философские идеи, и основа которого была заложена в Александрии, достигает своей завершенности лишь в VII в., когда можно говорить об окончательно сформировавшемся византийском богословии. Это связано с именем преп. Максима Исповедника, который произвел окончательное воцерковление александринизма и ревизию всех его сомнительных аспектов, как мы надеемся показать в заключении нашей работы, представляющем собой фактически самостоятельный параграф-эпилог.

В 1915 г. в Киеве был опубликован труд талантливого русского патролога С. Л. Епифановича «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие», который положил начало глубокому изучению творчества преп. Максима. Изданные Епифановичем в 1917 г. «Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника» до сих пор цитируются как авторитетный источник за рубежом. Творения этого святого отца представляют собой итог формирования патристики. «Строго церковная позиция в отношении к оригенизму и монофизитству, этим отрицательным факторам в образовании его

[39] *Лященко Т., свящ.* Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. С. 27.

воззрений, является характерной для него как византийского богослова после-юстиниановой эпохи. По многим вопросам антропологии (включая и эсхатологию) преп. Максим выступает с взглядами, ясно указывающими в нем богослова, оставившего уже позади стадию оригенистических споров и твердо знающего пути правильного разрешения этих вопросов в духе православного учения, как оно было выражено на V Вселенском Соборе, и в противоположность заблуждениям Оригена»[40]. Вместе с тем, к «положительным факторам» становления миросозерцания преп. Максима Епифанович относит также влияние Александрии: прежде всего св. Афанасия Великого и его учеников, каппадокийцев. Особое значение придается текстам св. Дионисия Ареопагита, которые комментировал преп. Максим Исповедник. Все это, по мысли ученого, составило ядро патристической мысли, вокруг которого концентрировались богословские идеи XIV в., связанные с аскетическим термином «исихия» (молчание).

Дифференцированный характер исследований по Александрийской школе во второй половине XX века

Современный взгляд на историю Александрийской школы

После середины XX в. становится заметно, что обобщающие исследования по истории александрийского катехумената иссякают. Мы можем назвать только две интересные статьи: К. Шольтена (*Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 16–37) и ван ден Хук (*Hoek A. van den.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 59–87).

Шольтен выступает против крайнего ревизионизма в отношении свидетельств отца церковной истории, Евсевия Кесарийского, который является главным нашим источником по истории Александрийской школы II–III вв. Он оспаривает мнение Г. Барди о том, что не было преемственности дидаскалов, и выдвигает новую версию: «Название „катехетическая школа" следует отвергнуть как затрудняющее понимание. Александрийское учреждение было не организацией для подготовки собирающихся принять крещение, а высшей богословской школой местной Церкви. Так и следует в будущем именовать его. В центре

[40] *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 50–51.

стояло изучение Священного Писания, с течением времени организованное по твердым правилам, при вспомогательном использовании пропедевтических наук квадривиума и философии»[41].

Современная исследовательница А. ван ден Хук подчеркивает влияние Филона и его традиции на становление этой школы. Она также склонна больше доверять Евсевию, чем критики XIX в. и первой половины XX в. Подход Оригена, по ее мнению, «выглядит практически укорененным в интеллектуальной и духовной среде» Климента. «Климент наставлял оглашенных, и... система образования, включавшая моральное обучение, толкование Библии, а также явный антиеретический элемент, уже была в наличии... более того, Климент был вовлечен в дальнейшие уровни преподавания... Он так же установил различие между начинающими и более продвинутыми, как это [впоследствии] сделал Ориген, когда передал начинающих в руки „помощника в обучении", а продвинутых учеников оставил себе. Учитывая все это, выглядит вероятным, что традиции катехетического образования, библейского обучения и богословских или философских дебатов уже существовали и были унаследованы от Климента Оригеном»[42]. Дальше ван ден Хук отмечает влияние Филона, труды которого «были, по-видимому, постоянной принадлежностью библиотек Климента и Оригена... Ориген заботился о том, чтобы эта библиографическая традиция получила распространение: когда он переехал в Кесарию, взяв с собой свои книги и свитки, Филон входил в его собрание... и некоторые сохранившиеся средневековые манускрипты Филона были копиями текстов, сохранявшихся в Кесарийской библиотеке»[43].

В советской науке философские достижения александрийцев рассматривались в монографиях В. В. Соколова (*Соколов В. В.* Средневековая философия. М.: УРСС, 2001) и Г. Г. Майорова (*Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979). В настоящее время над этой проблемой работают А. И. Сидоров (*Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 56–138) и Е. В. Афонасин (*Афонасин Е. В.* Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997; и др.).

---

[41] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 37.

[42] *Hoek A. van den.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 71.

[43] Ibid. P. 83.

Климент Александрийский: эклектизм, эсхатология, учение о познании

По отношению к проблеме философских источников Климента в современной науке утвердился комплексный подход. «Наше исследование различных аспектов Климентовой системы показало, — пишет Сальваторе *Лилла*, автор одного из авторитетных трудов по Клименту, — что она представляет пункт встречи трех разных течений: иудео-александрийской философии, платонической традиции (которая включает вместе школьный платонизм и неоплатонизм), и гностицизма. Ни одна часть Климентовой мысли не может быть адекватно понята без принятия этих трех факторов ко вниманию»[44]. Миросозерцание александрийского дидаскала не было плодом одностороннего развития одной какой-нибудь системы мысли. Оно не было и чисто христианским. Философская терминология в трудах Климента обусловливала, как мы увидим, не только форму, но и содержание. Он пытался трансформировать идеи греческой философии, которую хорошо знал, в идеи, обоснованные авторитетом Божественного Откровения. Таким образом, он стоял у истоков христианской философской литературы, а также догматических споров IV в.

Интерес к Клименту как философу особенно усилился в последнее время. Хорошее краткое изложение его религиозно-философской концепции дано в книге Тимоси «Ранние христианские апологеты и греческая философия» (*Timothy H.* The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Van Gorcum, 1973. P. 59–80). Автор сравнивает александрийского дидаскала с такими авторитетами, как св. Ириней Лионский и Тертуллиан. На этом фоне особенная приверженность Климента к философии неоспорима.

Глубокими обобщениями отличается работа Эрика Осборна «Философия Климента Александрийского» (*Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957). Автор, отличающийся нетривиальным подходом к структурированию научных монографий, сделал опору на три главных понятия: Бог, Благо и Истина. В первую часть входят также учения о Логосе и спасении, во вторую — космология, в третью — концепции веры и знания. В прибавлении дается статья об эстетике Климента.

Итальянский ученый Сальваторе *Лилла* еще ранее выпуска цитировавшейся выше работы (*Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in

[44] *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 227. В целом соглашаясь с этим мнением, мы склонны, однако, говорить о «среднем платонизме», а не о «неоплатонизме».

Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971) исследовал многообразие воспринятых Климентом влияний, в том числе иудео-александрийских (*Lilla S. R.* Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clement of Alexandria's Ethics. Rome, 1961). Эта тематика стала популярной: тексты Климента и Филона сопоставляли впоследствии Мега (*Méhat A.* Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie // Patristica Sorbonensia. Paris, 1966. 7) и ван ден Хук (*Hoek A. van den.* Clement of Alexandria and His Use of Philo in the «Stromateis»: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model. Vigiliae Christianae Supplements. 3. Leiden, 1988). Ученые пришли к выводу, что можно установить конкретные заимствования из аллегорических комментариев еврейского экзегета. Дитмар Вюрва провел такое же исследование для текстов Платона (*Wyrwa D.* Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Klemens von Alexandrien. Berlin, 1983). Немного ранее появился серьезный труд греческого исследователя о восприятии Климентом диалектики (*Apostolopolou G.* Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Frankfurt am Main, 1977).

В истории христологии следует отметить работу Георга Кречмара, исследующего христологические идеи Климента с точки зрения учения о «Парусии», т. е. Втором Пришествии Христа (*Kretschmar G.* Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien. Heidelberg, 1950). Парусия важна как ожидание реального преображения христианина, исполнения христианской надежды. Она совершается в истории, перманентно воздействуя на нее и наполняя все явления мира смыслом, присущим таинству Боговоплощения. Здесь открываются широкие мистические перспективы, которые, как ранее в работе по Оригену, исследовал Фёлькер (*Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus // TU. Berlin, 1952. 57).

Затем в этом направлении были предприняты новые усилия: Рауль Мортлэ сопоставил религиозное (мистическое) познание и герменевтику в концепции Климента (*Mortley R.* Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden, 1973), а молодой американский ученый Аркадий Чофрин одним из первых серьезно исследовал учение Климента об обожении (*Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York, 2002). Появились также труды, посвященные теодицее, которая является одним из смыслообразующих пунктов всей системы александрийца (*Floyd W. E. G.* Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil. Oxford, 1971; *Karavites P.* Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria. Leiden, 1999).

Оригенический всплеск в западной науке

Всплеск популярности Оригена в западном богословии к последней четверти XX в. достиг своего апогея. С этим связано появление «оригенианы» (так же как мы можем говорить и о новой волне «филоники») — целого цикла не только работ, но конференций, коллоквиумов и конкурсов, посвященных изучению Оригена. Поначалу руководствовавшиеся желанием найти истоки патристической традиции, впоследствии западные теологи и религиозные философы были вдохновлены уже собственным интеллектуальным потенциалом оригенизма, прежде всего в области герменевтики, но также и в области теологии, космологии, антропологии.

Этот переворот подготовил кардинал Анри де Любак (*Lubac H. de.* Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950), выпустивший сравнительно немного работ по Оригену. Концепция развития христианской теологии, заложенная де Любаком, стала даже более влиятельной, чем концепция его современника, соратника и оппонента кардинала Жана Даньелу. Де Любак отразил в своем творчестве приближение нового поворота в католическом богословии, вслед за «антропологическим» (и связанным с именем К. Ранера) называемого «христологическим поворотом». Суть его удачно выразил другой крупный католический богослов, Ханс-Урс фон Бальтазар: «В осознании человеком самого себя, в свете бытия вообще, лежит неразрушимое, поскольку неотчуждаемое, ядро свободы. Этот свет... есть нераздельно единый свет интеллекта и воли, есть одновременно понимание, утверждение и воление, где, несомненно, только понятое может утверждаться и желаться»[45]. Именно проблема понимания, обострившаяся во второй половине XX в., была причиной, из-за которой западные теологи обратились к образу Христа-Логоса.

При этом Ориген в их глазах был в значительной мере реабилитирован, так как рассматривался теперь в большей мере как экзегет, чем как философ и богослов-систематик. Правда, де Любак еще признавал, что он был «премного обязан» языческой и филоновской аллегории, поскольку «таков был дух времени и окружавшая его среда»[46], но это признание уже не могло быть поводом для критики и аргументом для признания древних церковных прещений. Вся вина Оригена перекладывалась на оригенистов, якобы совершенно исказивших его учение. Тем временем высокая поэзия библейских

[45] *Скола А. и др.* Богословская антропология. М., 2000. С. 58.

[46] *Lubac H. de.* Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950. P. 19.

комментариев александрийца очаровывала целые поколения ученых. Его называли разбитой амфорой с благовониями, которая наполнила своим ароматом века христианской мысли, мистиком «духа и огня» (*Balthasar H. U. von.* Parole et mystère chez Origène. Paris, 1957; *Idem.* Origen. Spirit and Fire. Washington, 1984), чей голос, звучащий сквозь толщу столетий, «подобен раскаленному, засушливому ветру пустыни, который иногда обдувает дельту Нила с совершенно неромантической страстностью»; сравнивали с Гераклитом и даже Ницше[47].

Самым горячим апологетом Оригена стал современный классик оригеноведения Анри Крузель[48], который не признает за ним даже тех гетеродоксальных взглядов, которые отмечались еще де Любаком и фон Бальтазаром. Крузель углубляется в мистику александрийского дидаскала: исследует его «богословие образа Божия» (*Crouzel H.* Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956) и «мистическое познание» (*Crouzel H.* Origène et la 'connaissance mystique'. Bruegge, 1961). Античную философию Крузель в своем труде «Ориген и философия» (Origène et la philosophie. Paris, 1962) признает лишь Иерихоном, который Ориген, подобно Иисусу Навину в его комментарии на книгу Навина, берет штурмом, будучи в полном вооружении ортодоксальной христианской мысли[49].

Более умеренное направление в оригеноведении представляют работы Ж. Даньелу (*Daniélou J.* Origène. Paris, 1948) и Пьера Нотена (*Nautin P.* Origène: sa vie et son œuvre. Paris, 1977). Даньелу признает: «Ориген, как и святой Августин, — это самый великий гений античного христианства. Можно сказать, что во всех областях знания с его именем связываются переломные моменты. Именно он основатель библейской науки: благодаря своим исследованиям версий Писания, своим комментариям — как буквальным, так и духовным обоих Заветов. Именно он составляет впервые великий теологический синтез, и он же впервые методически пытается объяснить христианское таинство. Наконец, это человек, который первым описал пути восхождения души к Богу и основал таким образом духовную теологию — и можно даже задаться вопросом, не стоял ли он у истоков великого монашеского движения

[47] *Balthasar H. U. von.* Origen. Spirit and Fire. Washington, 1984. P. 3. Preface.

[48] Количество серьезных работ, посвященных Оригену, труды по организации конференций и живая полемичность позволяют считать Крузеля «крупнейшим оригеноведом современности» (*Серегин С. В.* Ориген и стоическая концепция «вечного возвращения» // Вестник древней истории. 2001. № 2. С. 52), хотя многие из его идей представляются спорными.

[49] *Crouzel H.* Origène et la philosophie. Paris, 1962. P. 139–144.

IV века»[50]. Но личность Оригена слишком многогранна, чтобы можно было говорить о ее строгой ортодоксальности в то время, когда границы ортодоксии еще не были строго определены. Такова идея Даньелу, который снова углубляется в исследования Филона, гностиков и «иудейских христиан» I–II вв. Упомянутый выше труд Нотена имеет мало отношения к философско-богословским идеям, представляя собой довольно изощренное источниковедческое исследование. Особенно хорошо представлен раздел о «*Гекзаплах*», первом критическом издании Библии, которое было осуществлено Оригеном.

Объективностью и беспристрастностью отличается изложение экзегетических воззрений Оригена в трудах Р. П. Хансона (*Hanson R. P.* Origen's Doctrine of Tradition. London, 1954; *Idem.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959). Хансон внимательно разбирает предшествующую Оригену традицию Филона и Климента, выделяя сходное и несходное у этих мыслителей. Отношение «аллегории» к «событию» исследуется им так же, как отношение «духа» к «истории» де Любаком; но выводы, к которым приходит Хансон, иные — Ориген не отрицает буквального смысла, однако делает его фактически лишним довеском к аллегорическому. Событие лишается собственного значения и сохраняет лишь нарративное, необходимое для всякой интерпретации. Другими словами, как и Филон, Ориген пренебрегает реальной историей.

Систематический характер Оригеновой герменевтики весьма тонко и искусно анализирует Карен Йо Торьесен в своей книге «Герменевтическая процедура и богословский метод в экзегезе Оригена» (*Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986). В учении александрийского дидаскала «прогресс души при ее движении к совершенству, участию в Логосе — в Его универсальной педагогике — становится возможным при посредстве экзегезы сакрального текста... Это та Божественная педагогика, которая детерминирует как метод, так и содержание духовной экзегезы Писания у Оригена»[51].

Различным аспектам жизни и учения Оригена посвящено множество работ. В них рассматривается его **деятельность в александрийском училище** (*Μαντζαρίδης Γ.* Τὸ διδασκαλικὸν ἔργον τοῦ Ὠριγένους. Θεσσαλονίκη, 1960), **полемика с язычеством** (*Miura-Stange A.* Kelsus und Origenes: Die Gemeinsame ihrer Weltanschauung. Giessen, 1926; *Chad-*

[50] *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 7.

[51] *Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. P. 147.

wick H. Origen Contra Celsum. Cambridge, 1953; Rpt. 1965; *Andresen C.* Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. Berlin, 1955), **философия** (*Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. London, 1985; *Weber K. O.* Origenes der Neuplatoniker. München, 1962; *Tripolitis A.* Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen. 1977; *Edwards M. J.* Origen Against Plato. Burlington, 2002), **теология** (*Zöllig A.* Die Inspirationslehre des Origenes. Freiburg im Breisgau, 1902; *Kerr H. T.* The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria. Princeton, 1958; *Rowe J. N.* Origen's Doctrine of Subordination. Berne, 1987; *Harl M.* Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné // Patristica Sorbonensia, 2. Paris, 1958; *Teichtweier G.* Die Sündenlehre des Origenes. Regensburg, 1958; *Crouzel H.* Origène précurseur du monachisme // Théologie de la vie monastique. Paris, 1962), **герменевтика** (*Gögler R.* Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf, 1963), **филология** (*Neuschafer B.* Origenes als Philologe. Basel, 1987), **учение о Церкви** (*Chênevert J.* L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le *Cantique des Cantiques*. Bruxelles; Paris; Montréal, 1969; *Vogt H. J.* Das Kirchenverständnis des Origenes. Köln, 1974). Самая полная библиография по Оригену, с внушительным критическим аппаратом, собрана А. Крузелем (*Crouzel H.* Bibliographie critique d'Origène. Paris, 1986–1992. Supplément I–II).

Кроме того, наследию Оригена посвящаются сборники статей и докладов (например: Origen of Alexandria. His World and his Legacy / Ed. by Ch. Kannengiesser, W. L. Petersen. Notre Dame Press, 1988), в том числе целая серия материалов международных симпозиумов ***Origeniana***.

Энциклопедический характер трудов по александрийской культуре

В середине XX в. центр внимания историко-культурных и религиоведческих исследований александрийской эпохи смещается в сторону мистицизма. Публикуются известные работы Нока и Фестюжьера (*Nock A. D., Festugière A. J.* Corpus Hermeticum. Paris, 1945–1954. Vol. 1–4), в которых систематизируются научные данные об истории герметизма. Проблему формирования эзотерических традиций александрийского ареала в связи с эллинистическим пониманием Библии рассматривал Додд (*Dodd C. H.* The Bible and the Greeks. London, 1954).

Особым разделом александрийской истории культуры стало изучение Великой Библиотеки, учрежденной Птолемеями. Результаты исследовательской работы Э. Парсонса (*Parsons E. A.* The Alexandrian Library. New York, 1952) были недавно дополнены Лучано Канфора, затрагивающим также тему храмовых древнеегипетских библиотек

(*Canfora L.* The Vanished Library / Translated by M. Ryle. Berkeley, 1990). Проблема создания греческого перевода Библии Септуагинты и степень достоверности «*Письма Аристея*», в котором это событие подробно описывается, по-новому освещаются в книге Нины Коллинз (*Collins N. L.* The Library in Alexandria and the Bible in Greek. Leiden, 2000). Отдельно от литературы и философии стала исследоваться александрийская риторика (*Smith R. W.* The Art of Rhetoric in Alexandria. The Hague, 1974).

Наряду со специализацией историко-культурной проблематики стал возрастать интерес к энциклопедическому описанию александрийской культуры. Огромной эрудицией характеризуется «Культурная история эллинизма» К. Шнейдера, одна библиография в которой занимает 127 страниц (*Schneider K.* Kulturgeschichte des Hellenismus. München, 1967–1969. Bd. 1–2). Шнейдер посвятил несколько разделов своей работы культурным явлениям Александрии и сформулировал в шести основных пунктах причины, почему эллинизм, суммировавший достижения греческой научной мысли, не стал эпохой настоящего расцвета наук. Его выводы были восприняты советским исследователем И. Д. Рожанским, который корректирует эти выводы в своей работе (*Рожанский И. Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988), обращая внимание на ту роль, которая принадлежит александрийским ученым в развитии «математического естествознания» и астрономии.

Не менее фундаментальный труд, но посвященный более узкой теме, чем работа Шнейдера, — «Александрия Птолемеев» П. М. Фрэзера (*Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1–3). В работе рассматривается культурная, научная, религиозная и философская истории столицы Египта с IV по I вв. до н. э. Пространный *Эпилог* намечает основные черты римского периода Александрии. Отдельные проблемы александринизма были разработаны в более ранних трудах Р. Пфайффера (*Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968) и О. Гигона (*Gigon O.* Die antike Kultur und das Christentum. Darmstadt, 1967). Особого внимания заслуживает сборник статей и докладов под общим названием «Александрина», изданный в честь К. Мондезера, ведущего специалиста середины XX в. по творчеству Климента Александрийского (ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Paris, 1987). В этом сборнике представлены как свежие данные александрийских штудий, так и попытки суммировать достижения прошлого, как уже цитировавшаяся статья Ле Булюэка.

Александрийское христианство и гностицизм

Комплексная картина египетского христианства в его различных отношениях и развитии представлена в работах Э. Р. Харди (*Hardy E. R.* Christian Egypt: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchat of Alexandria. New York, 1952), К. У. Григгса (*Griggs C. W.* Early Egyptian Christianity. Leiden, 1991) и В. Френда (*Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984). Основными отличительными чертами древнего христианства в Египте признаются смешение греческого и коптского элементов, сильная аскетическая тенденция и периодически возобновлявшееся противостояние философского (Александрия) и энкратистского (Фиваида) типов аскезы. Представление о египетских монахах как «бездельниках» (Э. Гиббон) давно утратило свой вес и сменилось внимательным изучением разных аспектов пустынножительства. Одна из самых серьезных работ последних лет, в которой затрагиваются проблемы герменевтики, — «Слово в пустыне» Д. Бёртона-Кристи (*Burton-Christie D.* The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. Oxford, 1993).

Особо следует также отметить статью Дж. Ли (*Lee G. M.* Eusebius on St. Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt // Studia Patristica. 12, 1. Papers presented to the Sixth International Conference of Patristic Studies in Oxford. 1971. P. 422–431), в которой приводятся данные, подтверждающие традицию об основании Церкви в Александрии святым апостолом и евангелистом Марком. Общее представление о предмете полемики по поводу институционального развития Александрийской Церкви дает статья Р. Тревиджано (*Trevijano R.* The Early Church of Alexandria // Studia Patristica. 1975. 12, 1. P. 471–477).

После 1945 г. александрийское христианство изучалось как правило в связи с гностицизмом. Выше мы упоминали концепцию В. Бауэра, которая не была принята современной наукой. С данными исследований, проводившихся на основе текстов Наг-Хаммади, можно ознакомиться из трудов Р. М. Гранта (*Grant R. M.* Gnosticism and Early Christianity. New York; London, 1959), К. Х. Робертса (*Roberts C. H.* Manuscript. Society and Belief in Early Christian Egypt. Oxford, 1979), сборника статей под редакцией Б. Э. Персона и Дж. Э. Гоэринга «Корни египетского христианства» (The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986). Одним из ведущих западных специалистов по данной теме является Роэлоф ван ден Броек (*Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996), в статьях которого осмысляются

такие темы, как персидско-гностические взаимовлияния, соотношение гностицизма и герметизма, иудейский гностицизм, платонические идеи в учениях гностиков и др.

Представители отечественной науки также внесли самостоятельный вклад в исследование гностицизма, в связи с чем в первую очередь должен быть упомянут главный труд М. К. Трофимовой (*Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979). Кроме того, гностические исследования проводили А. И. Сидоров (*Сидоров А. И.* Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982. Вып. 1), А. Хосроев (*Хосроев А.* Александрийское христианство. М., 1991; *Он же.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997), Р. В. Светлов (*Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998) и Е. В. Афонасин (*Афонасин Е. В.* «В начале было...» Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб., 2002).

Александрийская философия: средний платонизм, учение Филона, неоплатонизм и христианство

В последние годы продолжал расти интерес к философии «среднего платонизма», при том что сам термин остается предметом полемики. Дж. Диллон (в рус. пер.: *Диллон Дж.* Средние платоники. СПб., 2002), один из ведущих специалистов по данной тематике, уделяет большое внимание Филону Александрийскому и, таким образом, сближает сугубо философскую (преимущественно языческую) и религиозно-философскую мысль Александрии. Подобные тенденции проявляются у Э. Х. Армстронга (*Armstrong A. H., Markus R. A.* Christian Faith and Greek Philosophy. London, 1960; The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967) и Р. Берхмана (*Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984) и др. Берхман вообще рассматривает Филона, Климента, Оригена и Альбина как непрерывную традицию, непосредственно предшествующую неоплатонизму. Значительный вклад в изучение данного предмета внес выдающийся отечественный филолог и философ А. Ф. Лосев (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 5, 6; *Он же.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1).

Уже упоминавшийся Г. О. Вольфсон, отстаивая примат филонизма, выводил из философии Филона всю философию отцов Церкви (*Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. 3 rd ed., revised. Cambridge, 1970). Влияние Филона, с его точки зрения, наиболее существенно, так как в рамках иудейского александринизма возник фило-

софски обоснованный монотеизм. Другие два фактора — собственно христианство и окружавшее христиан язычество. В этой концепции отрицалась решающая роль собственно христианских идей в становлении христианской мысли: они полагались производными и вспомогательными. Данная точка зрения не могла не вызвать протеста и отпора на высоком научном уровне. Самобытность христианских догматов отстаивали Э. Осборн (*Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge, 1981) и Г. Чедвик (*Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 137–192) — последний, впрочем, признавал за Филоном весьма существенную роль в формировании философии Александрийской школы.

Нельзя обойти вниманием труд Эндре фон Иванка (*Iványka E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vätern. Einsiedeln, 1964), который внес значительный вклад в становление понятия «христианский платонизм». В русле изучения самостоятельных основ христианства находится также работы Ж. Пепана «От античной философии к патристической теологии» (*Pépin J.* De la philosophie ancienne à la théologie patristique. London, 1986), Джона Риста (*Rist J. M.* Platonism and Its Christian Heritage. London, 1985) и Мишеля Спаннё (*Spanneut M.* Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Paris, 1957). Философское понятие Премудрости Божией, центральное для александрийского иудаизма и христианства, рассматривается в работе Р. Уилкена (*Wilken R. L.* Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity. Notre Dame; London, 1975).

Целый ряд научных статей посвящен личности Аммония Саккаса — учителя Оригена и Плотина, который считается основателем александрийского неоплатонизма (*Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 67–74; *Dörrie H.* Ammonios, der Lehrer Plotins // Hermes. 1955. № 83. P. 439–477; *Heinemann F.* Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neoplatonismus // Hermes. 1926. № 61. S. 1–27; *Theiler W.* Ammonios der Lehrer des Origenes // Forschungen zum Neoplatonismus. Berlin, 1966. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie. Bd. 10). S. 1–45).

Александрийское богословие в западной патрологии

В результате многолетних исследований Климента и Оригена сформировались представления об александрийском богословии как особом типе, или этапе развития христианской мысли. Это можно видеть на примере современной «Патрологии» Бертольда Альтанера и Альфреда Штуйбера

(*Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966). Но лучше всего богословские идеи Климента и Оригена изложены в «Патрологии» Йоханнеса Квастена (*Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953). Это «лучшая из многотомных патрологий»[52], представляющая панораму энциклопедического размаха.

Труды, подобные «Ранним христианским доктринам» Дж. Келли (*Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985), «Ереси и ортодоксии в ранней Церкви» Г. Чедвика (*Chadwick H.* Heresy and Orthodoxy in the Early Church. Aldershot, 1991), «Возникновению христианской теологии» Э. Осборна (*Osborn E.* The Emergence of Christian Theology. Cambridge, 1993), которые нередко используются в нашей работе, как правило уже не содержат новых концепций, но, оставаясь в рамках заданных «Патрологиями» координат (будь то католические или протестантские авторы), позволяют составить впечатление о полемике, которая ведется по частным вопросам. Основная цель этих книг — оживить на Западе интерес к теологии с помощью результатов патристических исследований, проведенных в XX в.

Довольно активно развиваются отдельные отрасли историко-теологической науки. Мы стремились пользоваться всеми современными трудами, без которых не обходится серьезное исследование по разным аспектам александрийской теологии. Из исследований, затрагивающих учение о Святой Троице в Александрии, наиболее значительное принадлежит Г. Кречмару (*Kretschmar G.* Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 1956). Христологии посвящены значительные труды А. Грилльмайера (*Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. 2 nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1), Ж. Даньелу (нам доступен англ. пер.: *Daniélou J.* The Lord of History. London, 1958), Либерта и Ламарша (*Liebaert J., Lamarche P.* Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). Freiburg, 1965). Духовность и мистика исследуются Л. Буйе (*Bouyer L.* The Spirituality of the New Testament and the Fathers. London, 1963) и Э. Лаутом (*Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981).

Проблемы раннехристианской экзегезы

Как ранее уже отмечалось, возникновение в Александрии ученой христианской теологии обусловило появление здесь наук, необходимость которых была осознана в связи с проблемами библейской интерпретации: *герменевтики* и *экзегетики*. К сожалению, обобщающих трудов по истории этих дисциплин

[52] *Столяров А. А.* Патрология и патристика. М., 2001. С. 47.

в Александрии мы назвать не можем, за исключением ряда работ, посвященных отдельным персоналиям — Филону, Клименту, Оригену, св. Кириллу Александрийскому и др.

Общие представления о предмете дает труд Флессемана-ван-Леера «Предание и Писание в ранней Церкви» (*Flesseman-Van-Leer E.* Tradition and Scripture in the Early Church. Assen, 1954), и две книги Роберта Гранта «Буква и Дух» (*Grant R. M.* The Letter and the Spirit. London, 1957) и «Краткая история библейской интерпретации» (*Grant R. M.* A Short History of the Interpretation of the Bible. New York, 1963). Оба автора — признанные современные специалисты по библейской экзегезе. Ценные сведения можно также почерпнуть у итальянского ученого Манило Симонетти, который помимо книги «Библейская интерпретация в ранней Церкви» (*Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church. Edinburgh, 1994) написал много образцовых статей, в основном посвященных проблемам экзегезы.

По поводу аллегорического метода александрийцев в современной науке ведется полемика, для которой показательны работы двух крупных католических ученых — де Любака и Даньелу. Как считает Даньелу, раннехристианская экзегеза конституировалась преимущественно *типологией*, т. е. соотнесением двух канонов библейских книг — Ветхого Завета и Нового Завета — как образа и прообраза, пророчества и исполнения. Принципы толкования основывались на историческом преемстве Откровения, последовательно раскрывающегося в истории, сначала как не имеющие самодовлеющего значения события, затем как события истинно значительные. В связи с этим все чисто философские идеи в патристике, не имеющие прямого типологического значения, оказываются привнесенными извне. Именно таких привнесенных идей было много в системах александрийцев. Де Любак возражает на это (*Lubac H. de.* «Typologie» et «allégorisme» // Recherches de science religieuse. Paris, 1947. T. 34. P. 180–226), что невозможно терминологически четко разграничить «аллегорию» и «типологию» в текстах древнехристианских авторов. Такое разграничение является условным. К мнению де Любака присоединяется и А. Крузель (*Crouzel H.* La distinction de la 'typologie' et de l'allegorie // Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Toulouse, 1964. № 65. S. 161–174). Однако ряд авторов признает различие двух аспектов иносказательной интерпретации хотя бы в условном плане (*Deplorte L.* Les principes de la typologie biblique // Eph. Lov. 1926. Oct. P. 307–327; *Guinot J.-N.* La typologie comme technique herméneutique // Figures de l'Ancien Testament chez les Pères: Cahiers de Biblia Patristica, 2. Strasbourg, 1989. P. 1–34).

Книга Жана Даньелу «От теней к реальности. Исследование библейской типологии отцов Церкви» (у нас имеется англ. пер.: *Daniélou J.* From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers / Transl. by W. Hibberd. London, 1960) представляет собой веху в изучении типологии, на особом статусе которой (по отношении к аллегории) Даньелу настаивает. В этом труде кардинал приводит наглядные примеры типологической интерпретации, доказывая, что она не есть умственная фикция и что ее отделение от типологии не является чисто формальным.

Ценным источником на первых этапах нашего исследования была работа графа Хеннинга Рефентлова «Эпохи интерпретации Библии. Ч. I: От Ветхого Завета до Оригена» (*Reventlow H., Graf.* Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990), в которой прослеживается развитие подходов к истолкованию текста Священного Писания начиная с внутренней библейской герменевтики (истолкование более ранних книг Библии в более поздних) и Филона и заканчивая Оригеном. Наиболее современным из крупных трудов является исследование Фрэнсиса Янга «Библейская экзегеза и формирование христианской культуры» (*Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997), которое отражает идеи постструктурализма, при этом отличаясь большой серьезностью и фундаментальностью проработки важных вопросов. Янг, опираясь на понятие интертекстуальности, показывает, как классическая античная культура преобразовывалась в христианскую под воздействием Библии. Его труд можно рассматривать как ответ на идеи Дэвида Даусона, высказанные им в книге «Аллегорическое прочтение и культурная ревизия в древней Александрии» (*Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992). В то время как Даусон подчеркивает политический смысл аллегорезы, видя в ней проявление борьбы разных культурных групп за преобладание, своего рода античный литературный пиар, Янг продолжает настаивать на том, что экзегеза прежде всего отвечала на потребности мысли и духа.

Нельзя оставить без внимания и «Средневековую экзегезу» А. де Любака (у нас имеется англ. пер.: *Lubac H. de.* Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture. Edinburgh, 1998. Vol. 1, 2) — обширный труд, в котором александрийская традиция не рассматривается, но прослеживается влияние Оригена на средневековых интерпретаторов Библии в Западной Европе.

Разработка понятия притчи в современной библейской герменевтике

Разработка важного для герменевтики понятия притчи в рассматриваемый нами период была продолжена. Многие современные авторы поддержали концепцию Юлихера. В целом признавая, что «строгое различение притчи, метафоры и аллегории в Палестине проведено не было»[53], они настаивают на том, что «основа» приточных повествований в Евангелии от Луки лишена аллегории. «Только устраняя вторичные интерпретации и детали, мы можем достичь понимания первоначального смысла притчей Иисуса»[54]. Для изучения Александрийской школы данный постулат имеет большое значение, потому что александрийцы занимались именно тем, что закрепляли и развивали «вторичные интерпретации и детали», данные в самих Евангелиях и в позднейшей традиции. Последователи Юлихера выступают в данном случае с позиций старой критической школы, целью которой является поиск единственного, первоначального исторического смысла в тексте Библии. При этом, однако, под воздействием их критики сам текст подвергается разрушению и такому тонкому разделению на временные пласты, которое всегда будет оставаться сугубо предположительным. Теряется возможность его целостного восприятия, не только как священного текста, но и вообще как текста с определенной композицией. Учение Иисуса Христа пытаются «реконструировать» из Евангелий точно так же, как учение Сократа — из диалогов Платона. Сам по себе такой метод, конечно, не бесплоден; однако метод Александрийской школы, который будет исследоваться в нашей работе, можно рассматривать как альтернативу, жестко противостоящую старой критике.

Среди тех, кто стоит на позициях, противоположных Юлихеру и его школе, современный библейский герменевт Роберт Функ. Это особенно хорошо видно на примере его интерпретации притчи о милосердном самарянине в Евангелии от Луки[55]. Функ приходит к выводу, что притча употреблялась Иисусом с целью разрушить неправильную интерпретацию Закона (скрывавшуюся в данном случае за вопросом «кто мой ближний?»), а следовательно, заключала в себе иносказательный смысл, представляя в поступке самарянина действие закона христианской любви. С этим связана ассиметрия ответа, данного Иисусом на поставленный перед Ним вопрос, которую Юлихер

[53] *Jeremias J.* The Parables of Jesus. Zürich, 1954. P. 69.

[54] Ibid. P. 70.

[55] *Funk R.* Language, Hermeneutic and the Word of God. New York, 1966. P. 217–222.

считал признаком неаутентичности самого текста притчи. Всплеск интереса к александрийцам, наблюдавшийся в XX в., явился отражением тех тенденций, которые заметны в герменевтике Функа.

Развитие филоноведения как отрасли историко-философской науки

В настоящее время существует «Институт Филоники» в США, который возглавляет большой знаток филонизма, современный исследователь Дэвид Руния. Благодаря трудам Рунии (*Runia D.* Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Aldershot, 1990; *Idem.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993; *Idem.* Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers by David Runia. Leiden, 1995), а также его сотрудника Роберто Радиче (*Radice R., Runia D.* Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography, 1937–1986. Supplements to "Vigiliae Christianae", 8. Leiden, 1988; Studia Philonica Annual / Ed. by R. Radice. 1989), мы можем иметь достаточно полное представление об истории образа Филона и его учения в европейской культуре.

Предметом полемики до сих пор остаются выводы скандинавской исследовательницы Ирмгард Кристиансен (*Christiansen I.* Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. Tübingen, 1969), которая рассматривает сам экзегетический метод Филона как сугубо философский, раскрывая его диэретическую структуру, сходную с диалектикой Платона, и категориальный аппарат, заимствованный у Аристотеля. По мнению Кристиансен, «Филон Александрийский применял в своих трудах лишь те методические средства, которые знала наука его времени»[56]. Таким образом, Филон может рассматриваться не только как экзегет, но и как герменевт, который подходит к священному тексту Библии с научных позиций, основываясь на определенной философской теории.

В дальнейшем вклад в изучение библейской экзегезы Филона внесли труды Казо (*Cazeaux J.* Philon d'Alexandrie, l'exégète // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. 1984. II. 21, 1), Пепана (*Pépin J.* La tradition d'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques. Paris, 1987) и Боргена (*Borgen P.* Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden; New York; Köln, 1997). Эти авторы в основном разрабатывали отдельные вопросы, помогающие глубже уяснить миросозерцание основателя александрийской аллегорической традиции. При этом Пепан прослеживает развитие аллегорического метода в течение

[56] *Christiansen I.* Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. Tübingen, 1969. S. 29.

четырнадцати веков, и его труд не является просто поверхностным перечислением имен.

Что касается Г. О. Вольфсона, во второй половине века его теория была подвергнута жесткой критике. Из чувства противоречия его оппоненты доходили даже до отрицания наличия вообще какой-либо системы у Филона (*Bormann K.* Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson. Köln, 1955). Но сама периодичность появления обобщающих работ по философским аспектам и влиянию филонизма говорит о том, что философии принадлежит в творчестве Филона важное место. По мнению Берхмана, работу которого о трансляции среднего платонизма мы уже упоминали, Филон был первым представителем среднего платонизма. Современная школа филоноведения, представленная Дэвидом Руния, Роберто Радиче и др., уделяет равное внимание философской и религиозной сторонам творчества Филона. Данный подход представляется нам наиболее перспективным.

Изучение мистических идей Филона и его окружения, начатое Пашером и Гудэнафом, продолжили в этот период К. Мёллер (*Möller C.* Die biblische Tradition als Weg zur Gottesschau. Eine Hermeneutik des Judentums bei Philon von Alexandria. Tübingen, 1976) и учитель Дэвида Рунии Валентин Никипровецкий (*Nikiprowetzky V.* Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie // ALGHJ. Leiden, 1977. № 11). Отдельный интерес представляют работы Х. Ридвега, отличающиеся сильным и довольно сухим текстологическим аппаратом (*Riedweg Ch.* Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin, 1987; *Idem.* Jüdisch-hellinistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Tübingen, 1993).

Научная литература об Антиохийской школе

Исследование в области методологии Антиохийской школы было продолжено Х. Шёйблином (*Schäublin Ch.* Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. Köln; Bonn, 1974); отдельные аспекты возникновения несторианства рассматриваются у Салливана (*Sullivan A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome, 1956) и Грира (*Greer R. A.* Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian. Westminster, 1961). Кроме того, учение Антиохийской школы кратко излагается в крупных работах по антиохийской культуре и христианской традиции (*Downey G. A.* History of Antioch in Syria. Princeton, 1961; *Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch. Cambridge, 1982).

В России в серии «Библиотека отцов и учителей Церкви» была издана «История боголюбцев» бл. Феодорита Кирского, снабженная академическим комментарием проф. А. И. Сидорова (*Сидоров А. И.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Бл. Феодорит. История боголюбцев. М., 1996).

Новоалександрийская и Каппадокийская школы в единстве и многогранности традиции

Процесс трансформации александрийской мысли в новоалександрийскую был исследован В. Бинертом на примере ближайшего преемника Оригена, св. Дионисия Великого (*Bienert W. A.* Dionysios von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus. Berlin, 1978). Современные ученые всё больше склонны связывать с этим процессом проблему «оригенизма». Крупная работа по оригенистическим спорам написана Э. Кларком (*Clark E. A.* The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton, 1992); для получения общего представления об этом предмете можно воспользоваться обзорной статьей Ж. Фритца (*Fritz G.* Origénisme // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1934. T. 11. 2-ème partie. Col. 1565–1575). Современные ученые обращают внимание на периодичность возобновления оригенизма, осужденного в эпоху Вселенских Соборов. Наиболее ярким в этом отношении был период Ренессанса, когда вокруг учения Оригена шла ожесточенная полемика (см.: *Crouzel H.* Une controverse sur Origène à la Renaissance, Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia. Paris, 1977). Панораму ренессансного оригенизма см. у Шэра (*Schär M.* Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus. Basel; Stuttgart, 1979); следует отметить и работу об Эразме Роттердамском (*Godin A.* Erasmus lecteur d'Origène. Genève, 1982). Однако сама Александрийская школа начиная с III в. шла по пути критики оригенизма.

Значение новоалександрийцев и каппадокийцев для Православия сравнимо со значением самих апостолов. Многогранность и многосторонность их деятельности признается всеми исследователями. Примером современного комплексного исследования, затрагивающего и философские вопросы, является ряд работ иностранных ученых, объединенных в сборнике под редакцией Пола Федвика (*Anastos M. A.* Basil's Κατὰ Εὐνομίου, a Critical Analysis // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981). Степень «платонизированности» мысли св. Григория Нисского пытался определить Ж. Даньелу (*Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944).

Мы также использовали работы Х. У. фон Бальтазара (*Balthasar H. U. von.* Presence and Thought. Essay on Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995), Р. Рюйтера (*Ruether R. R.* Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969), Э. Эллверсон (*Ellverson A. S.* The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981), в которых затрагиваются многие частные вопросы богословия и философии свв. Григория Нисского и Григория Богослова.

Современный религиозный мыслитель Т. Шпидлик поставил вопрос об отношении к античной «пайдейе» св. Василия Великого, его восприятии греческой «премудрости» (*Špidlik T. S. I.* La sophiologie de S. Basile // Orientalia christiana analecta. Roma, 1961. P. 162). Проблема соотношения каппадокийской мысли с нехристианскими традициями (неоплатонизм, ближневосточные религии) исследуется также в известной работе Х. Дейнхарда (*Dehnhard H.* Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Berlin, 1964), статьях Ж. Грибомон (*Gribomont J.* Basil of Caesarea in Cappadocia (Basil the Great) // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 114–115), Б. Отиса (*Otis B.* Cappadocian Thought as a Coherent System // DOP. Cambridge, 1958. № 12. P. 95–124) и Дж. Риста (*Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 137–220).

Следующий за св. Афанасием и каппадокийцами, собственно александрийский представитель Новоалександрийской школы, св. Кирилл обычно рассматривается со стороны герменевтики и экзегетики, которые продолжили развиваться в Александрии V в. (*Kerrigan A.* St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Rome, 1952; *Wilken R. L.* Judaism and Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. New Haven; London, 1984).

Изучение наследия преподобного Максима Исповедника

По преп. Максиму Исповеднику, изложением идей которого мы намереваемся завершить нашу работу, остается авторитетным исследование фон Бальтазара «Космическая литургия» (*Balthasar H. U. von.* Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. San Francisco, 2003), впервые изданное в 1940 г. Достоинство этого источника состоит в широком тематическом охвате. Космология святого отца подается в ее глубокой литургичности, т. е. пронизанности смыслами богослужения и, таким образом, преображенности в правильный, духовный иерархический строй. Католические ученые склонны рассматривать преп. Максима

как «посредника» между Востоком и Западом (см.: *Larchet J.-C.* Maxime le Confesseur médiateur entre l'orient et l'occident. Paris, 1998). В современной России о богословии преп. Максима Исповедника пишет проф. А. И. Сидоров (*Сидоров А. И.* Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Избранные труды преп. Максима Исповедника. М., 2004. С. 3–108).

В результате проведенного историографического исследования можно сделать вывод, что литература, посвященная Александрийской школе и смежным проблемам, представлена в науке широко и укоренена в академической традиции. Однако многие вопросы, касающиеся судьбы Александрийской школы, все еще ждут своего разрешения в науке: связь между различными институтами Александрии (языческим Мусейоном, иудейскими школами, христианским Дидаскалионом); формирование ортодоксальных и гетеродоксальных идей в христианской философии; поиск критерия аутентичного понимания Библии в александрийской герменевтике и экзегетике; содержание учения о притче и многое другое. Чтобы найти путь к их разрешению, нужен комплексный подход с экскурсом в историю александрийской культуры и эллинистической мысли.

§ 2. Александрийская культура как средоточие греческой, римской, египетской, иудейской и христианской традиций

«*Alexandria vertex omnium civitatum*» (Amm. *Res gest.* XXII. 16) — эти слова Аммиана Марцеллина, римского историка IV в. н. э., наилучшим образом представляют образ Александрии в историческом сознании последних веков греко-римского язычества. Основанная на месте маленького туземного поселения Ракотис[57] Александром Македонским в 332–331 гг. до н. э., она сразу получила столичный статус и впоследствии была важнейшим центром эллинизма на протяжении восьми–девяти веков. В результате культурной деятельности династии Лагидов, самых блистательных из эпигонов Александра, жители

[57] «Ракотис» является древнейшим топонимом Александрии. До основания города он представлял собою деревню (или несколько деревень) египетских пастухов, от которой получил свое название один из четырех главных кварталов города, располагавшийся к юго-западу от центра. Но египетское население, видимо, прибывавшее со временем из других областей страны, не растворилось в греческом, которым Александрия была специально заселена. Так возник феномен смешанного народа и особый, александрийский диалект древнегреческого языка. См.: *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 7.

средиземноморской ойкумены стали воспринимать Александрию как мировой центр культуры, образования и науки; но много веков напряженной работы должно было пройти до того времени, когда она стала фактически философской столицей Римской империи.

Александрия и эллинизм

Границы понятия «эллинизм» поныне остаются не вполне определенными. Как отмечают специалисты по истории культуры Древнего мира, «эллинистическая культура не была единообразной, в каждой области она формировалась в результате взаимодействия местных устойчивых традиционных элементов культуры с культурой, принесенной завоевателями и переселенцами»[58]. Поскольку Александрия возникла на египетской почве, постольку она была отличной от других центров новой эпохи. Как крупнейший портовый город, в котором Александр задумал «создать средоточие для торговых отношений своего нового царства»[59] и в котором «никто не оставался праздным»[60], она также имела свой уникальный облик. Однако не населенность, возможно, наибольшая в мире IV–II вв. до н. э.[61], и не политическое значение центра морской империи делали Александрию универсальной столицей, а два других фактора первостепенной важности. Во-первых, она была главным центром взаимного проникновения эллинских и восточных элементов[62]; во-вторых, благодаря тому покровительству, которое Птолемеи оказывали науке, она стала родиной прообраза европейского университета, знаменитого Мусейона. Таким образом, если с Александрией как предполагаемым местом *рождения* эллинизма (по выражению известного патролога Й. Квастена[63]) могут поспорить, например, Афины, то во всяком случае не является преувеличением, что александрийская культура была наиболее значительной вехой эпохи эллинизма[64]. Ее главная соперница, Антиохия на Оронте, будучи сопоставима с Александрией по славе и богатству, так и не стала заметным научным и культурным центром, а третий по значению город эллинизма, Пер-

---

[58] Древние цивилизации / Ред. Г. М. Бонгард-Левин. М., 1989. С. 366.

[59] *Дройзен И. Г.* История эллинизма. СПб., 1997–1999. Т. 3. С. 277.

[60] *Моммзен Т.* История Рима. СПб., 1999. Т. 5. С. 429.

[61] *Боннар А.* Греческая цивилизация. М., 1992. Т. 3. С. 241.

[62] *Моммзен Т.* История Рима. СПб., 1999. Т. 5. С. 430.

[63] *Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 1.

[64] Александрийская культура // Советская историческая энциклопедия. М., 1961. Т. 1. С. 374.

гам, никогда не достигал александрийских масштабов[65]. Даже в эпоху своего расцвета и могущества Рим приглашал ученых из Александрии; а латинские поэты продолжали традиции Каллимаха и Феокрита.

Находясь географически между Востоком и Западом цивилизованного мира, Александрия сочетала в себе крупнейшие культурные традиции, вошедшие в состав эллинистической культуры или близко соприкасавшиеся с ней. Греческий элемент, вышедший из своей замкнутости в результате походов Александра Македонского, стал катализатором, возбудившим столкновение и диффузию многих философских и религиозных идей, типичных для Запада и Востока. Этот процесс продолжался и в римское время и лишь в III–IV вв. н. э. стал сходить на нет, после чего эллинистическая культура перестала существовать.

Помимо греческой, римской и египетской традиций, наиболее видное место в истории становления александрийской культуры занимает разновидность эллинистического иудаизма, иудео-александринизм. Нельзя игнорировать и значение других восточных культур, включая индийскую и персидскую. Их влияние не ограничивалось только религией и мистикой. В начале эллинистического периода имел место многоаспектный диалог цивилизаций, причем «наиболее важные открытия... были сделаны в тех отраслях науки, где прослеживается взаимовлияние накопленных ранее знаний в древневосточной и греческой науке»[66]. Само иудейство здесь было неоднородным: ортодоксальные книжники школы Ездры, либеральные сторонники эллинства и тайные ученики халдеев могли встречаться на перекрестках великой столицы. Между двумя портами по многолюдным прямым улицам передвигались купцы и путешественники из разных стран: индийцы и эфиопы, финикийцы и арабы могли дискутировать о своих легендах и традициях, обмениваться сказками и притчами, которые теряли свой узконациональный смысл и приобретали новое звучание, как наследство, доставшееся человечеству от его общих предков. Будучи крупным торговым и портовым городом, Александрия всегда оставалась центром брожения идей средиземноморской ойкумены[67].

Несмотря на обширность литературы по предмету, мы вынуждены констатировать, что процессы и результаты этого широкого столкнове-

---

[65] О Пергаме см.: *Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968. P. 234 ff.

[66] Древние цивилизации / Ред. Г. М. Бонгард-Левин. М., 1989. С. 383.

[67] Широта александрийских торговых отношений впечатляет: при Птолемеях египетские корабли бороздили Черное море и плавали к берегам Индии. Товары доставлялись и с Дальнего Востока (см.: *Дройзен И. Г.* История эллинизма. СПб., 1997–1999. Т. 2. С. 282).

ния идейных течений исследованы недостаточно полно, и мы не нашли ни одной работы, в которой были бы представлены четко сформулированные выводы по данному вопросу.

Греческая культура в эпоху Птолемеев (305–30 годы до н. э.)

Греки, будучи основным этническим элементом в Александрии[68], во многом определяли культурное лицо города. Они принесли в Египет свои научные достижения, ремесла, изобразительное искусство и, наконец, философию. Творение архитектора Дейнократа Родосского, столица династии Лагидов была уникально «правильным» городом. Все в ней подчинялось строгому плану, в котором заранее была предусмотрена «сеть прямоугольных улиц», соединявших важнейшие городские объекты[69].

Александрия была не только торговым, но и ученым по преимуществу, наиболее «книжным» городом Античности[70]. Хотя основную часть ее населения составляла беспокойная и суеверная толпа, «ἄπειρος δῆμος»[71], который состоял из ремесленников и торговцев, — ученые и философы были здесь на своем месте, вблизи Мусейона и знаменитой Александрийской Библиотеки. Это сделало врата Египта «средоточием возникавшего уже нового строя умственной жизни, для которого греческое образование служило как бы сосудом или, как угодно, экспонентом»[72].

Фрэзер отмечает выдающуюся роль, которую сыграло в развитии александрийской культуры покровительство династии Птолемеев[73]. Благодаря щедрости таких представителей династии, как Сотер и Филадельф, множество ученых, поэтов и артистов переезжали в Александрию из Афин и Кирен, с Коса и Самоса. Здесь для них было учреждено специальное сообщество — *Мусейон* (Μουσεῖον), который существовал на государственные дотации и совмещал функции научно-исследовательского и религиозного центра (Strabo. *Geogr.* XVII. 794). Другим выдающимся достижением культурной политики Птолемеев была Великая Библиотека при Мусейоне, равных которой не знала вся история Древнего мира.

---

[68] *Хосроев А.* Александрийское христианство. М., 1991. С. 61.

[69] См.: *Schubart W.* Alexandria // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1950. S. 272.

[70] *Leclercq H.* L'École catéchétique d'Alexandrie // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie / Éd. par F. Cabrol. Paris, 1907. T. 1. Col. 1168.

[71] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 812.

[72] *Дройзен И. Г.* История эллинизма. СПб., 1997–1999. Т. 3. С. 28.

[73] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 306.

Одним из главных элементов эллинистической культуры была ее образованность. Посредством унификации образовательных стандартов преодолевался партикуляризм старого античного мироощущения[74]. Центром воспитания гармоничного человека был гимнасий, и связанный с ним институт эфебии (от греч. ἔφηβος — юноша) задавал основные координаты на всю жизнь юному афинянину и македонянину, жителю Родоса или уроженцу Сиракуз, если доходы его семьи это позволяли. Эфебия, как «наиболее важный и единственный в своем роде фактор в процессе эллинизации», существовала более чем в сотне эллинистических городов[75]. Первоначально центры физической подготовки, гимнасии стали теперь общеобразовательными учреждениями. Неслучайно по всему Средиземноморью произошла стандартизация гимназического строительства, характерные черты которого в I в. до н. э. детально описал римский архитектор Витрувий.

Как известно, в Древней Греции образованным человеком считался тот, кто знал родную литературу. В новую эпоху ситуация несколько изменилась: «родных» поэтов стало больше, самые великие из них приобрели поистине имперское значение, так что понадобилась их классификация, как и новое упорядочение школьной системы вообще. Начала развиваться классическая литература — не как жанр, а как восприятие книги, ее критика и научно выверенное подражательство тем формам, которые уже давно стали образцовыми. Встал вопрос об интерпретации эпоса. Что такое тексты Гомера? История? Притча? Развлекательные повести? Последнее было едва ли приемлемо для эфебии, да и для национального достоинства эллинов. Одним из подходящих средств интерпретации литературного канона была аллегория, всемирное распространение которой — заслуга стоической школы[76]. Эллины пришли к широкому использованию аллегории в результате кризиса традиционной религии[77]. В процессе реинтерпретации привычного мировосприятия идейное содержание александрийской культуры обогащалось данными всех тех мировых культур, тексты которых могли оказаться в Александрийской Библиотеке.

---

[74] См.: *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 203.

[75] *Hadas M.* Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion. New York, 1972. P. 65.

[76] *Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968. P. 237–238.

[77] «В своем нравственном и умственном развитии греки пришли к состоянию, в котором их традиционная религия и история больше не удовлетворяла их. Они должны были или отвергнуть, или изменить свои верования» (*Hersman A. B.* Studies in Greek Allegoric Interpretation. Chicago, 1906. P. 7).

Александрийский Мусейон

Единство александрийской культуры, при всем разнообразии ее составляющих, первоначально определялось тем, что все ее достижения стекались в один центр — Мусейон, или «Святилище Муз», т. е. на сакральную территорию наук и искусств. «Александрийский Музей был самым большим долгожителем среди подобных учреждений древности; он достиг наибольших плодов. Тогда как остальные чаще всего были посвящены отдельным предметам, он носил характер университета»[78]. Маттер, настаивая на множественности школ, существовавших в Александрии на протяжении ее истории, называет Мусейон «ядром», во многом определявшим их научный уровень[79].

Именно в стенах Мусейона возникло понятие классической греческой литературы[80]. На протяжении IV–II вв. до н. э. здесь работали над первыми критическими изданиями текстов Гомера филологи Зенодот Эфесский, Аристофан Византийский и его последователи «Ἀριστοφάνειοι»[81], в их числе Аристарх Самофракийский.

Здесь также достиг расцвета круг общеобразовательных дисциплин (ἐγκύκλιος παιδεία), установившийся на исходе классического периода в школах Платона и Аристотеля[82]. В этот круг входили такие науки, как поэзия, риторика, геометрия, музыка, медицина, астрономия, диалектика: они рассматривались как *пропедевтические* по отношению к высшему, философскому образованию. Первоначальная несамостоятельность Мусейона в философии[83] объясняется его зависимостью от Афинской школы, последователи которой переселялись из Афин и других городов старой Эллады.

Страбон, посетивший Александрию в период ее наивысшего материального расцвета[84], описывает Мусейон как σύνοδος, т. е. собрание религиозного характера. Совмещение светского и священного было частью политики Птолемеевской империи. Не случайно в III–V вв. н. э. Мусейон станет в оппозицию к христианской Александрийской школе,

---

[78] *Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. S. 217.

[79] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. T. 1. Paris, 1840.

[80] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 478.

[81] См.: *Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968. P. 210 ff. Пфайффер называет Аристофана «вершиной александрийской образованности».

[82] *Преображенский В.* Восточные и западные школы во времена Карла Великого. СПб., 1881. С. 209.

[83] *Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. S. 205.

[84] Ibid. S. 91.

после того как союз государства и Церкви будет провозглашен Константином Великим. Однако научное влияние Мусейона, в том числе и на христианскую культуру, остается вне всяких сомнений. В нем продолжил свое развитие Ликей Аристотеля, который «оказался непосредственным звеном, связавшим афинскую науку IV в. с александрийскими научными учреждениями»[85].

В стенах Мусейона сформировалась культура интеллектуальной элиты, которая гордилась своим критическим подходом к традиции, скептически воспринимая любые новшества. Даже на область искусства и вдохновения ее особенности наложили свой отпечаток: «Я, — писал знаменитый поэт Каллимах, — ничего не воспеваю без доказательств»[86]. Экстенсивность исследовательской работы была характерной чертой науки периода эллинизма. Во главу угла ставилось подражание образцам; больше всего ценилось их удачное применение к масштабам и вкусам нового времени. Проблемы отдельного человека, бытовые и психологические, вышли на первый план в литературных произведениях. Традиционные эпические формы служили для них орнаментом, на фоне которого разворачивались драмы обычных людей, не полубогов — героев Софокла и Эврипида. Это свидетельствовало о том, что античная культура приобрела свои законченные формы, из становящегося живого организма сделалась материалом для представителей новой формации, обладавшей значительно меньшим творческим потенциалом, хотя, возможно, не меньшим трудолюбием.

Александрийская Библиотека

В силу того, что Александрия была городом книжности и книжников, библиотеки в ней имелись, вероятно, при каждом языческом храме[87]. Страбон (*Geogr.* XVII. 793–794) называет ученых Мусейона «*любословами*» (φιλόλογοι), что для него означает вообще людей культуры[88]. Филологом именовал себя и великий Эратосфен, «краса Мусейона» по выражению Партея[89].

Основанная Птолемеем I (322–283 гг. до н. э.) Библиотека не имела себе равных в эллинистическом и римском мире и была поистине

---

[85] *Рожанский И. Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 129.

[86] См.: *Боннар А.* Греческая цивилизация. М., 1992. Т. 3. С. 241.

[87] *Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. S. 65.

[88] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 318.

[89] *Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. S. 114.

«Библиотека библиотек»[90]. Ее первым главой был, скорее всего, знаменитый организатор александрийской науки Деметрий Фалерский, хотя Свида считает таковым Зенодота Эфесского[91]. Ученый, заведовавший Библиотекой, был одновременно воспитателем наследника престола. В Александрии существовал закон, по которому каждое прибывающее в город судно обыскивалось на предмет наличия свитков. Книги изымались в пользу Великой Библиотеки, а владельцу возвращались аккуратно сделанные копии. Учреждение Библиотеки имело далеко идущие последствия для всей истории культуры. Выдающийся немецкий историк (автор самого понятия «эллинизм») И. Г. Дройзен пишет: «С этой поры Александрия господствует над образованием эллинизма, который в чрезвычайно богатой и разнородной деятельности поэтов, критиков, антикваров, исследователей, открывателей и пр. достиг своего полного и самого многостороннего развития»[92]. Здесь, помимо ставших классическими сочинений на греческом языке, были собраны хроники древних восточных народов, произведения индийских и персидских мудрецов (подлинные и подложные), мемуары греческих полководцев и легенды об Александре Великом. На протяжении многих веков ее истории в Александрийской Библиотеке (которая была основана в III в. до н. э., а окончательно уничтожена только в 642 г. н. э.) хранилось, по разным подсчетам, от 500 тыс. до 700 тыс. свитков[93]. (Для сравнения, в конце эллинистического периода знаменитая Пергамская библиотека насчитывала 200 тыс. свитков (Plutarches. *Ant.* 58. 9).)

Какое влияние оказала Библиотека непосредственно на Александрийскую школу? В Александрии существовала целая *культура компиляции*, в которой современники не видели ничего зазорного. Царь Филадельф собирал редкие книги с такой же охотой, как редкие растения и животных[94]. Птолемеи регулярно предпринимали научные экспедиции в разные части света, в том числе вглубь Африканского материка[95]. В условиях, когда культурные ценности и зна-

---

[90] *Рожанский И. Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 126.

[91] См. очерк полемики по этому вопросу: *Collins N. L.* The Library in Alexandria and the Bible in Greek. Leiden, 2000. P. 109 ff.

[92] *Дройзен И. Г.* История эллинизма. СПб., 1997–1999. Т. 3. С. 28.

[93] *Рожанский И. Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 126.

[94] См.: *Schubart W.* Alexandria // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1950. S. 280.

[95] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 24.

ния о всевозможных предметах стекались в Александрию со всего мира, под влиянием аристотелистского подхода в науке вырабатывался тот экземпляризм, который стал основной предпосылкой философии эклектизма. Александрийских ученых отличала настоящая страсть к систематизации и каталогизации, зачастую в ущерб непредвзятому изучению[96]. Такие увлечения, как *парадоксология и парадоксография*, стремление изучать и описывать *редкости* (παράδοξα), свойственное представителям раннего александринизма (что особенно видно на примере Каллимаха)[97], впоследствии должны были породить ощущение необходимости создания целостной системы мировоззрения и *сознательный поиск синтеза*. Этот поиск воплотился в трудах мыслителей иудейской, неоплатонической и христианской школ Александрии.

Культурные достижения раннего эллинизма

Культурные достижения раннего эллинизма были продуктом разложения цельных созданий Античности[98] — философии, поэзии, изобразительного искусства. Благодаря этому разложению впервые выдвинулись целые отрасли науки: в Александрии был заложен фундамент позднейшего математического естествознания[99], а филология впервые отделилась от философии, до того будучи, в основном, принадлежностью перипатетизма[100]. Возникли невиданные прежде ни в одной стране мира «чудеса света»: знаменитый Фаросский маяк, дамба *Гептастадион*, сооруженная Клеоменом, деревянный портовый слип (*Диолкос*), по которому переправлялись большие суда из одной гавани в другую, и многие другие. Александриец Эратосфен впервые измерил длину экватора, Каллимах в своих «*Таблицах*» (*Πίναχες*), которые составили 120 книг, свел воедино всю греческую поэзию. В течение пяти веков после 332 г. все значительные астрономы, кроме Гиппарха, были александрийцами[101]. Словом, здесь формировался, по выражению аббата Бланка, «великий гимнасий

---

[96] *Schneider K.* Kulturgeschichte des Hellenismus. München, 1967–1969. Bd. 1–2.

[97] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 770–774.

[98] *Petersen C.* Alexandria // A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Doctrinal and Practical Theology / Ed. by Ph. Shaff. New York, 1891. Vol. 1. P. 55.

[99] *Рожанский И. Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 123.

[100] Александрийская филология // Краткая литературная энциклопедия. М., 1962. Т. 1. С. 140.

[101] *Берри А.* Краткая история астрономии. М.; Л., 1946. С. 44.

человеческого духа»[102]. Выпускник этого гимнасия должен был быть способен подвести итог всей культуре Древнего мира.

Настоящей гордостью ученой Александрии была ее литературная критика, которая сочетала в себе элементы современной филологии, литературоведения, истории и философской герменевтики. «Мужи-филологи» (ἄνδρες φιλόλογοι) приняли на себя задачу восстановления всей панорамы древней жизни, ее демифологизации и историзации. Ученые поэты, перерабатывавшие национальную классику для новых культурных условий, занимали почетное место в обществе и религии[103]. В разряженной атмосфере транснациональной и транскультурной империи царило смешение сакрального и профанного, выразившееся в стирании границ частной и религиозной жизни. Красноречивым памятником этого процесса служит знаменитый «Файюмский портрет», возникший на основе техники росписи саркофагов для состоятельных жителей Египта, выдержанной не в каноническом египетском, а в новом реалистическом стиле. Такое увековечивание живого, конкретного человека отвечало нарождавшейся индивидуальной жажде вечного, трансцендентного. Религия не только превратилась в общественный институт, который, особенно в римское время, отталкивал своим формализмом, — она стала также частным делом каждого, глубинной потребностью, реализовывавшейся во множестве сект и тайных учений.

На фоне оскудения философии, место которой в умах александрийцев несколько веков почти исключительно занимал скептицизм[104], новую силу получала *идея Божественного Откровения* как *непосредственного познания наивысшей реальности из нее самой*. Скептицизм оказался пригодным для противостояния традиционной религиозности, платоновскому идеализму, материалистическому догматизму атомистов и стоиков[105]. Но жажда истины скептицизмом утолена

---

[102] *Le Boulluec A.* L'École d'Alexandrie: De quelques aventures d'un concept historiographique // ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Paris, 1987. P. 416.

[103] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 75.

[104] Не случайно одной из первых регулярных философских школ Александрии считается *скептическая школа Энесидема* (I в. до н. э.), деятельность которой была подготовлена мировоззрением представителей известной *медицинской школы Герофила* (начало III в. до н. э.). Этим, однако, не устранялось влияние совсем иного плана — религиозного, которое оказывали на умы эллинов представители других цивилизаций.

[105] Например, Филон сознательно противопоставлял скептицизм атеизму; впоследствии это стало традицией в Александрийской школе (*Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 207 ff.).

не была. В связи с этим наблюдался повышенный интерес к традициям инородных, а именно ближневосточных религий. Они, по мнению греков, сохранили некое знание (γνῶσις), предшествовавшее появлению первых религиозных и философских учреждений эллинства. Особенности александрийского синкретизма невозможно понять без учета этого интереса к *мистическому опыту* постижения Божественных сил или последовательно восходящих уровней бытия. С ним связана первоначальная веротерпимость александрийского язычества, настроенного на собирание παράδοξα точно так же, как и александрийская наука. Чарльз Бигг отмечает присутствие на интеллектуальном поле Александрии даже брахманизма и буддизма[106]. По мнению де Любака, «существование буддийской колонии в великой Александрии отнюдь не вымышлено, и думается, что александрийцы знали о буддизме отнюдь не меньше, чем обитатели многих других частей Империи»[107].

Александрия *египетская*

Может показаться парадоксальным, что египетский элемент наименее заметен в александрийской культуре. Первое впечатление, которое создается при анализе состояния Египта того периода, состоит в том, что туземная культура «просто умерла»[108]. Причина этого заключается как в отсталости египтян относительно греков, так и в чрезвычайно высокой степени эзотеризма их религиозных учений. Известно, что приезжавшие в Египет греческие философы обычно не могли добиться ни слова от египетских жрецов (Strabo. *Geogr.* XVII. 806). Лучшим подтверждением правдивости этих сказаний служит тайна египетской иероглифики, которая была расшифрована лишь в 1822 г. на основе знаменитого Розетского камня, и до сих пор доставляет нам весьма ограниченные сведения о Древнем Египте, в особенности о его идейной жизни.

Имена известных египтян эллинистического Египта дохристианской эпохи можно пересчитать по пальцам. Самый известный из них — *Манефон Себеннитский*, египетский жрец и храмовый писец, который жил в начале правления Филадельфа. Он был единственным автором птолемеевской эпохи, написавшим книгу по древнеегипетской истории. Труд его («*Египетская история*» на греческом языке) дошел до нас только в цитатах (в частности, его цитирует Иосиф Флавий в сочинении «*Против Апиона*»). Даже медицина, в которой скорее

---

[106] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 402.

[107] *Lubac H. de.* Textes alexandrins et bouddhiques // Recherches de science religieuse. Paris, 1937. T. 27. P. 337–338.

[108] *Bowersock G. W.* Hellenism in Late Antiquity. The University of Michigan Press, 1990. P. 57.

всего можно было бы ожидать влияния египетской мудрости на греческую науку, не оправдывает этих ожиданий. «Как в практическом, так и в теоретическом плане греческая медицина и в Египте осталась чисто греческой, развивавшей свои традиции и следовавшей своим методам лечения»[109].

Влияние местного населения на пришлых греков и римлян, скорее всего, сказывалась в другом. Египтяне, как и другие восточные народы, представлялись пришельцам хранителями древних преданий, которые при должной «научно-философской» обработке можно было бы положить в основу *теургии*. Особенный рост количества «лжеученых, астрологов и им подобных» наблюдается в римский период[110]. Однако уже птолемеевская эпоха стала свидетельницей «бракосочетания астрологии и стоической философии»[111]. Эзотерические учения, связанные с Александрией, разумеется, не тождественны с древнеегипетской религией фараоновской эпохи. Наиболее интеллектуальные из них унаследовали, вероятно, некоторые «тайные знания» из области посвящений, совершавшихся в египетских храмах. Другие черпали из области сельских и городских суеверий, примером чего служит некий *Болос* (*Βῶλος Δημοκρίτειος*, согласно Свиде), который жил, предположительно, в конце III или в начале II вв. до н. э. Он опубликовал под именем Демокрита «*Книгу чудес*», своего рода энциклопедию квазифилософских, алхимических и магических идей того времени. Ему также принадлежит работа «Натуральные и искусственные лекарства», в которой знания о лекарственных травах сочетаются с верой в магический принцип симпатий и антипатий. Вообще магическая и алхимическая литература нередко издавалась под именем Демокрита[112], видимо, с намеком на «естественно-научную» основу магических учений в отличие от сверхъестественных объектов религиозной веры.

Уже Александр Македонский велел строить в новооснованном городе храмы «как для греческих богов, так и для египетской Исиды» (Arrian. *Anab.* III. 1. 5). Постепенно религиозный синкретизм только нарастал. Главным центром Александрийского язычества стал *Серапейон*, святилище бога Аписа (Сераписа), который имел египетское происхождение, но стал активно почитаться наряду с Осирисом и Исидой

---

[109] *Рожанский И.Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 151.

[110] *Fraser P.M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 807.

[111] Ibid. P. 435.

[112] Ibid. P. 440–441.

только в эллинистический период. Нам неизвестен характер мистерий, проводившихся в этом храме, и плохо известен характер самого культа. Но в V в. он стал последним оплотом язычества в сопротивлении нараставшему господству христианства. По мнению Дройзена, Серапис выполнял функцию «общечеловеческого бога», именно такого, какой нужен для синкретического религиозного сознания. Это был бог-целитель, которого «уподобляли то Асклепию, то Гелиосу, то Дионису»[113], собирательный образ бога, в достаточной степени обезличенный, чтобы воплощать в себе нужды общества, не предъявляя к нему строгих нравственных и духовных требований. Только «посвященные» могли знать больше о характере нового транснационального бога.

Египетский эзотеризм находил отклик в умах образованных людей наряду с идеей Божественного Откровения и возглавлял субъективно-мистическое противостояние этой идее. Вместе с тем, в его основе лежало то же понятие инспирации, но с уклоном в индивидуализм и элитаризм. Сам расцвет платонизма в Александрии был не в последнюю очередь связан с эзотерическими движениями: «Так как Платон и Пифагор были философами, наиболее чувствительными к учениям орфиков, не удивительно, что некоторые последователи основанных ими школ восприняли мистические учения Египта с полной серьезностью»[114]. Диоген Лаэртский, рассуждая о «происхождении философии», ссылается на книгу Гекатея «О египетской философии» (D. L. I. 10, 11). Интересно, что при этом представление о первичном характере философских идей египтян санкционирует мифологическую и аллегорическую форму их выражения. Боги — символы космических сил; миротворение циклично, а душа бессмертна. Египтяне вынуждены употреблять символический язык, так как сознают, что «обличье Бога им неведомо» (Ibid. 11).

Особым разделом греко-египетской (возможно, александрийской) литературы стали тексты Гермеса Трисмегиста (легендарного мудреца, прозванного Трижды величайшим) и связанной с ним оккультной традиции[115], содержащие настоящий компендиум философских и магических воззрений, многие из которых при появлении христианских

---

[113] *Дройзен И. Г.* История эллинизма. СПб., 1997–1999. Т. 2. С. 27.

[114] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 237.

[115] См.: *Nock A. D., Festugière A. J.* Corpus Hermeticum. Paris, 1945–1954. Vol. 1–4; *Festugière A. J.* La révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. 4: Le Dieu inconnu et la gnose. Paris, 1954.

идей легли в основу александрийского гностицизма[116]. Герметизм, пришедший в Египет из Греции в глубокой древности (будучи, вероятно, следствием восточных влияний на саму Грецию), в первые века новой эры, когда еще было сильно язычество, предпринимал попытки стать под защиту государства, противопоставляя себя христианству[117]. Тогда произошло его радикальное сближение с эллинской философией, которое явственно просматривается в теургии Афинской школы[118]. В IV–V вв. одним из основных противников христианства в Египте становится манихейство[119], имеющее мало общего с традиционными египетскими воззрениями.

Александрия *иудейская*

На этом фоне особое место занимало александрийское иудейство — ярко выраженная религиозная общность, не приемлющая язычества и в целом враждебно настроенная по отношению к эллинскому цивилизаторству. Еврейская александрийская литература, помимо Филона, большей частью сохранилась в книге IX «*Praeparatio Evangelica*» Евсевия. Ее в высокой степени характеризует псевдонимичность, которая говорит о намеренном сближении эллинистического иудейства с греко-римским миром[120]. Это сближение представляет уникальный пример взаимодействия противоположных культур, одна из которых основывалась на философской и научной рациональности, а другая — на вере в сверхъестественное Божественное Откровение.

Евреи начали переселяться в Александрию уже со времени ее основания. Ко времени Филона во всем Египте их насчитывалось около 1 млн, а в столице им принадлежало два квартала из пяти. Другого такого же центра средиземноморского иудаизма, кроме самой Палестины, не существовало. В силу этого исключительного значения, по инициативе первосвященника Онии и с позволения царя Птолемея VI Филометера (правил 181–145 гг. до н. э.) даже соорудили в Египте храм по образцу Иерусалимского, только не в Александрии, а в Гелиополе.

Несмотря на недоверие к евреям, которое иногда доходило до ненависти, и крайний национализм самих евреев, иудаизм оказался

---

[116] Три герметических сочинения были найдены в Наг-Хаммади. Современные ученые согласны в том, что герметизм был целой традицией, зародившейся именно в Египте (*Bowersock G. W.* Hellenism in Late Antiquity. The University of Michigan Press, 1990. P. 58).

[117] *Зелинский Ф. Ф.* Соперники христианства. М., 1996. С. 123.

[118] См.: *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3.

[119] *Griggs C. W.* Early Egyptian Christianity. Leiden, 1991. P. 95.

[120] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 688.

значительно более способным к сотрудничеству с эллинизмом в идейном плане, чем любая другая культура Ближнего Востока. Правда, как отмечает один из видных специалистов XIX в. по иудео-александринизму, Дж. Друмонд, эклектизм иудеев Александрии вбирал в себя только то, что согласовывалось с моральными нормами и монотеизмом их религии[121]. Но для этого требовался особый тип образованности, который бы гармонично сочетал самобытное и чуждое.

У иудеев были низшие и высшие школы, которые носили, главным образом, религиозный характер: *бет-соферим* для изучения основ веры, и *бет-мидраш* для преподавания высшей библейской экзегезы. Влияние александрийской культуры сказалось в том, что эта система образования восприняла *ἐγκύκλιος παιδεία и философскую аллегорезу*, перенятую средним платонизмом у стоической школы.

Главным мотивом иудео-александринизма была апологетика, чем и объясняется стремление к созданию псевдоэпиграфов. Появился целый ряд поэтов, писавших под именами Эсхила и Софокла, историков, таких как: Псевдо-Гекатей, Евполем, Димитрий и Артапан и др. Иудеям также приписываются *Сивиллины Оракулы*, содержащие призывы к монотеизму. Однако необходимостью защиты от языческих нападок на Тору и Закон объяснить развитие иудейской философии от Аристобула (III в. до н. э.) до Филона (I в. н. э.) не представляется возможным. Иудаизм имел свою положительную идею в Библейских книгах. Выразить эту идею на греческом языке — была его главная задача. Однако, в силу причин, которые будут обстоятельно проанализированы в главе, посвященной Филону Александрийскому, эта задача не была выполнена в полной мере.

Отдельным вопросом являются *халдейское, персидское* и *сирийское* влияния, испытанные иудеями еще до их переселения в Александрию и продолжавшиеся в многонациональном городе. Так, труды Филона содержат не только западные идеи, чуждые традиционному иудаизму, но и восточные, а сам Филон оказал определенное влияние на позднейшую метафизику Каббалы.

Александрийская школа и Септуагинта в свете исследований Кумранских рукописей

До появления христианства иудейство было единственным носителем монотеизма в окружении языческого мира, и хотя последний оказывал сильное влияние на эллинизированных иудеев, текст Библии ос-

[121] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 1. P. 76.

тавался неподкупным свидетелем древней веры, в которой исключалось всякое смешение Бога и мира. Однако во время развития Александрийской философско-богословской школы во II–III вв. н. э. существовали две основные версии Библии, в которых имелись значительные разночтения: Септуагинта (греческий перевод Ветхого Завета) и масоретский текст (от слова *масóра*, традиция). Греческий перевод (LXX) был сделан в III в. до н. э. в Александрии; он благополучно пережил бурные события, потрясавшие Палестину в течение трех веков до Рождества Христова и сохранил, как показали открытия в Кумране 1945–1960 гг., самостоятельную древнюю версию еврейского текста в греческой передаче. Масоретский текст (МТ) начал формироваться как особая традиция во II в. н. э. после иудейской войны и продолжал развиваться вплоть до X в. — времени, к которому принадлежат древнейшие из имеющихся рукописей [122].

Масора формировалась первоначально в Ямнийской академии, основанной рабби Йохананом бен Заккаем. Основная часть работы связана с именем рабби Акибы бен Йосефа, духовного лидера иудейства начала II в. н. э., имевшего тысячи учеников. Акиба не только унифицировал еврейский текст, но и привел его в соответствие с традицией так называемой «устной Торы», т. е. предания, сложившегося в недрах вавилонского иудаизма. Отредактированный текст был противопоставлен Септуагинте, которой пользовались христиане. Ученик Акибы прозелит Акила сделал с него новый перевод на греческий язык. Борьба двух этих текстуальных типов имела великое значение для развития богословских и философских идей. В этой борьбе решался вопрос о руководящем принципе библейской герменевтики: будет ли это Новый Завет христиан или «устная Тора» иудеев? От решения этого вопроса, в свою очередь, зависело ключевое для александрийской культуры понятие боговдохновенности текста. В глазах современников Септуагинта противопоставлялась МТ как боговдохновенный текст, авторство которого возводилось прямо к Моисею и библейским пророкам — критической редакции, в которой неограниченная власть над буквой и смыслом текста была делегирована узкому кругу мудрецов-раввинов; как по преимуществу пророческая книга, утверждающая персональный и универсальный мессианизм в учении о Спасителе мира — по преимуществу исторической книге, служащей националистическому мессианизму и партикуляризму; как Библия, открывающая Бога наро-

[122] *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 71.

дам — Библии, скрывающей имя Божие и санкционирующей перевод Акилы, в котором имя «Господь» (יהוה) заменяется криптограммой [123].

МТ, во многом за счет последовательной дискредитации LXX, стал влиятельной традицией даже за пределами иудаизма. На него, помимо Акилы, опирались Феодотион и Симмах; с ним сверял греческую версию Ветхого Завета Ориген в своих «*Гексаплах*». Большинство современных переводов Библии сделаны с масоретской версии, известной как Biblia hebraica. Долгое время в разночтениях, самые существенные из которых касаются мессианских пророчеств и библейской хронологии (главным образом в книгах Бытия и Судей), европейская наука отдавала безусловное предпочтение МТ. Представители Принстонской школы (Х. Гейман, Д. Гард, В. Роджерс и др.) даже находили причину вкравшихся изменений в богословской и философской предвзятости эллинизированных переводчиков. Тем не менее, в русской науке уже в начале XX в. высказывалась идея, что в основе LXX лежит не произвол интерпретации, а «независимый от масоретского еврейский текстуальный тип» [124]. В настоящее время данная версия нашла свое подтверждение [125]. Открытие целой библиотеки древних библейских и апокрифических свитков в Иудейской пустыне между 1947 и 1960 гг. произвело настоящий переворот в отношении ученых к Септуагинте [126]. Версия об искажении текста в LXX оказалась несостоятельной. Несмотря на ту сложность, с которой столкнулись древние переводчики, — одному еврейскому слову нередко могло соответствовать несколько греческих [127], — их работа не была искаженной интерпретацией Библии. Из текстов Кумрана можно видеть, что во время создания LXX в палестинском иудаизме были широко распространены ожидания Мессии как Сына Божия, Священника и Слуги Господня — Божественной Личности, страдающей за грехи народа [128].

---

[123] См.: *Swete H.* An Introduction to the Old Testament in Greek / Revised by R. R. Ottley. Cambridge, 1914. P. 32 f.

[124] *Глубоковский Н. Н.* Славянская Библия // Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова. СПб., 2002. С. 275.

[125] См.: *Амусин И. Д.* Кумранская община. М.: Наука, 1983. С. 231. Прим. 39.

[126] *Brooke G. J.* Dead Sea Scrolls // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990. P. 168–169.

[127] *Klein R. W.* Textual Criticism of the Old Testament. The Septuagint after Qumran. Philadelphia, 1974. P. 64.

[128] Отрадным явлением на фоне крайне скудной российской кумранологии (а также библеистики) стал выход в свет книги *свящ. Димитрия Юревича* «Пророчества о Христе в рукописях Мертвого Моря» (СПб., 2004). Это исследование отличается хорошим текстологическим аппаратом и самостоятельностью авторских суждений. Автор отме-

Цели, с которыми Акиба вносил изменения в ветхозаветный текст, проясняются в перспективе борьбы его школы против христианства. Септуагинта была «признана христианством, а потому отвергнута иудаизмом»[129]. Это особенно хорошо видно на примере хронологических разночтений, в которых Иосиф Флавий подтверждает правоту LXX. По версии Акибы история человечества оказывается на 1748 лет моложе, чем по греческой версии. Это различие, полученное путем сокращения времени жизни древних патриархов, могло иметь непосредственное отношение к расчетам времени Пришествия Мессии. Годы жизни ветхозаветных патриархов, принятые в масоретской традиции, по законам раввинистической числовой символики приурочены к выражению самодостаточности Ветхого Завета. Например, числовое значение имени Авраам (אברהם) равняется 248. Таково же число повелительных заповедей Моисея; на 2448 г. от сотворения мира по версии MT падает дата Исхода, а на 2488 г. — дата вхождения в Землю Обетованную. Напротив, летоисчисление Септуагинты указывает на Пришествие Христа в половине 6-го тыс. от сотворения мира (5508 г.), по исполнении 69-ти седмин пророка Даниила (483 года после указа персидского царя Артаксеркса Лонгимана о восстановлении Иерусалима), в конце 33-го и начале 34-го 50-летних кругов по Моисееву законодательству. Эти различия давали повод обвинять христиан в подлоге.

Кроме того, в LXX и MT по-разному звучат мессианские пророчества и псалмы. Как отмечал еще Н. Н. Глубоковский, эти религиозно и богословски значимые тексты отличаются концептуально: александрийский греческий перевод является мессианским в том смысле, в каком через три века после его создания мессианизм будет пониматься в христианстве. Напротив, мессианское значение MT определяется деконкретизацией и «распылением» образа Помазанника по разным историческим фигурам (царь Езекия, Иисус сын Иоседеков, Ония III), что позволило раввину Акибе принять как Мессию Шимона Бар Кохбу (Бар Козибу), руководителя иудейского восстания 132–135 гг. н. э., а ученикам Акибы, жестоко казненного римлянами, продолжить ожидать пришествие царя Израилева.

Итак, мы можем проследить важную тенденцию в становлении эллинистического иудаизма: авторитет пророка заслоняется авторитетом ученого, авторитет Моисея — авторитетом Акибы. (Сходная тенденция наблюдалась и в александрийском аллегоризме, где толкователь

чает «важное значение перевода Семидесяти как независимого свидетеля семейства древнееврейских текстов» (С. 234).

[129] *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 185.

с помощью философии «поднимался» над священным текстом.) В это время раввины вводят запрет на счисление седмин пророка Даниила, как попытки вычислить время Пришествия Христа. Все вычисления такого рода переходят исключительно в их компетенцию. При этом из синагог изымаются с целью уничтожения любые рукописи Ветхого Завета, кроме МТ. На фоне этих событий меняются и многие теологические установки, о которых мы можем судить по LXX и кумранским рукописям. Мистика послехрамового иудаизма стремилась к обезличиванию не только Мессии, но и самого Бога, образ Которого, чем более приближалась еврейская мысль к систематизации «устной Торы», тем больше растворялся для нее в «широчайшем пантеизме», характерном для многих гностических и философских течений того времени [130]. Конкретные нововведения Акибы и его школы трудно отделить от массива еврейских учений, сформировавшихся в Вавилоне: очевидно, что с течением времени эти учения все больше влияли и на Александрию. Во всяком случае, с именем Акибы связывается «догма», согласно которой в тексте Библии не только смысл каждого предложения, но и «всякое слово, частица и буква имеют значение и служат специальным целям» [131].

Для того, чтобы реализовать это правило, требовались аллегорические приемы интерпретации: как мы увидим в дальнейшем, они местами сильно отличались, а местами совпадали с александрийскими. Так, получили распространение гематрия (отождествление понятий при совпадении числовых значений слов), перестановка букв в словах для получения новых смыслов и т. п. Само начертание признавалось раввинами священным и преисполненным мистического значения: «Во всех мирах — неисчислимое разнообразие форм и проявлений, и все они могут быть описаны формулами, состоящими из ограниченного набора букв. Еврейские буквы — символы базисных сил и феноменов (разумеется, в большей степени, чем буквы в составе химических или математических формул), из которых состоит наша реальность» [132]. Отсюда получала простор идея магического воздействия на силы природы через имена и формулы. Молитва уже не считалась единственным средством получения помощи Божией: не столько вера, сколько *тайное знание*

---

[130] *Freppel Ch.* Fragments sur l'histoire de l'école d'Alexandrie // Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits. Paris, 1893. P. 349.

[131] *Глубоковский Н. Н.* Славянская Библия // Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова. СПб., 2002. С. 262.

[132] *Палант Д.* Тайны еврейского алфавита. Предисловие А. Штейнзальца. Иерусалим; М., 2001. С. 9.

требовалось для привлечения неземной силы. Антропология транспонировалась в ангелологию: человек по природе бесплотен, его телесная сторона есть лишь результат инкарнации, души возвращаются на землю снова и снова, пока не осуществят свою миссию. Без масоретской реформы учение Каббалы в его основных вариациях не могло бы сформироваться. Хотя Филон, также находясь под влиянием восточных идей (во многом воспринятых им из неопифагорейства), пытался обосновать их на греческом тексте Библии, появление христианской типологической экзегезы вернуло Септуагинте ее исходное пророческое звучание. Поэтому, ограждая свое учение от подозрений, раввины прокляли древних переводчиков, обвинив их в искажении мессианизма и всего библейского богословия (см., например: Just. *Dial.* 68). Если еще в начале I в. н. э. александрийские иудеи воспринимали Септуагинту как «родную сестру» еврейского подлинника (Philo, *De vita Mos.* II. 5–7), то во II в. палестинскими таннаями перевод был объявлен изменническим и сопоставлен с поклонением «золотому тельцу» (*Mosseket Sophrim.* I. 7)[133].

История Септуагинты впервые изложена в письме греческого вельможи Аристея к Филократу. Царь Птолемей II Филадельф пригласил в Александрию по шесть старцев-переводчиков от каждого колена Израилева для того, чтобы в Александрийской Библиотеке появился греческий перевод Библии.

Относительно «Письма» в науке были разные мнения; его считали подложным (*Hody.* Contra Historiam LXX interpretum Aristeae nomine inscriptam. 1685); но нужно заметить, что Аристей не является единственным источником, так как рассказы Филона и Иосифа Флавия во многом самостоятельны. Кроме того, в одном из крупных новейших исследований по созданию Септуагинты письмо во многом реабилитируется[134]. Вероятность единовременности создания перевода (или его основной части) группой толковников снова признается очень высокой. Наоборот, версия, согласно которой текст формировался в течение многих десятков лет наподобие ряда сирийских таргумов, теперь не является основной. Современные исследователи признают даже тот рассказ Аристея, долгое время полностью отвергавшийся, что одним из инициаторов перевода был сам Деметрий Фалерский[135]. Остается непроясненным, однако, вопрос об участии еврейской общины Алек-

[133] См.: *Weinstein N. I.* Zur Genesis der Agada. II: Die Alexandrinische Agada. Göttingen, 1901. S. 90.

[134] *Collins N. L.* The Library in Alexandria and the Bible in Greek. Leiden, 2000. См. особ. P. 15–25.

[135] Ibid. P. 58 ff.

сандрии в этом переводе. Н. Коллинз полагает, что Септуагинта не была нужна иудеям, и первоначально создавалась «по принуждению», исключительно с целью удовлетворить любознательность греков[136]. Мы, однако, не думаем, что перевод принадлежит к александрийской культуре генетически. Вероятнее то, что он входит с ней в соприкосновение, как палестинский иудаизм того времени входил в тесное соприкосновение с общинами Египта, пользуясь благоволением царя. Несомненно, переводчики рассчитывали на читателя, которого они достаточно хорошо знали. Этот читатель был александрийским иудеем, пожалуй самым эллинизированным из всех «эллинистов», и семьдесят толковников обращались к нему на знакомом ему литературном языке, сакрализованном, но не искусственно гебраизированном, как язык грека-прозелита Акилы. В палестинском происхождении самих семидесяти толковников нас убеждает пример внука Иисуса бен Сираха, который перевел книгу своего деда при Птолемее Эвергете.

Книга Премудрости Иисуса, Сына Сирахова, долгое время считалась исконно грекоязычной. Предисловие переводчика, помещенное в греческой (и славянской) Библии и Вульгате, рассматривалось как вымысел. Однако после того, как в Кумране был обнаружен аутентичный еврейский текст, точка зрения сменилась на противоположную. Предисловие — исторический документ. В нем внук автора книги пишет о том, что «находящимся вне [Палестины] усердно занимающиеся [соплеменники] могут приносить пользу словом и писанием». Написанный Иисусом труд, говорится далее, имеет основание в Законе, пророках и «других отеческих книгах», будучи предназначен для «образования и мудрости» (εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν). Он поможет читающим «больше преуспевать в жизни по Закону».

Итак, мы видим, что диаспора не только не была полностью оторвана от своих истоков, но что евреи образованнейшей Александрии охотно учились у мудрецов Палестины «пайдейе» и «софии». Современные ученые склонны доверять Иосифу Флавию в том, что в египетской столице многие иудеи сохраняли ортодоксию[137]. При этом Сирах прекрасно сознавал всю трудность этого предприятия, связанную с утратой египетскими собратьями родного языка. Он писал, попутно свидетельствуя тем самым о существовании в его время полного греческого канона библейских книг, что «неодинаковый смысл имеет то, что читается по-еврейски, когда переведено будет на другой

[136] *Collins N. L.* The Library in Alexandria and the Bible in Greek. Leiden, 2000. P. 180.

[137] *Schneider K.* Kulturgeschichte des Hellenismus. München, 1967–1969. Bd. 1. S. 876.

язык... даже Закон, пророчества и остальные книги имеют немалую разницу в смысле, если читать их в подлиннике».

Перед иерусалимскими переводчиками III–II вв. до н. э., работавшими над религиозным просвещением египетских иудеев, стояла задача как можно более точной передачи смысла, при максимальном сохранении буквы священного текста. При этом оставался открытым вопрос, будет ли боговдохновенным такое Писание. Ответить на него отрицательно значило лишить многие тысячи иудеев диаспоры, стремящихся жить по Закону, а также прозелитов, возможности обращаться к истинному тексту Библии. Ведь изучить еврейский язык так, чтобы свободно читать книги Завета, могли в то время лишь единицы. Едва ли среди коренных александрийцев были люди, настолько хорошо образованные в еврейском языке, что им оказался по силам перевод всех библейских книг. Логичнее предположить, в соответствии с традицией, что для этого из Иерусалима в Александрию прибыли книжники (по семь от каждого колена Израилева). Правительство Птолемеев, которое ревностно следило буквально за каждой новой книгой, прибывающей в столицу, не могло оставить без внимания такое предприятие. Нет ничего невозможного в том, что Филадельф, проявлявший себя как щедрый меценат, при своей заинтересованности в добрых отношениях с Иерусалимом, предоставил все условия для семидесяти толковников и выделил им уединенное помещение на Фаросе, отчего Септуагинта называется иногда «Фаросским переводом».

Число 70 (по другой версии — 72), прочно утвердившееся в традиции, является глубоко не случайным. Оно, несомненно, в сознании эллинистических иудеев было связано с эпизодом из гл. 11 книги Чисел, в которой рассказывается, что Бог «возложил» на семьдесят старейшин Израилевых «от Духа», бывшего на Моисее, после чего они стали пророчествовать, хотя и не получили постоянного пророческого дара, подобно Моисею (Числ. 11:16, 17, 25, 26). Пророческое движение в Израиле в эпоху II Храма прекращается, но в III в. до н. э. еще нельзя указать точной границы, когда сама возможность получения этого дара стала восприниматься как достояние минувших веков. Не исключено, что и сами семьдесят толковников, и их современники воспринимали работу над священным текстом не только как череду бессонных ночей, о которых пишет в своем предисловии Сирах, но и как религиозный подвиг, смысл которого заключается в достижении как можно более полного соответствия перевода оригиналу, духа Септуагинты — духу Моисея. Ошибки в этом деле были непозволительны. Как сообщает Аристей, целая рукопись уничтожалась при наличии одной ошибки,

или несовпадении с другими рукописями того же текста, которые писались каждым старцем отдельно.

Итак, целью иерусалимских переводчиков, желавших дать собратьям в рассеянии возможность познания всей Библии, был унифицированный перевод, лишенный разночтений (см.: *Aristeas Epist.* 310–311), каким в действительности стала Септуагинта, которая в течение сотен лет сумела остаться единой текстуальной традицией и послужила распространению христианства. Такова история этого перевода в глазах людей начала новой эры, в том числе Филона и апостолов. Он как бы воплощал собой «свет», обещанный древними пророками всем народам, допуская инклюзивистские толкования Закона и разработку философии монотеизма. Этот свет мессианства, в лучах которого должен был не только преобразиться, но и полностью переродиться в нечто противоположное себе иудейский национализм, сиял сквозь толщу веков именно в Александрии. Вполне понятно торжество христиан, обратившихся с проповедью к язычникам, когда именно в этом древнейшем и высоконаучном переводе они нашли выражение всех своих чаяний, предвестие христианских истин, в том числе таких непостижимых для мира, как Боговоплощение и учение о Сыне Божием. Не Филон с его концепцией Логоса повлиял здесь на христианских миссионеров: они черпали из общего источника — александрийского текста. При умножении разночтений в еврейской Библии, неизбежном в эпоху мессианских и апокалиптических настроений, религиозно-политических партий и конфликтов, перевод семидесяти стал настоящим Фаросским маяком для евреев и «богобоязненных» из язычников, желавших решить для себя, какое прочтение Ветхого Завета — иудейское или христианское — является истинным.

Благодаря Септуагинте Александрия рано становится ученым центром всего христианства. Здесь в 277 г. Анатолием Лаодикийским будет впервые точно вычислена Пасхалия (система, устанавливающая время празднования Пасхи на каждый год), принятая на I Вселенском Соборе. Судя по тому, что письма епископа Димитрия, современника Оригена, посвящены этой проблеме, уже во II–III вв. Александрия имела авторитет в данной области. Рожденный в Александрии юлианский календарь Созигена (который начал разрабатываться еще при Птолемее III Эвергете) стал руководящим для христиан не только в гражданской жизни, но и в упорядочивании годичных литургических циклов, по которым до сих пор живет Православная Церковь. Был вычислен «Великий индиктион» — период времени в 523 года, по истечении которого начинают повторяться числа празднования Пасхи. Вопрос Пасхалии тесно

связан с библейской хронологией (она, как мы помним, существенно расходится в LXX и MT). Христианские богословы стали воспринимать мир как пасхальный круг: первым временем года при творении мира была весна; Христос пострадал в тот же день по солнечному и лунному календарям, когда согрешил Адам, при той же картине созвездий. Таким образом, новым смыслом наполнялся библейский Шестоднев: два главных события в жизни человечества, творение человека и страдание Христа, произошли в пятницу, в день весеннего равноденствия. Бог, человек и вся тварь связываются Промыслом, разворачивающимся во времени, в истории. С этой «реабилитацией времени» в первую очередь связано отрицание аллегорического толкования Шестоднева, предложенного Филоном и Оригеном: таким образом, Септуагинта служила основой не только для александрийских аллегористов, но и для их критиков.

На основании вышеизложенного материала следует констатировать, что в III в. до н. э. Александрия как культурная столица греко-римского мира стала историческим местом встречи эллинской культуры и философии с традицией Божественного Откровения. Здесь был осуществлен перевод на древнегреческий язык всего ветхозаветного корпуса библейских книг, получивший в истории название Септуагинты, авторитет которого отчасти поколебленный, было, в европейской библейской науке XIX в., вернул себе утраченную высоту во второй половине XX в. в свете новых открытий ветхозаветных рукописных текстов в районе Кумрана. Создание Септуагинты, ставшей фундаментом для всей философско-богословской традиции Александрийской школы, следует в то же время признать величайшим событием в истории европейской и мировой духовной культуры.

Этот факт имеет огромное значение и для отечественной истории, так как на александрийском переводе основана славянская Библия святых Кирилла и Мефодия, «объемлющая все славянство по его культурно-христианскому рождению и возрастанию»[138]. По словам Н. Н. Глубоковского, непреходящая ценность этого источного памятника славянской письменности состоит в его герменевтической природе: излагая древнюю ветхозаветную историю, он «по своему идейному характеру оказывается христианской книгой, хотя и различной по силе выражения этой стихии согласно ходу вселенской истории»[139]. В том, что славянская религиозно-философская мысль формировалась благо-

[138] *Глубоковский Н. Н.* Славянская Библия // Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова. СПб., 2002. С. 286.

[139] Там же. С. 260.

даря Библии как *христианское истолкование истории*, огромная заслуга принадлежит переводчикам Септуагинты.

Александрия *римская* В 30 г. до н. э. Октавиан вступил в Александрию, сопровождаемый философом Арием Дидимом, которого он считал своим наставником. Египет был присоединен к Римской империи. К этому времени в нем наблюдался глубокий упадок не только политической, но и духовной культуры. «С падением Птолемеев, — пишет выдающийся историк Г. Ферреро, — умственная культура потеряла своих последних покровителей... Знаменитый Александрийский Музей, по-видимому, был закрыт или, скорее, сам собой пришел в упадок; все чисто теоретические науки: математика, астрономия, география, — все роды литературного жанра клонились к упадку не только в Египте, но на всем Востоке»[140].

Однако такое состояние александрийской культуры продлилось недолго. Уже в I в. н. э. классическое образование, которое не погибло вместе с меценатством аристократии Лагидов, дало новые ростки научной и философской исследовательской работы. Именно в римский период возникла та Александрийская школа, которая является предметом нашего исследования. Столица Египта была тогда огромным городом, в котором количество свободных граждан доходило до 300 тыс., а жителей в целом — до 1 млн[141]. Даже официальное превращение в провинцию не стало таким событием, которое могло бы кардинально изменить ее статус как центра средиземноморской культуры. Страбон сообщает, что при Августе Александрия снабжала Рим «учителями и книжниками» (Strabo. *Geogr.* XVII. 675). Хотя замерла жизнь блестящей придворной культуры, не исчезла потребность в рядовых ученых и хранителях грамматической, доксографической, математической и других наук. А значит, условия передачи традиций в целом оставались прежними, и образованные люди, обеспокоенные проблемами мировоззренческого характера, могли пользоваться фондами Александрийской Библиотеки несмотря на пережитый ею пожар при осаде города войсками Юлия Цезаря.

Как скоро Римская империя устоялась на своих огромных пространствах и после целого ряда кровопролитных завоевательных войн начала переживать времена мира, Александрия стала возвращать себе утраченные позиции. Если к началу римского владычества центр

[140] *Ферреро Г.* Величие и падение Рима. СПб., 1998. Т. 5. С. 650.

[141] *Schubart W.* Alexandria // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1950. S. 277.

научного исследования переместился в Пергам и Родос[142], то теперь ученые и философы снова стремились оказаться в этом центре мировой умственной активности. Обычно не вмешиваясь во внутренние дела Мусейона[143], римская администрация продолжала политику его материального обеспечения, что дало возможность пережить и преодолеть кризис научной мысли.

По выражению Фрэзера, в это «позднее лето» Александрии снова расцветают «наука, прежде всего в лице Менелая и Клавдия Птолемея, и позднее Диофанта, Паппа и Теона; философия, в особенности неоплатонизм, представленный в третьем веке Аммонием Саккасом, а в начале четвертого Синезием и Ипатией; литература, представленная Палладом и многими поэтами византийского Египта, которые все были обязаны этому длительному ренессансу; и рядом с этими цветами язычества распускается новый цвет христианства, особенно в школе Оригена»[144].

Новому расцвету философии, о котором, помимо прочего, упоминает Фрэзер, предшествовал длительный период *перерождения религиозного и философского эклектизма в религиозно-философский синкретизм*, основной идеей которого было *соединение сверхъестественного Божественного Откровения и науки*, как деятельности человеческого разума. Первым философом, который со всей последовательностью провел в начале новой эры опыт подобного синтеза, был Филон Иудей. Его трудами воспользовались такие языческие мыслители, как Кроний, Нумений и др. Философской основой этого синкретизма был платонизм[145], однако с элементами стоицизма и пифагореизма. Отдельной темой является влияние Филона на христианских мыслителей. Оно будет рассматриваться в гл. II нашего исследования.

То, что именно в Александрии философский синкретизм впервые приобрел завершенные формы, дает основания называть «александрийской» всю философию данного периода выдающемуся русскому исследователю Оресту Новицкому[146].

---

[142] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 806–807.

[143] *Рожанский И. Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 160.

[144] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 812.

[145] *Bardy G.* Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie // Vivre et penser: Recherches d'exégèse et d'histoire. Série II. Paris, 1942. P. 91–92.

[146] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 5.

Александрия *христианская*

Римский период стал также временем пришествия христиан в Александрию, и ее постепенного становления как одного из крупнейших патриархатов. Христиан, отличая их от язычников и иудеев, именовали «третьей расой» (*tertium genus*), как не принадлежащих к определенной культуре[147]. Во многом это было правдой: новой религии, проповедь которой опиралась на веру в чудесное событие Воскресения Иисуса Христа, еще только предстояло создать свою, новую культуру.

С самого начала египетское христианство предстает глазам исследователя прежде всего не в форме археологических находок, а в форме письменных текстов[148]. Эти тексты, датируемые II–IV вв., сообщают об одновременном существовании в Александрии христианской Церкви и гностических сект, которые вели между собой полемику. В связи с отсутствием более древних источников, представляется проблематичной реконструкция предшествующих этапов развития александрийского христианства. Однако церковное предание повествует об основании здесь Церкви уже в I в. н. э. св. апостолом и евангелистом Марком.

Об этом сообщают Евсевий (*H. E.* II. 16) и бл. Иероним (*De viris ill.* 8). Второй добавляет, что с этого времени в Александрии появились также церковные учители (*Ibid.* 36). В 1973 г. Мортон Смит опубликовал фрагменты письма Климента Александрийского, в котором утверждается, что св. апостол Марк после смерти св. апостола Петра в Риме отбыл в Александрию, в которой к этому времени уже была Церковь[149]. В начале II в. в Александрии уже существовала христианская община, одним из доказательств чего служит практика написания *nomina sacra* в раннехристианских папирусах[150]; а в начале III в. здесь мог быть большой христианский скрипторий[151]. Предание об апостоле и евангелисте Марке ставилось под сомнение в науке, но без достаточных оснований для того, чтобы его опровергнуть. Что касается археологии, нужно вспомнить, что бóльшая часть Александрии до сих пор остается недоступной археологам, а имеющиеся письменные свидетельства заслуживают высокого доверия, как убедительно показал в своей статье

---

147) *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 69.

148) *Person B. A.* Earliest Christianity in Egypt: Some Observations // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. XVIII.

149) *Smith M.* Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Cambridge, 1973.

150) *Хосроев А.* Александрийское христианство. М., 1991. С. 63.

151) *Hoek A. van den.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 80.

современный исследователь Дж. М. Ли[152]. Могилу св. апостола Марка в древности показывали в большой церкви в Буколисе недалеко от гавани[153]. Мученические акты апостола, согласно которым он был убит язычниками в Александрии, представляют, по словам выдающегося русского историка Церкви В. В. Болотова, «памятник высокой достоверности»[154].

Александрийское христианство с самого начала характеризуется двумя элементами: *греческим* и *коптским*. Хотя среди первых христиан были евреи, о чем свидетельствует пример Аполлоса (Деян. 18:24–25), и Болотов[155] считает возможным, что евреи наряду с греками были первыми александрийскими христианами[156], эта часть общины быстро была растворена среди двух других, которые численно преобладали.

Самостоятельная культура природных египтян заново родилась тогда, когда вместо магической иероглифики перевод Священного Писания и литургических текстов дал им новые греческо-коптский алфавит[157], богословский язык и религиозное искусство. Процесс развития этой культуры длился несколько столетий, в непосредственной близости, но не в прямой зависимости от христианизации александрийского эллинизма. Коптский элемент, с его склонностью к аскетизму и конкретной (не философской) созерцательности стал первоосновой египетского монашества; греческий элемент, воспитанный зрелой эллинистической культурой, породил христианскую философию и научную теологию в Александрийской школе. Обе тенденции влияли друг на друга и нередко оказывали решающее воздействие на судьбы друг друга.

Борьба против гностицизма

В первой половине XX в. немецкий историк Церкви, Вальтер Бауэр в своем известном сочинении «Правоверие и ересь в древнейшем христиан-

---

[152] См. особенно: *Lee G. M.* Eusebius on St. Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt // Studia Patristica. 12, 1. Papers presented to the Sixth International Conference of Patristic Studies in Oxford. 1971. P. 422–431.

[153] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 401.

[154] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 263.

[155] Там же.

[156] См. также: *Green H. A.* The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 111.

[157] *Головнина Н. Г.* Ранние коптские источники по истории монашества // История египетских монахов. М., 2001. С. 97.

стве»[158], выразил мнение о гностическом происхождении александрийского христианства. Бауэр опирался на отсутствие источников об ортодоксальном христианстве в Египте I в. До сих пор в науке считается, что первым единовластным епископом Александрии был Димитрий (III в.)[159], хотя подтверждением этому служат лишь «доказательства от молчания». Что касается теории Бауэра, в последнее время она «была основательно поставлена под сомнение, если не отвергнута совершенно»[160]. Как показал в своем исследовании Робертс, если наши знания о христианстве первых веков в Египте темны, то знания о гностицизме этого же периода — еще более темны[161]. И хотя само появление христианства в Египте иногда связывали с гностической средой, «знаменитое утверждение Вальтера Бауэра, что египетское христианство имеет синкретически-гностическое происхождение, в последние десятилетия потеряло свою притягательность»[162].

По определению известного английского ученого Генри Чедвика, «гностицизм — это темная форма религиозного синкретизма эллинистической эпохи, соединяющая множество несходных между собой религиозных элементов в единой дуалистической системе для рационального оправдания морали, как правило аскетической, но иногда впадающей в обратную крайность»[163]. О. Новицкий считал гностицизм последним религиозным явлением языческого мира. По его мнению, гностики — «языческие теологи, которые в своем религиозном синкретизме свободно пользовались всеми верованиями, не исключая и религии христианской»[164]. Однако характер их обществ был отнюдь не столь аморфным, как можно было бы предположить исходя из внешней нечеткости учения. Ч. Бигг с изрядной долей справедливости видит в гностиках — своего рода первых масонов[165]. Несмотря на видимое отсутствие жесткой структуры как в организации, так

---

[158] *Bauer W.* Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934.

[159] *Trevijano R.* The Early Church of Alexandria // Studia Patristica. 1975. 12, 1. P. 476.

[160] *Person B. A.* Earliest Christianity in Egypt: Some Observations // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 132.

[161] *Roberts C. H.* Manuscript. Society and Belief in Early Christian Egypt. Oxford, 1979. P. 52.

[162] *Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996. P. 182.

[163] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 166.

[164] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861.

[165] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 29.

и в мировоззрении, гностические секты существовали в условиях преследования весьма длительное время. Беркитт определяет их движение с мировоззренческой точки зрения как «попытку переформулировать христианство в терминах астрономии и философии того времени, с устранением идей Последнего Суда и мессианского Царства»[166].

До открытий в Наг-Хаммади в Фиваиде (в 1945 г.) гностической библиотеки, давших новый импульс исследованиям гностицизма, сведения об учениях гностиков были довольно туманны, и их реконструкция в основном опиралась на полемические отзывы отцов Церкви. В 1927 г. Барди так характеризовал эту ситуацию: «Если учители гностицизма написали много, то до нас от их сочинений дошли лишь разрозненные фрагменты; и единственные гностические сочинения, которыми мы владеем в полноте, — это поздние измышления бедных, немощных умов, которые хотели восстановить гностицизм»[167]. Однако надо заметить, что основные черты онтологии, космогонии и теологии гностицизма — учение об эонах, дуализм, спиритуализм — в науке XVIII–XIX вв. были представлены верно. Коптские рукописи, найденные в середине XX в., прояснили множество нюансов, касающихся прежде всего этического и мистического разделов этой традиции[168]. Современных ученых, как отмечает М. К. Трофимова, «привлекала установка древних текстов, далекая от теоретической философии нового времени, напоминавшая им экзистенциальные поиски их собственных учителей и современников»[169].

Гностицизм был принципиально индивидуалистичен. Он выражал духовный мир тех людей, которые «в поисках новой и часто нетрадиционной истины... обращались к сочинениям, принадлежавшим различным религиозным школам и направлениям»[170]. Эти люди были готовы полностью довериться учителям, в словах которых они находили созвучие своему поиску, но не желали следовать верованиям

---

[166] *Burkitt F. C.* Church and Gnosis. A Study of Christian Thought in the Second Century. Cambridge, 1932. P. 146.

[167] *Bardy G.* Littérature grecque chrétienne. Paris, 1927. P. 69.

[168] Вместе с тем, в целом, как отмечает А. И. Сидоров, «эти находки не внесли ничего *принципиально* и *радикально* нового в наше знание о гностицизме... они лишь значительно расширили и углубили данное знание» (*Сидоров А. И.* Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982. Вып. 1. С. 94).

[169] *Трофимова М. К.* Проблема гносиса в свете коптских рукописей первых веков н. э. Доклад на симпозиуме: Научные и вненаучные формы мышления. М.; Киль, 1996 (philosophy.ru/iphras/library/ruspaper/TROFIM1.htm).

[170] *Хосроев А.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 195.

какой бы то ни было общности, даже церковной, если эти верования уравнивали их в предстоянии перед Истиной с массой обычных людей. Учителя, все слова которых воспринимались последователями как догматы, не замедлили явиться.

Василид, по Евсевию, открыл школу в Александрии (*H. E.* IV. 7. 3). Учеником Василида был Валентин, который наследовал ему в управлении около 136 г. н. э. Идеал Валентина — *religio mentis*, актуальное знание «неизреченного Величия» (Iren. *Haer.* I. 21, 4). Такое знание, по мысли большинства гностических учителей, достигается за счет естественного родства человека и Бога. Божественная реальность принципиально антропологична: неслучайно падение, ведущее к формированию мира, начинается в ее среде, и не затрагивает лишь идеальную вершину (т. е. бесконечную глубину), обнимающую в своей абстрактности всю совокупность преходящих явлений.

Человек находился в центре гностического миросозерцания[171]. Вокруг него разворачивается мировая драма, связанная с отпадением твари от Бога, которое, как правило, совпадает с эманацией относительного и дробного из недр единого Абсолюта. Непреложность и цикличность схемы, получающейся в результате (*отпадение — возвращение — отпадение*) были чисто языческими принципами в онтологии, которые сводили на нет все усилия александрийской философии, направленные на постижение Божественной трансцендентности. В связи с этим сознательное принятие христианскими дидаскалами «философии трансценденции» было проявлением реакции на гностицизм[172]. Вбирая в себя христианские элементы, гностическое мировоззрение превращало их в элементы язычества. Неведомый Отец (Πατὴρ ἄγνωστος), истинный источник блага, которому чужд лежащий во зле мир, оказывался близок только для гностика, который носит в себе семя родства с Богом. Такой человек объявлялся «духовным». Остальные, будучи по природе «плотскими», принципиально лишены способности к богопознанию.

Борьба христианской мысли с этим видом синкретизма усугублялась тем, что они имели сходные черты, в частности, антропоцентричность мировоззрения. Высказывались мнения и о единстве аскетической тенденции, которая выразилась в христианском монашестве и в духовных упражнениях гностических сект. Подобная близость затрудняла борьбу и делала ее особенно жесткой. Современные исследователи связывают решающую фазу в идейной борьбе Церкви

---

[171] *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 38.

[172] *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824.

против «культурного преобладания» гностицизма с именами Пантена, Климента и Оригена [173].

Египетское монашество и александрийская культура

В связи с открытием библиотеки Наг-Хаммади неподалеку от киновий преп. Пахомия Великого был поднят вопрос о связи гностицизма и монашества. Современные исследователи утверждают, что «ни один из текстов Наг-Хаммади не использует источников, которые можно было бы назвать монашескими в прямом смысле, будь то египетские или нет, и ни один из монашеских источников не цитирует коптские документы из Наг-Хаммади... Одно из наибольших различий между этими двумя мирами составляет то, как в них используется Священное Писание... В гностических документах нечего сопоставить с в высшей степени частым, и одновременно православным употреблением всех текстов Священного Писания в Пахомиевых источниках» [174]. Только три документа из Наг-Хаммади имеют «некоторые контакты» с монашеской литературой: это *Изречения Секста*, *Поучения Сильвана* и *Евангелие Фомы* [175].

Общим условием процветания как монашества, так и гностицизма было то, что «александрийское христианство с самого начала показывало сильные аскетические тенденции» [176]. Хотя возникновение монашеских организаций относят к IV в. н. э., отшельничество, и тем более девство, должны были появиться значительно ранее. Из труда Филона Александрийского «*О жизни созерцательной*» (*De vita contemplativa*) мы узнаем о *терапевтах*, иудейской секте в Египте, близкой по образу жизни к палестинскому ессейству. Терапевты вели воздержанную и созерцательную жизнь; Евсевий и некоторые раннехристианские авторы принимали их за христианских подвижников, и это свидетельствует о том, что в IV в. египетское монашество уже не воспринималось как новшество.

Важным фактором оказывалась позиция монашествующих по любому из спорных богословских вопросов. Например, в IV в. этот фактор был решающим в судьбе оригенизма и даже наследия самого Оригена. Не занимаясь культурой специально, монахи по роду своей

---

[173] Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 23.

[174] *Veilleux A.* Monasticism and Gnosis in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 291–292.

[175] Ibid. P. 292.

[176] *Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996. P. 185.

религиозно-просветительской деятельности носили неоценимый вклад в развитие национально-религиозной литературы египетского народа. По мнению Т. Орланди, св. Антоний Великий «мог быть первым настоящим коптским писателем. В таком случае они [его письма] могут также сближать его с развитой богословской культурой александрийского происхождения»[177]. То же утверждает и Чедвик: «Трудно переоценить влияние Климента и Оригена на позднейшие христианские идеи аскетической жизни»[178].

Оригена даже называют «предтечей» широкого монашеского движения[179]. Разница в отношении коптских монахов к Оригену отразилась, как считают исследователи, на истории принятия Халкидонского догмата в Египте. Так, братия монастырей св. Пахомия, более лояльно расположенного к оригенистам, приняла постановления Собора несмотря на давление со стороны монофизитов; напротив, последователи другого великого подвижника и современника св. Пахомия, аввы Шенуды, который был непримирим к Оригену и философствующим христианам, пошли за Диоскором[180]. Авва Шенуда написал даже специальный труд *Против оригенистов*[181], реконструированный Тито Орланди в его работе «A Catechesis Against Apocryphal Texsts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi» (*HTR*. 1982. 75. P. 85–95). См. также: *Orlandi T.* Shenute Contro gli Origenisti. Rome: CIM, 1985. Однако и в житии св. Пахомия (*Vita prima*. 31) рассказывается об уничтожении книги Оригена[182].

На деле отношения монашества и философии складывались еще сложнее, и четкого разделения всех подвижников на сторонников и противников Александрийской школы быть не могло. Монашество исходило из своих целей — *богословствование жизнью, достижение обожения*. Отчасти эти цели находили отклики в утонченном мышлении образованных горожан, отчасти же оставались непонятыми. Монахи

---

[177] *Orlandi T.* Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 64.

[178] Alexandrian Christianity. Selected Translations of Clement and Origen / Ed. by J. Oulton, H. Chadwick. Philadelphia, 1954. P. 38.

[179] *Crouzel H.* Origène précurseur du monachisme // Théologie de la vie monastique. Paris, 1962.

[180] *Головнина Н. Г.* Ранние коптские источники по истории монашества // История египетских монахов. М., 2001. С. 102–103.

[181] См.: *Orlandi T.* Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 56.

[182] *Griggs C. W.* Early Egyptian Christianity. Leiden, 1991. P. 153.

понимали «философскую жизнь» как уединение и молчание, для философов же она была постоянной полемикой, освоением риторических приемов, оттачиванием мысли. Во многом под влиянием монашеского идеала богословие христианской Церкви после IV в. начнет осторожнее относиться к философии, что не помешает ему воспринять все лучшие идеи александрийских мыслителей.

Рождение александрийской христианской философии

Какими же были предпосылки возникновения христианской философии в самой Александрии? Как мы видели, в единственном мегаполисе Древнего Египта сконцентрировались все особенности эллинистического мира: его полиэтничность, поликультурность, полирелигиозность и даже полифилософичность. «Все боги получили в нем свои алтари, все системы приобрели в нем своих учителей и школы: Митра разделял божественные почести с Аписом и греческими богами; ученики Зороастра проводили свои чтения рядом с пифагорейцами, платониками, перипатетиками и многими другими, коих было бы слишком долго перечислять...»[183]

Но полностью неверно было бы представлять этот полиморфизм как простое соседство разнородных элементов. Он предполагал жестокую борьбу за преобладание, за право на инициативу или, по выражению Даусона, «культурную ревизию», т. е. *реинтерпретацию* всей культуры[184]. Для мыслящих людей эпохи, несомненно, в этой борьбе текстов, ораторских речей и даже социально-политических групп заключалась борьба за саму истину. Переходы из одного лагеря в другой, активный прозелитизм, все возрастающая полемичность характеризуют мировоззренческий фон поздней эллинистической эпохи.

Однако традиционно любая «культурная ревизия» не мыслилась в Александрии иначе, как на началах эклектизма и синкретизма. В этом отношении христианство представляло здесь исключительное явление. Оно принесло целый ряд новых истин, совершенно не комбинирующихся с элементами существующих систем. Это, прежде всего, учение о том, что «Слово стало плотию» (Ин. 1:14) и «Бог явился во плоти» (1 Тим. 3:16); учение о Церкви как Теле Христовом (1 Кор. 12:27 и др.); учение о всеобщем воскресении, после которого наступит вечная духовно-телесная жизнь и Царствие Божие, ныне пребывающее

[183] *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1. P. 2.

[184] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992.

«не от мира сего» (Ин. 18:36); наконец, учение о *вере*, а не *знании*, как главном принципе постижения Истины и получения сверхъестественной помощи; выше веры в сознании христиан могла быть только любовь (1 Кор. 13:13).

Христианское учение о Пришествии Бога и всеобщей необходимости спасения, которое, ввиду скорого Суда, невозможно отложить на неопределенное количество эонов, было встречено как совершенно чуждое, опасное и враждебное явление по отношению к устоявшемуся балансу сил. Но именно благодаря своим уникальным особенностям христианство оказалось способным к плодотворному синтезу, который не удалось осуществить языческим и иудейским школам. В рамках языческого мировоззрения синтезу препятствовал синкретизм — отсутствие четких критериев отбора идей, всеядность сначала религиозная, а затем и философская. Иудаизм, наоборот, не мог отказаться от партикуляристических представлений, при исчезновении которых Ветхий Завет потерял бы свое исключительное значение и как союз Бога и народа, и как ожидание Мессии. Поэтому отношение к философским истинам иудейских мыслителей оставалось сугубо потребительским, и они не могли перейти черту, отделяющую эклектику от «золотого сплава» самых возвышенных идей. Как мы увидим в дальнейшем, синкретические и эклектические тенденции были тем, что предстояло преодолеть и в христианской Александрийской школе. Но они были полностью преодолены в ней в эпоху драматических событий первых Вселенских Соборов.

§ 3. Александрийская философско-богословская школа и ее истоки

Дидаскалион в Александрии

Определение понятия «Александрийская философско-богословская христианская школа» представляет особую научную проблему. Исторические сведения о ее возникновении и начальном развитии весьма скудны. Признанный «отец церковной истории» Евсевий Кесарийский (*Н. Е.* 5. 10. 1) сообщает: «По древнему обычаю, в Александрии имеется училище, где преподается Священное Писание (*διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων*). Оно существует и доныне, и мы слышали, что им ведают люди, сильные в слове и ревностные в изучении Божественного». Это свидетельство дополняется в других местах сочинения Евсевия краткими очерками жизни и деятельности Пантена, Климента и Оригена; в их собственных (сохранившихся) трудах, а также в «*Благодарственной*

речи Оригену» (*In Origenem oratio panegyrica*) его младшего современника, св. Григория Чудотворца [185].

Блаженный Иероним (III в. н. э.) в своем сочинении «О знаменитых мужах» (*De viris ill.* 36) говорит о появлении в Александрии церковных учителей одновременно с проповедью там св. апостола Марка. Характер их деятельности, по всей вероятности, был катехетическим, т. е. они преподавали основы веры тем, кто собирался принять крещение или недавно принял его. Такая должность учителя-дидаскала (*ὁ διδάσκαλος*) известна из Нового Завета и памятника II в. н. э. «*Поучение двенадцати апостолов*» (*Διδαχή*. 15, 1). Вокруг наиболее знаменитых дидаскалов собирались школы, как вокруг св. Иустина Философа в Риме. В III в. н. э. Александрийская школа стала самой влиятельной из таких школ. Остальные сведения, предоставляемые бл. Иеронимом, Филиппом Сидским, Сократом Схоластиком, Созоменом и Никифором Каллистом, по преимуществу заимствованы у Евсевия.

Первое имя, с которым Евсевий и другие историки связывают организацию этого училища, есть имя *Пантена*, бывшего философа-стоика сицилийского происхождения, принявшего христианство. Этот учитель не раз упоминается в трудах Климента Александрийского. Сам Пантен не оставил произведений, но весьма вероятно, что уже он заложил основы того характера, который отличает Александрийскую христианскую школу, а именно — философского [186].

Споры об институциональном аспекте становления этой школы не прекращаются в науке. Традиционное мнение видит в ней постоянное учреждение, которое работало над развитием теологической доктрины, и первыми преподавателями в котором были (Пантен) Климент и Ориген. В первой четверти XX в. его защищал маститый французский исследователь Э. де Фэй [187]. Другой представитель французской церковно-исторической науки, Рене Кадью, ставил под сомнение регулярность школы, рассматривая ее скорее как частное философское преподавание не связанных между собою дидаскалов [188]. Отсутствие прочных исторических свидетельств и собственных текстов Пантена побуждало

---

[185] Авторитетный французский ученый-оригеновед П. Нотен оспаривал авторство этого труда (*Nautin P.* Origène: sa vie et son œuvre. Paris, 1977). Традиционную точку зрения защищал А. Крузель (*Crouzel H.* Faut-il voir trois personnages en Grégoire le Thaumaturgé // Gregorianum. 60. 1979. P. 287–320).

[186] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 32.

[187] *Faye E. de.* Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris, 1923–1928. Vol. 1. P. 10.

[188] *Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-ème siècle. Paris, 1934. P. 31.

некоторых скептиков даже считать существование школы в Александрии при Пантене вымыслом Евсевия Кесарийского [189]. Но эти выводы сами по себе не помогли найти конструктивное решение проблемы.

В период своего расцвета, в пору деятельности Оригена, Александрийская школа первая представила целостную программу христианского образования [190]. В этом смысле она являлась для своей эпохи эквивалентом философско-богословского факультета [191], что документально подтверждается в «*Благодарственной речи Оригену*» св. Григория Чудотворца (особенно гл. VII–IX), где школа, перенесенная Оригеном из Александрии в Кесарию, описывается как полностью соответствующая канонам эллинистической образованности [192]. Но Ориген основывался на определенной *традиции* в главной сфере своей деятельности — в поиске герменевтического подхода к толкованию Библии. Следы этой традиции, без сомнения, просматриваются и в трудах Климента. Очевидно, что, по справедливому замечанию Леклерка, «Дидаскалион не был стихийным образованием, по крайней мере в той блестящей форме, которую он принял в III веке» [193]. Поэтому обоснованным представляется вывод современного исследователя Клеменса Шольтена, работа которого специально посвящена проблеме возникновения Александрийской христианской школы: «В Александрии уже до Оригена расцвела христианская наука, собственным предметом которой была Библейская экзегеза» [194].

Древнегреческий глагол ἐξηγέομαι означает *идти впереди, вести, объяснять*. Ὁ ἐξηγητής — *руководитель, наставник*. Экзегеза понималась как «наука, руководствующая к уразумению истинного смысла Священного Писания» [195]. Чтобы установить философское значение этой дисциплины, необходимо задаться вопросом о том, как она развивалась исторически. По мнению Гюстава Барди, три характеристики равно приложимы к сложному понятию «Александрийская

[189] *Méhat A.* Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie // Patristica Sorbonensia. Paris, 1966. 7. Fasc. LXXVI–LXXVII.

[190] *Grant R. M.* A Short History of the Interpretation of the Bible. New York, 1963. P. 88.

[191] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 68.

[192] См. подробнее об этой школе: *Crouzel H.* L'École d'Origéne à Césarée // BLE. 71. 1970. P. 15–27.

[193] *Leclercq H.* L'École catéchétique d'Alexandrie // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie / Éd. par F. Cabrol. Paris, 1907. T. 1. Col. 1168.

[194] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 16–37.

[195] *Саввaитов П.* Библейская герменевтика, или Толковательное богословие. СПб., 1844. С. 3.

(христианская) школа»: во-первых, кружок, собравшийся вокруг учителя философии, во-вторых, преемство богословских и философских идей, и в-третьих, собственно церковный институт оглашения (*катехуменат*), в котором давались общие сведения о христианском учении, а главным образом, исследовалась библейская экзегеза. Дидаскалы могли находить работу в катехуменате, оставаясь при этом самостоятельными единицами на поприще философии[196].

Именно Александрия с ее богатейшей культурой имела все основания стать первым центром образованности нараставшего христианства. При том постоянном росте Церкви, который наблюдался в начале III в., едва ли можно думать, что катехуменат был «узкоаристократическим учреждением» интеллектуальной элиты, как считал А. фон Гарнак[197], или «кружком библеистов» без регулярной учебной программы[198]. Скорее следует предполагать в нем единство герменевтической практики, наличие общего морального и апологетического обучения[199]. Такой институт мог развиться в высшее учебное заведение[200], предназначенное и для образования служителей Церкви[201]; стать крупной философско-богословской школой[202], «древнейшим центром священной науки в истории христианства»[203]. Но этого мало для того, чтобы дать исчерпывающее определение Александрийской христианской школы. Невыясненными в современной науке остаются историко-философские вопросы, связанные с происхождением и преемством ее ключевых идей, т. е. генезисом учения.

В XIX в. Э. Дежарден[204] отмечал, что помимо христианского Дидаскалиона на имя Александрийской школы претендовали еще четыре

---

[196] *Bardy G.* Aux origines de l'école d'Alexandrie // Recherches des sciences religieuses. Paris, 1937. T. 27. P. 85 et seq.

[197] *Harnack A. von.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1893. Bd. 1. S. 3.

[198] *Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996. P. 201–202.

[199] *Hoek A. van den.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 66, 71.

[200] *Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. P. 9.

[201] *Redepenning E. R.* Alexandrinische Katechetenschule // Real-Enzyklopädie von Herzog und Plitt. Leipzig, 1877. Bd. 1. S. 291.

[202] *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3. P. 564–566.

[203] *Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 2.

[204] *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3. P. 555–556.

независимые традиции: 1) эллинистическая наука, сконцентрированная вокруг своего центра — Мусейона; 2) иудео-александрийская религиозная философия; 3) движение гностиков и, наконец, 4) языческий неоплатонизм, зародившийся в школе Аммония Саккаса, у которого учились глава христианского Дидаскалиона Ориген и основатель философии неоплатонизма Плотин.

Неоплатонизм был младше христианской Александрийской школы, и потому, естественно, не мог принимать участие в ее генезисе. Что касается гностицизма, научная школа так и не была создана на его основе. Хотя гностическая среда характеризовалась активностью в области богословских, теософских, экзегетических и других проблем (так, первым экзегетическим трудом, посвященным толкованию Нового Завета, считается «*Комментарий на Иоанна*» Ираклиона[205]), ее общее мировоззрение оставалось чисто синкретистским и в его пределах не была выработана самостоятельная система мышления на философском уровне. Подтверждение этому мы находим в самих гностических текстах, многие из которых обладают концептуальным единством, но не научно-философского, а религиозно-мифологического характера. Однако, как мы увидим, гностики оказали большое влияние на представителей Александрийской школы, труды которых стали важным источником по исследованию гностицизма. Так, фрагменты Ираклиона, дающие представление о его учении, сохранены Климентом (*Strom.* IV. 71; *Eclogae proph.* 25. 1) и Оригеном (*In Ioh.* XIII).

Другие три умственные силы в Александрии: греческий эклектизм, иудейство и христианство, именно здесь разработали свои философские доктрины. Эклектизм зародился в интеллектуальной среде, связанной со знаменитым Мусейоном, в то время, когда наступило разочарование в догматизме и скептицизме. От нее не отстала по времени возникновения экзегетическая школа местных иудеев, подтверждением чему служат примеры Аристобула (II в. до н. э.) и Филона (I в. н. э.). Христианский Дидаскалион явился тогда, когда эти две традиции закончили свое развитие. Он во многом опирался на их достижения, восприняв курс энциклических наук (ἐγκύκλια μαθήματα) от Александрийского Мусейона и аллегорическую герменевтику от Аристобула и Филона. В связи с этим вопрос о генезисе философско-богословского учения Дидаскалиона есть вопрос об идейной связи всех трех институтов, носивших название «Александрийской школы». *Была ли Александрийская*

[205] The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1. P. 419.

школа единой философской традицией, или тремя независимыми традициями, которые последовательно возникали и сосуществовали в одном ареале?

Рождение эклектизма

А. Ф. Лосев в «Философской энциклопедии»[206] датирует существование Александрийской школы лишь I в. до н. э. — VI в. н. э., включая в нее иудейскую школу Филона и Афинскую школу Прокла, но ничего не говоря о христианской школе. Причины такого умолчания не совсем ясны, но наша цель сейчас — дифференцировать именно нехристианские школы Александрии, отделить языческую от иудейской. Хотя каждое философское направление, кроме эпикуреизма, могло иметь своих сторонников среди евреев-эллинистов[207], недопустимо смешивать иудейскую философскую школу с греческой, так как первая была представлена учебными заведениями при синагогах (*batte midrashot*)[208], а вторая — Александрийским Мусейоном, основанным еще в начале династии Птолемеев. Имела ли эта последняя свою историю до I в. до н. э.?

Александрийский Мусейон был основан Птолемеем I Лагом, или Сотером (323–284 гг. до н. э.), и развивался под сильным влиянием аристотелизма. До начала новой эры характер научной школы Мусейона был преимущественно медицинским[209], математическим и филологическим. Философия не доминировала в виде какой-либо философской школы; но ее присутствие и влияние несомненны. «С самого начала он был чем-то вроде эклектической школы, доступной всем, главным образом по той причине, что не было в нем ни выдающегося философа, ни исключительного учения»[210]. Представители всех направлений приглашались для участия в создании Мусейона[211]; особенно сильное влияние перипатетизма связано со спецификой эпохи. Советник Филадельфа и инициатор создания знаменитой Александрийской Библиотеки, *Деметрий Фалерский*, был перипатетиком, равно как и многие представители естествознания той эпохи[212]. В связи с этим методы

---

[206] *Лосев А. Ф.* Александрийская школа // Философская энциклопедия. М., 1960. Т. 1. С. 43.

[207] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 5.

[208] *Harnack A. von.* Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1960. Vol. 1. P. 124.

[209] Первое крупное исследование об Александрийской медицинской школе: *Beck C. H. F.* De schola medica Alexandrina. Lipsiae, 1810.

[210] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 156.

[211] *Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. S. 205.

[212] Ibid. S. 206.

Аристотеля господствовали во всех сферах деятельности Мусейона, безотносительно к философским предпочтениям отдельных мужей науки[213]. Александрийская школа продвинула вперед научное знание, дав начало или развитие таким дисциплинам, как гео- и этнография, история природы, медицина, математика, астрономия[214]. Особо выдающимися были достижения в области математики, где действовали разделявшие идеи Платона *Евклид* и *Эратосфен*.

То, что Мусейон носил в общем не философский характер, связано со специализацией научного знания и отсутствием в Александрии IV–II вв. до н. э. собственно философских школ. Отдельные философы здесь были, как и во всех греческих городах. Партей называет перипатетика *Стратона из Лампсака*, киренаиков *Феодора Афея* (или *Атеиста*) и *Гегезия*, *Сотиона Александрийского* (автора первого жизнеописания философов), *Сатира*[215]. Киренаики, впрочем, были «случайными гостями» в Мусейоне. Феодор Афей, учитель знаменитого Эвгемера, первый начал преподавать Платона в Александрии, но был изгнан Птолемеями[216]. За проповедь самоубийства был также изгнан Гегезий.

Лишь I в. до н. э. стал временем зарождения александрийской языческой философии как целостного явления[217]. Не последнюю роль в этом сыграла эмиграция философов из Афинской Академии, в связи с гонением царя Митридата Евпатора (88 г. до н. э.)[218]. Александрия становится центром скептического платонизма, который уже давно развивался в стенах платоновской Академии в Афинах. С этим течением связаны имена *Антиоха из Аскалона* и *Энесидема из Кносса*, основателя регулярной скептической школы в Александрии, написавшего «*Мысли Пиррона*» (Πυῤῥώνειοι λόγοι) в 8-ми книгах (см.: Phot. *Bibl.* Cod. 169–171, 212).

Антиох (ок. 130–60 гг. до н. э.), ученик *Филона из Ларисы* (учителем которого был «восстановитель платонизма» *Клитомах Карфагенский*), положил начало уклонению от скептицизма в сторону эклектизма и пришел, по точному определению Фрэзера, «к утверждению единства воззрений великих догматических школ на основные

---

[213] *Монро П.* История педагогики. М., 1911. Т. 1. С. 164–165.

[214] *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1. S. 12.

[215] *Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. S. 207–208.

[216] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 170.

[217] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. I. P. 480.

[218] Ibid. P. 485.

проблемы»[219]. Есть большая вероятность, что Антиох учился в Александрии, так как Афинская Академия была в то время разрушена Суллой[220]. Главная историко-философская идея Антиоха состояла, по свидетельству Цицерона (*Ac. post.* I. 37, 38), в примирении академической философии с перипатетизмом; при этом он испытывал также влияние «среднего стоицизма» Панэтия и Посидония[221]. Призыв Антиоха — *вернуться к древним* (veteres sequi)[222], красноречиво выражает его намерения[223]. Вероятно, по его примеру, или вообще в силу сложившейся философской культуры, скептицизм стал в Александрии «отрицательным предположением» для систем эклектизма и религиозно-философского синкретизма[224]. В силу этого Маттер считал прямым продолжателем дела Антиоха великого религиозного философа Александрии — Филона Иудея[225], о котором будет речь в гл. II настоящей работы. Сам термин «эклектизм» был введен в Александрии Потамоном, который учил на рубеже II и III вв. н. э.[226] К той же эпохе относится деятельность Ария Дидима.

Созданием эклектических систем, от которых почти не сохранилось никаких следов, заканчивается деятельность философской школы птолемеевской Александрии, по всей конституции своего развития несамостоятельной и, видимо, не выдающейся, но служащей отражением тех процессов, которые происходили в философии эллинистической эпохи. В начале новой эры Александрия была таким же маяком философской мысли, как и Афины в эпоху классического эллинизма. Именно Афины явились школой для нового поколения александрий-

---

[219] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. I. P. 488.

[220] *Schneider K.* Kulturgeschichte des Hellenismus. München, 1967–1969. Bd. 2. S. 558.

[221] *Lilla S. R.* Syncretism // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2. P. 805.

[222] *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма. М., 2000. С. 225.

[223] По словам историка Т. Моммзена, доктрина Антиоха «сделалась модной философией консерваторов того времени, добросовестно изучалась знатными дилетантами и литераторами Рима» (*Моммзен Т.* История Рима. СПб., 1999. Т. 3. С. 388). Секрет такого успеха, по нашему мнению, заключается в том, что при усвоении греческой образованности римляне искали более легкого разрешения философских противоречий, чем то, которое предполагало борьбу школ. Эклектики не создали такой системы, которая могла бы удивить или вдохновить потомков; но они удовлетворяли запросам современников, примиряя с существующей действительностью мысли великих классиков прошлого.

[224] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 267.

[225] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 175.

[226] *Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. S. 211.

ских мыслителей, осуществлявших формальную разработку среднего платонизма, построенного из обломков старых догм, не выдержавших испытания античным скептицизмом. Обращает на себя внимание тот факт, что именно учение Платона дало имя той философии, которая будет господствовать в греко-римской ойкумене в дальнейшем. Оно оказалось основой для собирания греческой мысли, столь разной в своих стоических и кинических, скептических и перипатетических репрезентациях. Платонизм не только отвечал религиозным умонастроениям эпохи, но и оказался наиболее гибким, восприимчивым к особенностям других философских доктрин. Это особенно хорошо видно на примере следующей Александрийской школы, попытавшейся осуществить уже религиозно-философский синтез, — иудейской.

Иудео-александрийский синкретизм

Евреи, поселившиеся в Александрии, оказались наиболее восприимчивыми к эллинской культуре из всех евреев диаспоры и из всех восточных народов, оказавшихся под властью эпигонов Александра. Конечно, не все даже образованные иудеи в столице Египта принимали эллинизацию доброжелательно. В Александрии были горячие сторонники буквы Завета, отстаивавшие иудейский инклюзивизм с ревностью зилотов; были, напротив, представители конформистского направления, забывшие язык и веру своих предков. Но лицо того явления, которое носит в науке название «иудео-александринизма», формируется не этими двумя группами. Для интеллектуальной элиты местной общины было характерно сознание исключительности Библии как Откровения наряду с признанием высокой ценности греческой культуры. Всеми возможными способами они старались показать, с одной стороны, зависимость лучших образцов языческой философии от писаний пророков (они так же мало сомневались в этой зависимости, как и сами греки — в происхождении греческого алфавита от семитского; см.: Herodotus. V. 58), и, с другой стороны, монотеистические тенденции в самом язычестве, которые говорили об объективной значимости идеи единого абсолютного Бога[227].

Иудео-александринизм немыслим без псевдоэпиграфов: таких, как «*Сивиллины оракулы*» (особенно книги III–V), «*Священный Логос*» псевдо-Орфея, исторические произведения псевдо-Гекатея, псевдо-Евполе-

[227] Греки хорошо сознавали молодость своей культуры и не допускали мысли о том, что она могла быть полностью самобытной. Артур Дродж справедливо указывает, что пунктом совпадения таких разных мыслителей, как Цельс и Ориген, была убежденность в происхождении греческой философии от древней мудрости Востока (*Droge A.* Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Tübingen, 1989. P. 167).

ма и многих других. В них греческие поэты, философы и пифии призывают своих соплеменников к познанию истины, которая заключается в монотеизме и связанном с ним нравственном императиве, который обосновывается суверенностью Божественной воли. Вероятно, в этих подлогах иудеи видели свою не только апологетическую, но и цивилизаторскую миссию. Где еще могла расцвести такая богатая литература реминисценций, как не в городе великой Библиотеки и Мусейона?

В учении о Священном Логосе утверждались основные ценности эллинской культуры: разум, познание, поэтическая мысль и др., в единстве с монотеизмом. Современное критическое издание Ридвега позволяет ознакомиться с поэмой и составить представление о ее месте в александрийской философии. Псевдо-Орфей обращается к «сыну», повествуя о высочайшем бытии:

20 *Его самого я не видел, так как меня еще окружает мгла;*
21 *Но десятикратно облегает она [прочих] людей.*
22 *Да и не может один из смертных видеть Владыку,*
23 *Разве только единственный, первоначально из рода*
24 *Халдеев происходящий*[228]. *Он ведал движение созвездий*
25 *И небесного круга...*
40 *Но ты приближайся [к Нему] силами мысли.*[229]

Логос в поэме называется «Саморождающимся» (αὐτογενής)[230]. Особо подчеркивается, что Он не постигается душой, но только умом[231]. Однако ограниченность ума ставит познание в зависимость от Откровения, и читатель поэмы наводится на мысль о том, что философии явно недостаточно для получения Божественных даров, которые стяжал некто, вышедший из Ура Халдейского.

Для интеллектуальной партии эллинизация иудейства была равнозначна иудаизации эллинизма. Поэтому перед ней рано встал вопрос о новом прочтении Священного Писания. Греческий ум знал страстных человекообразных божеств, отличавшихся посредственной нравственностью, но его представления о высшем Боге-Творце, напротив, тяготели к абстракции. Бог же Ветхого Завета сочетал неприступное величие, непознаваемость и необъятность с антропоморфическими и,

[228] Очевидно, намек на Авраама.

[229] *Riedweg Ch.* Jüdisch-hellinistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Tübingen, 1993. S. 32–34.

[230] Ibid. S. 83.

[231] Ibid. S. 84.

особенно, антропопатическими чертами. Бог, открывшийся Моисею на горе Синай, неоднократно показывал, что Он может любить и ненавидеть, гневаться и мстить, внимать мольбам и не слушать их. Если это нимало не смущало верующего монотеиста, то философствующего язычника приводило в замешательство. Вполне понятна логика Цельса в «*Истинном слове*», когда он утверждает, что иудеи «похитили» у других народов ангелологию, чтобы слепить из нее образ своего Бога, единственность которого нужна ни для чего иного, как для утверждения единственности самих «беглых египтян». Кроме того, получив доступ к Библии, греки нашли в ней много немотивированных заповедей и предписаний. Многие исторические подробности производили впечатление излишних, или же прямо невозможных. Наконец, Библия не подходила ни под один из литературных стилей, известных греческой филологии, и в глазах образованных эллинов была совершенно «варварской книгой».

Нужно прибавить и то соображение, что римляне и греки были, в большинстве своем, вовсе не расположены глубоко проникать в письменность варварских народов. Они охотнее воспринимали популярных восточных богов (Митра, Исида, Осирис) и магическую практику, чем верования, связанные с философским осмыслением религиозных вопросов[232]. Нам неизвестно, чтобы кто-нибудь из выдающихся писателей Античности был хотя бы приблизительно знаком с тысячелетними традициями Востока и библейской литературой, будь то александрийский или палестинский канон. Однако это связано не с отсутствием интереса к Востоку, а скорее с тем, что римская культура еще переживала становление, а питавшая ее греческая уже не развивалась. Наступило затишье перед эпохой синкретизма.

Аллегорическая интерпретация Ветхого Завета

Вопрос о положительном откровении, как бы повисший в воздухе после торжества скептицизма, с энергией национального чувства ощущали верующие иудеи. Над интерпретацией Ветхого Завета, которая удовлетворила бы взыскательный философский ум, они начали работать в Александрии уже тогда, когда греческая культура здесь еще не имела собственной философии. Во II в. до н. э. Аристобул, знатный еврей «из рода помазанных священников» (см.: II Маккавеев. 1:10), преподнес царю Птолемею Филометеру «*Изъяснение книг Моисеевых*». Филометер, по преданию, был учеником

[232] *Моммзен Т.* История Рима. СПб., 1999. Т. 3. С. 389.

Аристобула[233]. По эксцерптам из книги Аристобула (Euseb. *Praep. Evang.* VII. 324 a; IX. 410 d–411 a) видно, что он охотно применял аллегорию (ἀλληγορία, иносказание) — метод интерпретации, развитый стоической школой при подходе к мифологии. Впрочем, приведенные у Евсевия фрагменты — это большей частью цитаты из поэм псевдо-Орфея, псевдо-Гомера, псевдо-Гесиода и псевдо-Лина.

О взаимной рецепции философских и религиозных идей между иудеями и эллинами свидетельствует и библейская «Литература Премудрости», ареалом которой считают Александрию. Хотя убедительную семитскую реконструкцию «Премудрости Соломона» провел в конце XIX в. Д. Марголиут[234], в дошедшем до нас греческом тексте очевидно присутствие философской терминологии. Другой источник, «*Письмо Филократу*» Аристея, упоминается, как правило, в связи с тем, что в нем применяется аллегория эллинского образца в отношении Священного Писания. Понимание классических текстов иносказательно было необходимым для становления культуры классики, само понятие которой возникло в александрийской филологии[235]. Как известно, всемирное распространение аллегории было заслугой представителей стоической школы[236], прежде всего Гераклита и Корнута, хотя вообще данный метод прочтения древних авторитетных текстов применялся издревле (D. L. II. 11). По мнению В. Бинерта[237], широкое применение философской аллегорезы было реакцией на критику Платоном Гомера и Гесиода. Ее первоначальная цель — «забота о мифе» (θεραπεία μύθων), т. е. возвращение национальному эпосу надлежащего положения в общественном сознании при отказе от прямолинейных идеалистических устремлений Платона[238]. Вскоре, однако, многие труды самого Пла-

[233] Это предание косвенно подтверждается особым благоволением Филометера к евреям. Он сделал двух из них — Онию IV и Досифея — своими главными военачальниками (см.: *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 83).

[234] *Margoliouth D. S.* Was the Book of Wisdom Written in Hebrew? // The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1890. Vol. 22; *Margoliouth D. S.* Language of the Apocrypha // A Dictionary of the Bible / Ed. by J. Hastings. Edinburgh, 1900. Vol. 3. P. 35 a.

[235] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 478.

[236] См., например: *Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968. P. 237.

[237] *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. S. 33–34.

[238] По справедливому замечанию Р. Мортле, классическая философия «обесценила» древние мифы, но последовавший за ней синкретизм обновил интерес к ним в прямом, религиозном смысле. Однако старое восприятие мифов уже не было возможным (см.: *Mortley R.* Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden, 1973. P. 35).

тона стали толковаться с помощью аллегорического метода, и это явление можно считать одним из основных в формировании среднего платонизма.

«Различные виды аллегории, которые нам известны, появились из важнейших разделов ранней греческой философии. Сюда относятся в первую очередь физика... включавшая в себя также теологию, и этика», — пишет граф Рефентлов[239]. В Александрии «все [философские] партии пользовались аллегорическим толкованием»[240]. Результатом широкого применения аллегории, по словам Хэтча, был переход античной мифологии из религии в литературу и, как следствие, аллегоризация самой литературы[241]. Уже Арий Дидим замечал, как само собой разумеющееся, то, что «употребление символической речи отличает мудрого человека» (Clem. *Strom.* V. 8). Не только философия, но весь строй эллинистической литературы и гнозиса проникся этим веянием. Характерно утверждение Марцеллина, что Фукидид намеренно затемнял свою речь в некоторых местах (Marcell. *Vita Thucyd.* 35); по сообщению св. Ипполита Римского, «Симон Маг интерпретировал, как хотел, равно писания Моисея и греческих поэтов» (Hippol. *Philosophum.* 6. 14). Два основных мотива эллинской аллегорезы — апологетический и педагогический[242] — были также главными мотивами иудео-александрийской философии. Знаменует ли это начало «мифологизации» библейского Откровения? Или, как считает Даусон, желающий смотреть на аллегорезу с точки зрения культурного экспансионизма, намерения иудеев были кардинально противоположны задачам филологов Мусейона?[243] Несомненно, потеря живой веры в историческую деятельность Бога среди некоторой части александрийских иудеев действительно произошла; и содержание этой веры уступало место схематическим репрезентациям вневременной реальности, подобным «древу сфирот» средневековой Каббалы. Однако и при таком подходе Библия не допускала с собой того же обращения, что и с текстами Гомера и Гесиода[244].

---

[239] *Reventlow H., Graf.* Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990. S. 39.

[240] *Redepenning E. R.* Alexandrinische Katechetenschule // Real-Enzyklopädie von Herzog und Plitt. Leipzig, 1877. Bd. 1. S. 15.

[241] *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. P. 65.

[242] См.: *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. S. 34.

[243] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 75.

[244] Цель мифа для языческого аллегориста состояла в том, чтобы «утаить священное безмолвие как бы под вуалью или под маской неизбежной лжи». Для иудеев и христиан

По словам С. С. Аверинцева, в конце античного периода «„аллегорическими", „ино-сказательными" становятся не только литературные тексты, но и жизненные реалии социального, этического, политического планов»[245]. Таковы были условия диалога культур, поиска универсального языка Премудрости.

Эпоха перехода к религиозно-философскому синкретизму и создания систем (I в. до н. э. – III в. н. э.), которые легли в основу как нарождавшейся христианской философии, так и собиравшей силы для последнего сопротивления языческой философии, недаром называется многими авторами «*Александрийской*», хотя немало выдающихся представителей эпохи жили вне Александрии. Основные черты этого периода — взаимный интерес и сближение Востока и Запада, полиэтничность, полиморфизм культурных ценностей, религиозных и философских идей — это одновременно черты Александрии как города, мирового культурного, научного и с определенного времени также философского центра.

Идея Божественного Откровения

В эту эпоху доминирующей становится идея Божественного Откровения, с которой западная мысль, охваченная скептицизмом, столкнулась при своем первом сближении с Востоком. Какова цель философии, если борьба догматических систем не привела к победе ни одной из них? Эклектический метод избрания лучших идей из всех философских источников принципиально нуждался в таком завершении, которое на более высоком уровне обеспечивало бы плодотворный синтез этих идей. Принцип откровения высшей непостижимой реальности оказывался единственно способным занять это место. Но нужно было исследовать, как и при каких обстоятельствах оно происходит; и философская рефлексия стала пониматься в качестве *пропедевтики* к этому решающему исследованию священного текста. Между миром, как чувственно познаваемым, истинами философии, как умозрительно познаваемыми, и Священным Писанием требовалось установление трехсторонней связи. Осуществлением этой связи и был аллегорический метод.

библейские события — «неторопливая божественная педагогика, которая растворяет душу в Истине. Вся Библия есть одна большая притча, которая для большинства есть также и история» (*Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-ème siècle. Paris, 1934. P. 52–53).

[245] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 139.

Иудео-александрийская философия попала в ту струю развития эллинистической философии вообще, которая сделала ее необходимым звеном между старыми языческими школами и новыми — гностическими, неоплатоническими, христианскими. Александрийских иудеев можно считать пионерами в построении сознательного философского синкретизма[246]. Без идей Филона невозможно представить себе появление трудов Нумения Апамейского, Плотина, равно как и Климента и Оригена. По авторитетному выводу П. Хайниша, Филон «расширил герменевтику аллегорической школы и привел ее к завершению»[247].

Возникновение христианской Александрийской школы

По справедливому замечанию Маттера, «полная история Александрийской школы есть в одно и то же время история самых известных институтов Античности и история интеллектуального движения восьми-девяти веков»[248]. Теперь мы должны спросить о том, какое место заняла в этой истории христианская школа Дидаскалиона? Как уже было выяснено выше, в Александрии не существовало научной организации, которая бы выработала единую философскую систему. Такой организацией мог бы стать Мусейон, однако «Мусейон был царским институтом, а то, что называли Александрийской школой, всегда было лишь идеальным агрегатом»[249]. Эта «идеальность» не означает какой-то абстрактности. Речь идет о единой интеллектуальной и, во многом, также единой образовательной традиции, которая обогащала новые умственные течения, возникавшие на ее почве. Хотя при Птолемеях «александрийская философия была в сущности доминирующей по духу науки и критики, который главенствовал в Мусейоне и который связывался с сочинениями Аристотеля»[250], тем не менее уже в языческое время она вышла за пределы Мусейона и развивалась самостоятельно в духе эклектизма, охватывая своим влиянием весь эллинизированный Восток.

Как отмечает Вашро, целью александринизма вообще было не только примирение религиозного и философского, но в целом —

---

[246] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 110.

[247] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 29.

[248] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1840. T. 1. P. VII.

[249] Ibid. Vol. 1. P. 78–79.

[250] Ibid. Vol. 3. P. 237.

восточного и западного во всех областях мировоззрения. Так, христианство стояло перед необходимостью освоить все достижения греческой цивилизации, «не исчезая с Востока»[251]. Поэтому христианские философы восприняли наследие иудео-александрийской мысли как опыт синтеза восточного и западного элементов, а не только как опыт библейской апологетики.

Христианство с самого начала заявило себя как универсальное мировоззрение. Предъявляя жесткие требования к личности человека, оно не ставило перед ним ограничений по национальным, социальным, образовательным признакам. Его одновременно проповедовали рыбаки с Тивериадского озера и тарсийский книжник Павел, «воспитанный в сем городе [Иерусалиме] при ногах Гамалиила» (Деян. 22:3). В «Деяниях святых апостолов» описывается, как проповедь о Воскресении Христа оттолкнула философов, собравшихся в Ареопаге, и только Дионисий Ареопагит с несколькими единомышленниками присоединился к новой вере (Деян. 17:16–34). Во II в., когда подобных Дионисию становилось все больше, а в народной среде христианство значительно укрепилось, игнорировать эту религию, которая представлялась типичному эллину чистым безумием (1 Кор. 1:23), было уже нельзя. Памятные знаки того времени — кровавые гонения, апологии, обличения Цельса и Лукиана, предостережения Плиния, эдикты Траяна и Марка Аврелия — это свидетельства нараставшего конфликта цивилизаций, из которых одна еще не состоялась, но наступала в уверенности, что ее царство «не от мира сего» и не имеет ни конца, ни начала, в то время как другая оборонялась, будучи полностью «от мира сего», но предчувствуя свое неминуемое разрушение. Наука давно отошла от стереотипов, живописавших упадок античного мира в исключительно мрачных тонах: но тот факт, что язычество еще оставалось способным на примеры высокой нравственности, силы воли и остроты мысли, только подчеркивает исключительность победы христианства, которое смогло вобрать в себя все лучшее, что имела древность, предоставляя еще нечто большее.

Александрийскую школу на протяжении II–IV вв. возглавляли ученые мужи, владевшие всеми тонкостями эллинской премудрости. Этим объясняется их живая вовлеченность в борьбу, которую вела Церковь против язычества и гностицизма. Пантен был миссионером, Климент обличал пороки современного ему общества и опровергал фаталистическую идею судьбы, Ориген ответил на знаменитое сочинение Цельса. Деятельность организаторов школы была подобна деятельности муче-

[251] *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Vol. 1. P. 224.

ника Иустина Философа в Риме, которая была продолжена затем Татианом, с той только разницей, что в Александрии она приняла поистине университетский размах и еще больше сосредоточилась на вопросах философии. По словам Прата, «философы были в то время наиболее ожесточенными и опасными врагами христианства», и «ученые люди, которые возглавляли Александрийскую христианскую школу, принялись как возражать на их системы, так и доказывать истину и божественность религии»[252]. Таким образом, речь идет не об одном заимствовании, но также о решительной борьбе. При этом христианская школа, по всей вероятности, вне институциональной зависимости от Мусейона и местных школ синагоги, стала первым в Александрии единым образовательным учреждением, которое одновременно представляло и единую философскую доктрину. Ее периодизация от II до IV вв. н. э. есть периодизация не только исторической преемственности дидаскалов, но и целого философского течения.

Для греческой философии II в. н. э. был «временем распада и восстановления»[253]. Последовательная критика предшествующих учений (см., например: Clem. *Strom.* VII. 7) приводила религиозных философов к понятию Первоисточника. Представления о Логосе или Божественном Уме как источнике познания, имевшие место в древнегреческой философии, нуждались в кардинальной доработке. Вражда философских школ, усталость от которой особенно чувствовалась в эпоху синкретизма, делала эти представления нетвердыми, смутными. Требовалось конкретное выражение Логоса в определенном тексте, данном через пророческое вдохновение и соответствующем ряду исторических событий, которые бы подтверждали его единство, внутреннюю непротиворечивость и объективную истинность. Если еврейские философы, при их несомненной вере в Библию, действительно преследовали больше апологетические цели в своем учении о «воровстве эллинов», то высокообразованные язычники, такие как св. Иустин, Пантен и Климент, обратившиеся в христианство, скорее искали в нем такой Первоисточник, которого не могли найти у себя. Обращение к этому Первоисточнику предполагало качественное обновление всего миросозерцания: Вселенная рассматривается теперь через текст, не созданный на основе эмпирического или метафизического познания Вселенной, а данный как условие бытия наряду с нею. Задачей дидаскалии был по-

[252] *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1. P. 132.

[253] *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824. Div. I, II. 1.

иск того *ключа разумения*, с помощью которого можно было бы достичь адекватного понимания текста Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Для этого, в согласии с идеей «семенного Логоса», разыскивались элементы истины в предшествовавших философских системах. Как отмечал Маттер, главная цель данного процесса «заключалась в том, чтобы разрушить языческую школу, забрав ее трофеи»[254].

Влияние как языческих, так и иудейских школ на христианскую нельзя оценивать однозначно. (Это справедливо заметил уже Бие[255].) Их положения несли в себе многие идеи, чуждые христианскому мировоззрению. Особенно ярко это сказалось на гностицизме; но и собственно христианский александрийский Дидаскалион не лишен был некоторых черт гностической школы, а по утверждению В. Буссе, «мы видим александрийскую религиозную философию непосредственно возникающей из „гнозиса" в собственном смысле слова»[256].

Эта двойственность — с одной стороны, борьба с гностицизмом, и с другой — восприятие характерных для него идей, постоянно присутствовала в развитии школы до Оригена включительно. Достаточно вспомнить значение самого термина «гнозис», особенно для Климента, который называет «гностиком» истинно верующего христианина. Аммоний Саккас, предшественник неоплатонизма и оригенизма[257], является типичным воплощением этой двойственности. Попытки реконструкции философских идей Аммония Саккаса показывают, что противостояние гностицизму было одной из основных его целей[258]; последний удар по гностицизму нанес учившийся в его школе Ориген своим сочинением «*О началах*»[259]. Вместе с тем, наряду с характерным для этой школы синтезом платонизма и аристотелизма, элементы гностического мировоззрения, несомненно, присутствовали в ней. По словам Ф. Лемана[260], у александрийцев «аллегорический смысл Писания относится к буквальному, как гнозис к вере». В этом не заключалось противоречия: присутствовали в основном те элементы, которые,

---

[254] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. 1848. T. 3. P. 384.

[255] *Biet J.* Essai historique et critique sur l'École juive d'Alexandrie. Paris, 1854.

[256] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 270.

[257] *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3. P. 564.

[258] *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 67–74.

[259] Ibid. P. 73.

[260] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 110.

в свою очередь, были восприняты гностиками из эллинской философии. Но восприятие их гностиками имело особую предпосылку — их отношение к Божественному Откровению и той позиции, которую должен занимать разум в изучении Священного Писания. Христианские мыслители, по мере того как они попадали под гностическое влияние и заимствовали отдельные идеи гностицизма, непроизвольно меняли свой подход к Библии. В этом следует искать причину «оригенистических споров» III–V вв. н. э.

Господство аллегорической интерпретации способствовало становлению нового классического литературного канона. Ее основное разделение — на этическую и физическую, — которое мы находим у стоиков и Филона, соответствовало разделению главнейших философских дисциплин, откуда видно, что аллегория была, главным образом, изобретением философов. Значение этого герменевтического метода в становлении христианской культуры анализирует современный английский исследователь Фрэнсис Янг[261]. По его мнению, канон христианской Библии заменил собой классический канон эллинизма (выработанный также в Александрии); это не значит, что древнегреческая классика исчезла, но она уступила свое высокое положение Библии. Данное событие сказалось как на всем строе воспитания, так и на философии. В результате «Священное Писание заменило классику как литературу, на которой основывалась *пайдейя*»[262].

Идея воспитания христиан — главная цель дидаскалии — превратилось в идею воспитания целого общества на христианских началах. Желание дать классическое образование наиболее одаренным членам общины перешло в желание научить христианству самых образованных из язычников. Это развитие было естественным, но нельзя не видеть в нем качественного изменения. Оно было связано с религиозно-философскими тенденциями времени. Так возникла христианская Александрийская школа, давшая Александрии наибольшую славу.

§ 4. Философские школы древней Александрии

Глубокую характеристику александрийской эпохе дал аббат Прат: «Новый город Александрия... стал местом встречи всех сект, всех заблуждений, которые таили в себе религиозные и философские системы народов, столь различных по нравам, языку, гению... Вскоре Александрия сделалась не более чем хаосом, в котором бились заблуждения

[261] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997.
[262] Ibid. P. 95.

и враждебные стремления»[263]. По словам Ж. Симона, «в философии Александрийская школа есть... первая эклектическая, первая мистическая и первая пантеистическая школа»[264]. Это утверждение следует относить, разумеется, не к одной, а ко всей совокупности школ столицы Египта.

Сущность александрийского синкретизма

В действительности Александрия до I в. до н. э. отнюдь не была философской столицей эллинистического мира. В Афинах еще работали Академия и Ликей, а стоицизм обосновался в Пергаме. В результате научной деятельности Мусейона, который не мог отдать предпочтения какой-либо одной из господствующих философских школ, «философия стала в Александрии скорее делом образованности, нежели размышления, научной традиции более, чем независимого открытия»[265]. Однако в Александрии с самого начала стал формироваться и приобрел научную основу тот *философский эклектизм*, который будет положен в основу *синтеза* основных философских и религиозных систем в начале новой эры. Не случайно именно здесь во II в. до н. э. впервые началось составление трудов по истории философии Сотионом Александрийским и Сатиром Перипатетиком.

«Эпоха разочарования», какую представлял собой эллинизм по тонкому и точному определению А. Ф. Лосева[266], необходимо должна была искать выхода к положительным результатам умственной деятельности. Таким выходом оказался синтез интеллектуального познания-восхождения, унаследованной из периода классики (Plato. *Phaedr.* 247 a–c; и особенно «миф о пещере» в: *Resp.* VII.), и вышеестественного Божественного Откровения, идею которого эллины увидели в новом свете, когда столкнулись, в результате походов Александра, с мистическими учениями ближневосточных религий. Влияние Востока (очевидно, не в первый раз) выразилось в трансформации всего миросозерцания греков. Казалось, что давний интерес к таинственным учениям древних народов Азии — халдеев, магов, египтян и браминов — наконец реализовался. Эпопея о подвигах Александра Македонского «*Александрия*» (ко II–III вв. н. э. принадлежит, по всей видимости, лишь

---

[263] *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1. P. 2.

[264] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1. P. 1.

[265] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1840. T. 1. P. 228.

[266] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 5: Ранний эллинизм. М., 1979–1980. С. 12.

окончательная редакция) содержит рассказ о беседе великого завоевателя с «гимнософистами» (голыми мудрецами) в Индии. Полководец, которого признала богом вся Эллада, сталкивался в лице индийцев с мировоззрением, для него неведомым. В загадочно-приточных выражениях мудрецы говорили ему о вечной жизни, о презрении к телу и богатству, о связи между человеком и абсолютным бытием. Александр замечал, что не может вызвать привычного восхищения у этих людей, и сам преклонялся перед ними.

Весьма популярная в Средневековье (одних славянских редакций было не менее пяти) «*Александрия*» демонстрирует глубокий надлом, происшедший в сознании грека эллинистического периода. В диалоге с гимнософистами показано, как ученик Аристотеля, ориентированный только на внешний мир, терял почву под ногами при встрече с учением об актуально бесконечном бытии. В это время Греция все чаще говорит о Пифагоре и Орфее, ищет их предшественников и учителей, и теория «воровства эллинов» (которая бытовала не только у евреев) находит отклик среди самих эллинов.

Оформившийся в начале I в. н. э., сначала в трудах Филона Александрийского, а затем у языческих и христианских философов, и наконец в школе неоплатонизма, религиозно-философский синкретизм стал собственным лицом александрийской философии, а тем самым и вообще философии конца эллинистической эпохи. Познание бытия было тесно связано с познанием тайны сверхъестественного. Эту связь тонко подметил О. Новицкий, один из первых русских ученых, обративших внимание на эллинистическую философию и ее мистическую традицию: «Предметом философствования у всех александрийских философов была божественная жизнь на всех ступенях, следовательно, бытие во всей его совокупности»[267]. Александрийская «схема бытия» формировалась вокруг диад, заключавших в себе трагически противоречивые понятия: Бог и мир, мир и человек, человек и Бог — при этом начинала доминировать идея «спасения», т. е. восстановления утраченного единства. «Между Богом и миром, особенно же Богом и человеком, лежит огромная пропасть. Это задавало александрийцам их основные религиозные и философские проблемы»[268]. Таким образом, *сущность александрийского синкретизма заключалась в стремлении сопоставить рациональное и надрациональное в рамках одной эпистемологической модели.*

---

[267] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 297.

[268] *Kerr H. T.* The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria. Princeton, 1958. P. 14.

Обращают на себя внимание две особенности александрийской философии — почти полное отсутствие эпикуреизма, бывшего в начале эллинистического периода одним из наиболее влиятельных направлений, и сильное влияние гностицизма. Несмотря на то что наряду с академической и стоической школами эпикурейская доктрина вошла в «*Эпитому*» (Ἐπιτομὴ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις), доксографический труд Ария Дидима, и вполне соответствовала эллинистическим стандартам, превратившись в одну из философских сект с культом основателя[269], Египет с его аскетическим умонастроением отверг эпикуреизм полностью. Здесь познание истины готовы были воспринять как труд, во многом противоречащий падшей, искаженной природе человека, и потому не доставляющий одно только удовольствие (ἡδονή). Расцвет гностических учений вполне отвечал этим настроениям. В то же время, гностицизм не соответствовал требованиям философской аргументации. Еще О. Новицкий отмечал, что, несмотря на наличие определенных философских представлений и глубоких идей, «изложение у гностиков не имеет никаких доказательств; это есть род повествования, или легенды»[270].

Александрийский гностицизм

Тем не менее гностицизм был мощным интеллектуальным течением, которое захватывало разные слои общества, проповедуя при этом узкое избранничество и духовный аристократизм. Он пропагандировался как «особая форма знания, предметом которого являются Божественные таинства и которое сохраняется группой избранных»[271]. Борьба против гностицизма была тем редким пунктом, который объединял христианскую школу и неоплатоников[272] (см. особенно: Plot. *Enn.* II. 9). Влиятельный в гностических кругах текст «*Книга Еноха*» характеризуется как выражение наиболее враждебных по отношению к христианской философии сил, так как в ней утверждается, что вся человеческая мудрость не дана свыше Божественным Логосом,

---

[269] В эту эпоху «текст Эпикура почти стал Священным Писанием, а основатель учения — пророком» (*Hadas M.* Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion. New York, 1972. P. 68).

[270] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 82.

[271] *Filoramo G.* Gnosis — Gnosticism // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 352.

[272] *Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. London, 1985. P. 72.

а похищена падшими духами[273]. Задачи Александрийской школы во многом определялись противостоянием гностицизму в силу того, что гностики активно использовали христианские свидетельства и предания в качестве материала для составления своих апокрифов и псевдоэпиграфов, богословское и философское содержание которых остро противоречило учению Церкви. Неоплатоники, со своей стороны, видели в гностических учениях опасного соперника в деле синтеза философских и религиозных воззрений: глубокий мистицизм привлекал в ряды гностиков многих образованных людей.

Несмотря на отрицание философии, в гностицизме идея связи разума и Откровения нашла свое особое преломление. Оно хорошо иллюстрируется мифом о «Верующей Премудрости» (*Pistis Sophia*), как называется один из наиболее известных коптских гностических трактатов. «София» пала в инфернальную область «темной материи», где вынуждена томиться неведением, так как ей не хватает света. Единственный способ получить спасение от Иисуса состоит в том, чтобы верить в Него, и посредством веры (πίστις) и покаяния (μετάνοια) воспринимать Божественный Свет, который в трактате персонифицирован и к которому взывает пленница бренного вещества. «Я сама стала материей», — жалуется Премудрость, умоляя не оставлять ее на волю «хаоса». Персонификация Света, несомненно, перекликается с метафорикой света в христианской литературе. У Филона, как мы увидим ниже, «Светом» называется Божественный Логос.

Гностики не отождествляли свой «гнозис» с рассудочным познанием, и даже диалектика Платона не могла бы, с их точки зрения, подвести душу к отверстию, из которого начинает виднеться Свет. Земная Премудрость не истинна, и мудрее других тот, кто может осознать глубину и мрак своего неведения. Средством познания является лишь вера. Но во что верит истинный гностик? В собственное избранничество и в слово своего наставника. Спастись может лишь тот, кто не целиком создан из материи, кто примешан к ней как чужеродный элемент, а таких людей мало. Если уверовать в свое родство со Светом, открыть в себе потребность общения с ним, тогда можно призывать его и приобретать сознание своего вечного превосходства над миром, людьми и всеми обязательствами, которые накладывает на человека культура. «Духовные возвращаются к Богу, Который есть полнота всего, — писал Валентин в „*Евангелии Истины*", — ибо они те, „которых имена знает Отец от начала"... Поэтому гностик есть существо свыше. Когда

[273] Это глубокое замечание принадлежит Неандеру; см.: *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 535.

его зовут, он слышит; он отвечает; он обращается к Тому, Кто зовет и возвращается к Нему; он понимает, каким образом он позван. Владея гнозисом, он ищет волю Того, Кто зовет его, и стремится делать угодное Ему... он понимает, как тот, который достигает освобождения и восстает от похмелья, в коем находился, и возвращается к себе самому»[274]. Гностическое сектантство изнутри христианства противостояло идее христианского универсализма, отрицало призвание всех без исключения людей к спасению и готовило ту атмосферу свободы религиозной фантазии, в которой зарождались ереси. Во многом из противоречия гностической теории личной исключительности Ориген пришел к обратной крайности в теории апокатастасиса.

Влияние гностицизма, прямое или косвенное, на философские школы древней Александрии неоспоримо. Климент Александрийский был «настолько же учеником еретиков, насколько и оппонентом»[275]. Объективные причины этого были заложены уже в самой полемике церковной школы против сектантских школ. Как отмечает Вашро, александрийцы, опровергая ошибки и преувеличения гностиков, нередко перенимали мистическую основу и язык их учения[276]. Некоторые концепции александрийской мысли, впоследствии отвергнутые при испытании на ортодоксальность, характеризуются смешанным происхождением. Так, по замечанию Роэлофа ван ден Броека, для Оригена и Валентина общим оказывается учение о составе Божественной плеромы (полноты)[277]. Равным образом у Плотина в учении о Едином «легко узнать... божественную бездну гностиков»[278]. Все это ставит нас перед проблемой глубокого влияния гностицизма на современную ему философию, которое в России исследовано мало[279].

Конечно, основным своеобразием гностицизма был его дуализм, или «пренебрежение „космическим Богом"», одним из последствий которого явилось «отрицание христианской (и иудейской) концепции

---

[274] Цит. по: *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 70.

[275] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 2. P. 66.

[276] *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Vol. 1. P. 290.

[277] *Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996. P. 130.

[278] *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1. P. 235.

[279] См. замечательную источниковедческую статью: *Сидоров А. И.* Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982. Вып. 1.

единства Творца»[280]. В Церкви гностические влияния задержатся надолго в виде ереси манихеев, но на интеллектуальном поле с ними покончат уже Климент и Ориген. В то же время, гностицизм был слишком широким движением, связь которого с философией до сих пор не выяснена в достаточной мере. Так, Бигг находил пример языческого «гностика» в Плутархе. Хотя он формально и не принадлежал к этому направлению, но, «ошеломленный кошмаром физического и морального зла, этот ученый муж не видел света нигде, кроме как в дуализме Зороастра»[281]. Рассматривать учения гностиков как теории, созданные в стенах религиозно-философских школ, нет возможности. Современные исследователи отмечают их разрозненный характер[282] и видят их скорее как умственную среду, в которой зарождались идеи, актуальные для эпохи синкретизма.

Александрийский перипатетизм

Первой организованной философской школой, которая имела все основания для того, чтобы укрепиться в Александрии, была школа перипатетиков. Афинский ученый Деметрий Фалерский (III в. до н. э.), не столько философ, сколько методолог и организатор, когда обустраивал Мусейон, по всей видимости начал в нем и преподавание основных положений аристотелизма, особенно в его натурфилософской части. Однако положительных сведений об этом не сохранилось. После Деметрия, кроме Стратона из Лампсака (III в. до н. э.), Сотиона и Сатира (II в. до н. э.), мы не встречаем сколько-нибудь заметных имен александрийцев, связанных с перипатетической школой.

Следует отметить, что сам дух Ликея на долгое время стал родным для столицы Птолемеев. Как отмечает Маттер, «дух исследования и критики царил во всех ответвлениях науки, в исторических и филологических исследованиях так же, как и в науках математических и физических... это был дух александрийцев... который *a priori* должен был доминировать в их философии... это был дух Аристотеля. Этот дух положил начало Александрийской школе и всегда ее поддерживал»[283].

Кроме того, в эпоху эллинизма начинает доминировать идея Бога как трансцендентного Перводвигателя (ср.: Arist. *Metaph.* Λ 1076 a)[284].

---

[280] *Filoramo G.* Gnosis — Gnosticism // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 352.

[281] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 29.

[282] *Хосроев А.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 60.

[283] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 162.

[284] *Диллон Дж.* Средние платоники. СПб., 2002. С. 25.

Не вполне удовлетворенные платонической концепцией Единого, плохо совмещаемой с персональным монотеизмом, «александрийцы находили у элеатов и Аристотеля... учение об абсолютной неподвижности Бога»[285], при этом не растворяющегося в пантеистической картине идеального мира. Учение об абсолютной самодостаточности Бога (*Eth. Eud.* 1244 b 8–9; 1249 b 16) хорошо раскрывало на философском уровне библейские представления о Его надмирности и неисчерпаемом внутреннем богатстве. Пусть эта зависимость обычно не признавалась, и имя Стагирита чаще всего привлекали в связи с критикой теологических воззрений перипатетиков, однако в действительности связь имела место.

Кроме того, как показал А. Ф. Лосев, в основу аллегорической экзегезы Филона (I в. н. э.), хотя она имеет несомненно стоическое происхождение, были положены Аристотелевы десять категорий[286]. Нельзя также отрицать, хотя и умеренное, влияние аристотелевской этики с ее классификацией добродетелей и идеалом «золотой середины». Из трактатов, ошибочно приписывавшихся Аристотелю, особым влиянием пользовался трактат «О мире» (*De mundo*).

После Филона значение перипатетических идей в Александрии не уменьшилось. Несмотря на то, что, по замечанию Толлинтона, для Климента (II в. н. э.) Аристотель был в большей степени учителем физики, чем философии[287], все же «средний платонизм» Климента характеризуется именно движением в сторону Аристотелевых категорий, сравнительно с Антиохом из Аскалона и Филоном Александрийским. По мнению Берхмана, в трудах Климента заметно влияние неких «перипатетизирующих платоников», имена которых остаются неизвестными[288].

В III в. н. э. продолжается освоение философии Аристотеля в смысле привития к александрийскому платонизму. Современный исследователь Х. Лангербек при попытке провести реконструкцию философских идей Аммония Саккаса (ум. 243 или 244 г. н. э.), пришел к выводу, что тот «был родоначальником осознанного согласования Платона

---

[285] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1. P. 56.

[286] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 117. Ср.: *Christiansen I.* Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. Tübingen, 1969.

[287] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 169.

[288] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 56, 81.

и Аристотеля»[289]. Примечательна личность Анатолия Лаодикийского, который, как пишет Евсевий, «был тоже александриец родом, за свое красноречие и знание греческой философии слыл первым среди наиболее известных современников наших, ибо в совершенстве изучил арифметику, геометрию, астрономию, а также другие науки: диалектику, физику, риторику... Говорят, александрийцы сочли, что он может открыть в Александрии школу Аристотелевых последователей» (Euseb. *H. E.* VII. 32, 6). Мало кто из исследователей, кроме архиеп. Лоллия (Юрьевского), обращает внимание на тот факт, что в середине III в. в Александрии, кроме Дидаскалиона, существовала, пусть и недолго, перипатетическая христианская школа. «Свою учительскую деятельность Анатолий начал в Александрии по просьбе ее „жителей", т. е. язычников... Очень может быть, что, создавая по желанию язычников такую школу, Анатолий имел в виду посредством изложения философии Аристотеля привести своих слушателей постепенно к усвоению христианского монотеизма»[290]. В VI в. известным перипатетиком в Александрии был монофизит Иоанн Филопон (Иоанн Грамматик).

Александрийский средний платонизм

Итак, перипатетизм существовал в Александрии не как самостоятельная философская школа, но как тот идейный пласт, без которого синтез, проводимый местными школами, был бы совсем иным. Другая судьба была у философии Платона и связанной с нею [псевдо]пифагорейской традиции. Если самостоятельное существование перипатетизма еще заметно вначале, но совсем угасает к I в. до н. э., то платонизм, наоборот, в III в. до н. э. оставался мало заметным. Платона в Александрии преподавал только упоминавшийся выше киренаик Феодор Афей. О том, что «Александрийская школа выказала мало вкуса к платонизму», как отмечает Маттер, говорит отсутствие в интеллектуальных кругах города интереса даже к «*Платонику*» Эратосфена[291]. Однако уже то, что великий географ и математик посвятил себя изучению Платона, может быть не без влияния Евклида (V–IV вв. до н. э.), не позволяет говорить о полном забвении платонизма в эту эпоху[292].

---

[289] *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 67 ff.

[290] *Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет. СПб., 2001. С. 310.

[291] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 168–169.

[292] Эратосфен был автором математических трактатов «*О методе*» (Περὶ μεσοτήτων) и «*Платоник*» (Πλατωνικός). Некоторые попытки реконструкции: *Hiller.* Philol. 1870. 30. P. 60–72; *Schmekel.* Die Positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Berlin, 1938.

Дофилоновский иудео-александринизм, представленный Аристобулом (II в. до н. э.) и многочисленными псевдоэпиграфами, так же не отличается строго платоническим направлением. Только в 70-е гг. до н. э. центр платонизма перемещается в Александрию. При этом его развитие конституировалось отходом от развившегося в Афинах скептицизма в сторону эклектизма. Последний восходит к *Антиоху Аскалонскому* (II–I вв. до н. э.) и *Арию Дидиму* (I в. до н. э.).

Средний платонизм достиг определенной вершины в трудах еврейского философа Филона Александрийского. По оценке Берхмана, «вкладом Филона в историю платонической мысли, воспринятым его наследниками Климентом и Оригеном, была его категориальная доктрина, и дополняющие ее философская теология и физика»[293]. Этот вклад был сделан в ключе развития среднего платонизма в направлении восприятия перипатетических идей после того, как были освоены пифагорейские. Таким образом, речь идет о построении всеобъемлющего (в границах античной мысли) философского эклектизма, центральным звеном в котором становится идея сверхприродного трансцендентного Бога, опосредствуемая идеей Логоса.

Дэвид Руния в своей диссертации «*Филон Александрийский и „Тимей" Платона*»[294] проницательно раскрывает связи между Филоном и такими комментаторами Платона, как Евдор Александрийский и Арий Дидим. Он показывает, что Филон прекрасно разбирается в их учении, но сам не является в традиционном смысле платоником, потому что главным его стремлением остается понимание Моисеева Закона.

В дальнейшем вклад в учение среднего платонизма, на этапе его перехода к неоплатонизму, внесла христианская школа Климента и Оригена (II–III вв. н. э.). В противном случае платонизм не завоевал бы таких позиций в интеллектульных церковных кругах, и книги XI–XIII, а частично и книга XVI «*Praeparatio Evangelica*» Евсевия Кесарийского не были бы посвящены Платону. При рассмотрении временного промежутка между Климентом и Оригеном, однако, нельзя упустить

S. 60–86; *Solmsen.* TAPA. 1942. 73. S. 192–213. Фрагменты сохранились у Теона Смирнского (*Exposit. rerum mathem. ad Leg. Plato. util.* / Ed. Hiller. 1878); основной пассаж посвящен интервалу (διάστημα), разуму (λόγος) и пропорции (ἀναλογία). «В этой работе Эратосфен, как до него Евклид, заносит в Александрию большую часть математического учения платоников» (*Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 482). Однако в целом философские воззрения Эратосфена нельзя назвать платоническими. Скорее они представляют индивидуальную систему эклектизма с платоническим уклоном, которая не оказала значительного влияния на развитие философии в Александрии.

[293] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 23.

[294] *Runia D.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Amsterdam, 1983.

фигуру Альбина (II в. н. э.), хотя он и жил не в Александрии. «Альбин, овеянный духом времени, стремившегося к последнему универсализму, пытался объединить Платона не только со стоиками, но и с Аристотелем»[295]. После Климента он продолжает внедрение перипатетических идей в средний платонизм. По мнению Берхмана, Альбин «первый из средних платонистов определил богословские предметы как интеллектуальные по перипатетической модели... Как теология Нуса, так и категориальная онтология, предложенные Альбином, формируют сердцевину позднейших платонических теорий христианского среднего платонизма у Оригена Александрийского, и эллинистического неоплатонизма у Оригена [язычника] и Гиерокла»[296]. О влиянии «*Введения к диалогам Платона*» Альбина и его понятийной системы на Оригена подробно пишет Халь Кох в своем почтенном исследовании «*Pronoia und Paideusis*»[297]. Немаловажно и то, что Альбин стал непосредственным предшественником неоплатонизма[298]. Его идейная связь с Александрией также не случайна. Возможно, в Александрии жил Гай, к группе которого принято относить Альбина[299].

Александрийский скетицизм

Не приходится сомневаться в том, что в Александрии существовали самостоятельные скептические школы. Более того, их появление было результатом первого влияния платоновской Академии на мысль египетских греков. Есть исторические данные, подтверждающие, что сила этого влияния непосредственно обусловливалась натурфилософским уклоном общего строя александрийского «университета». Скептиками были прежде всего медики, а точнее — «физиологи», ставившие под сомнение любую догму, не обоснованную методической наглядностью наблюдения. Хотя скептический платонизм укрепился в Александрии в I в. до н. э., он и прежде оказывал косвенное влияние на умы ученых раннего Мусейона, отношение которых к метафизике в целом можно назвать скептическим. Ученик Пиррона, поэт Тимон Флисианский, «более философ, нежели поэт, который сумел придать скептицизму Пиррона наиболее соблазнительные для всех греков формы»[300], по-

[295] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 130.

[296] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 83.

[297] *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. S. 243–268.

[298] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 132.

[299] *Диллон Дж.* Средние платоники. СПб., 2002. С. 271.

[300] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 164.

явился еще при дворе первых Птолемеев. Наконец, в Александрии развилась целая школа *неоскептицизма* (*Антиох из Аскалона, Энесидем из Кносса*), благодаря которой она стала новым центром философии[301]. Если Антиох пошел по пути эклектизма (отталкиваясь от философии своего учителя, Филона из Ларисы) и стал фактически одним из основателей среднего платонизма в Александрии[302], то регулярная школа Энесидема (конец I в. до н. э.) была строго скептической, о чем свидетельствует его труд «*Мысли Пиррона*» (*Πυῤῥώνειοι λόγοι*) в восьми книгах, отрывки которого сохранились у св. патриарха Фотия (Phot. *Bibl.* Cod. 212).

Критикуя положения идеалистического рационализма, скептики выполняли в Александрии ту же функцию, которую могли бы выполнять эпикурейцы, если бы не их материализм, который также был разновидностью догматизма. Влияние скептической философии было косвенным, но идейно насыщенным. Скептические *тропы* мы встречаем у многих крупных александрийских мыслителей. Однако сам по себе скептицизм не создал положительной философии, а потому не мог ответить на те потребности духа, которые вызывают философию к жизни. Тем более он оставался безответным перед запросами религиозной мысли. Идея Божественного Откровения не имела точек соприкосновения со скептической аргументацией: ни опровергнуть ее, ни поддержать ученики Пиррона не могли. Однако, разрушив догматизм, построенный рациональным — диалектическим или силлогистическим методом, скептицизм открывал широкую дорогу для чисто религиозных идей, опирающихся на понятие мистического опыта как особой формы непосредственного познания (сродни эмпирическому наблюдению) или интуиции. Только через авторитет Откровения великие философские идеи классического периода могли вернуть себе утраченные позиции, так как их рациональное обоснование было разгромлено и сохранило лишь силу ассерторического, в сущности *добавочного* доказательства. С этим связано влияние скептицизма. Отмечают и наличие в лексиконе александрийцев кинической терминологии. Это также не удивительно, потому что некоторые идеи кинизма еще апологеты использовали для критики античной культуры[303].

---

[301] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 493.

[302] С именем Антиоха связывают начало того движения, которое завершилось в школе Аммония Саккаса и длилось, таким образом, три века (*Wyrwa D.* Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Klemens von Alexandrien. Berlin, 1983. S. 11).

[303] *Соколов В. В.* Средневековая философия. М.: УРСС, 2001. С. 27.

Восприятие стоицизма

Продолжительный период развития и преодоление крайностей скептицизма понадобились философии платоников, для того чтобы оценить идеи стоиков. Ассоциируя «Единое» с Единым Богом монотеизма, «поздние платоники используют стоическую концепцию Логоса, отводя ему роль силы Бога, действующей в мире»[304]. Элементы «стоического платонизма» особенно заметны у Антиоха Аскалонского и Евдора (I в. до н. э.).

Учение стоиков развивалось вне Александрии. Оно проникло в нее уже окрепшим, сформировавшим свою логическую систему, этику и учение о Логосе. Об отношении раннего стоицизма (III–II вв. до н. э.) и александрийских философских школ приходится в основном строить предположения. Так, Буссе считал ортодоксальный стоицизм господствующей философией в среде дофилоновской еврейской экзегезы[305].

Языческая Александрия принимала стоицизм более холодно, что во многом определялось ее отношением к литературе. Во время Птолемеев стоическую философскую оппозицию александрийским ученым поэтам составлял Пергам, в котором лидировал Кратет[306]. Стремление стоиков отыскать повсюду (в том числе в культуре) Божественный Логос не находило отклика в сердцах литературных критиков, для которых классические тексты были прежде всего материалом, к которому они подходили с формальной стороны. Фрэзер отмечает: «Цари Пергама тоже проявляли к философии, особенно стоицизму, значительный интерес и щедро поддерживали афинские учреждения Академии и Ликея. Во II в. процветающий центр стоицизма возник на Родосе, который стал родным домом для этой философии начиная с Панеция, и в Тарсе, блиставшем как центр культуры со второго века до Имперского периода... Вклад Александрии в эти великие философские движения был очень мал, по крайней мере в третьем и втором веках»[307].

Александрийская школа замечательна не вкладом в стоицизм, а тем развитием, которое получили стоические идеи в рамках ее новых философских систем. Иудейские мыслители, занимавшиеся апологетикой, стали естественными союзниками стоицизма по ряду вопросов. Во-первых, «ближайшим образом аллегоризм у Филона есть про-

---

[304] *Диллон Дж.* Средние платоники. СПб., 2002. С. 58.

[305] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 14.

[306] *Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968. P. 237–238.

[307] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 480.

должение стоического аллегоризма»[308]. Во-вторых, александрийская космология была увенчана учением о Логосе. Впрочем, помимо стоических, александрийский Логос имел много качеств, которые сближали его с Умом и даже Мировой Душой платонизма. Наконец, во всех сферах александрийской мысли сказывалось влияние стоической морали.

Пантен, прибывший в Александрию в первой половине II в., до обращения в христианство был стоическим философом. Это должно было наложить отпечаток на идеи школы, которую он возглавил и в которой учился Климент Александрийский, а возможно также Ориген. Здесь мы находим встречное движение эллинской философии к религии. Греки уже были подготовлены к монотеизму своим учением о наличии всеобщего космического порядка[309]. Вместе с тем, как замечает А. Ф. Лосев, философски мыслящим эллинам все еще было трудно понять абсолютное бытие как персональное[310]. Такая идея должна была перевернуть все их мировоззрение. В чистом виде она содержалась только в Библии. Чтобы донести ее до сведения образованных язычников, нужно было интерпретировать в философском смысле все те места Священного Писания, где могло создаться впечатление иррациональности, антропоморфной спонтанности действий, повелений, высказываний этой высшей Личности. В противном случае была неизбежна полная конфронтация. Эти обстоятельства делают понятной причину применения аллегории Филоном и его школой. Иудео-эллинисты преследовали троякую цель: 1) выразить эллинскую философию «буквами Священного Писания»; 2) понять свою собственную религию на уровне философских обобщений; 3) усилить апологетическую и миссионерскую работу[311].

Так осуществлялась «попытка объяснить Ветхий Завет в смысле универсального Откровения»[312]. В соответствии с этическими требованиями Священного Писания, но в терминах стоической этики Филон утверждал необходимость внутреннего очищения души для постижения аллегорий Священного Писания (*De somn.* 1. 20). Однако само это постижение часто носило весьма произвольный характер. Филон воспринял греческие идеи, находившиеся в процессе становления и эклектического брожения, и применил их для построения своей

---

[308] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 106.

[309] *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. P. 171.

[310] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 84.

[311] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 4.

[312] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 2000. С. 255.

системы, не выработав критического метода. К ним он прибавил характерные особенности других восточных религиозных мировоззрений. В результате получилась «путаница греческого, языческого пантеизма и библейского монотеизма»[313].

«Пифагорейцы» в Александрии

Трудно сказать, имело ли неопифагорейское движение свою отдельную школу в Александрии. Вообще «пифагорейцами» здесь часто с уважением называли философов, чьи учения имели только косвенное отношение к идеям Пифагора, например Филона Иудея. Пифагорейский характер эклектизма заметен и у Евдора, о чем свидетельствует Симпликий (Simpl. *In Phys.* 181. 28 ff.). Многие философы и ученые александрийской эпохи проявляли интерес к Пифагору: так, Арий Дидим написал трактат «*О пифагорейской философии*», Александр Полигистор — «*О пифагорейских символах*» (эти труды утрачены).

Вместе с тем, именно с неопифагорейством связывают и пришедший на смену торжеству естествознания расцвет «оккультных псевдонаук»[314]. Исследователи отмечают тесную связь, которая существовала у неопифагорейства с восточными религиозными идеями[315]. Естественно, что философские умы нередко воспринимали эту связь как некий единый субстрат. В XIX и начале XX вв. некоторые ученые даже предполагали александрийское происхождение неопифагорейства. Тем не менее, по мнению Фрэзера, в Александрии существовала традиция пифагорейства, которая и проявляется в трудах Филона[316]. Существуют предположения, что анонимная «*Жизнь Пифагора*», легенда о которой в чертах, дошедших до нас через Диогена Лаэртского, Порфирия и Ямвлиха, сложилась именно в период накануне александрийской философии, повлияла на Филона, который решился написать «*Жизнь Моисея*»[317].

Модерата (I в. н. э.), *Никомаха* и *Нумения* (II в. н. э.) называют неопифагорейцами за их пристрастие к мистическому учению о числах, но вместе с тем их считают платониками. Синтез среднего платонизма и неопифагорейства, подготовленный этими мыслителями, лег

---

[313] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 88.

[314] *Рожанский И. Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 122.

[315] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 14 и далее.

[316] *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 493.

[317] *Диллон Дж.* Средние платоники. СПб., 2002. С. 123.

в основу неоплатонизма. В христианской школе также, несомненно, изучались идеи пифагорейцев. По оценке русского исследователя К. Скворцева, «более всего имела влияние на Оригена система Платона, в том виде, какой она приняла по возобновлении пифагорейства»[318]. Однако нужно иметь в виду, что «пифагорейство» это было творческим, лишь отдаленно напоминавшим учение древних пифагорейцев, и скорее всего представляло собой развитие отдельных сторон учения Платона в связи с развитием идеала философа, запечатленного в легендах о Пифагоре, — чудотворца, провидца и проповедника.

Какие конкретно идеи Пифагора оказались наиболее созвучными александрийцам первых веков новой эры? По Толлинтону, христианину Клименту могли особенно импонировать его любовь к символическому учению, его вера в имманентность Божества, его гуманное отношение к животным, а также дисциплина безмолвия[319]. Мы добавим, что тружеников Мусейона и посетителей Библиотеки должны были, несомненно, привлекать математические идеи, с помощью которых пифагорейцы надеялись объяснить происхождение вещей (см.: Arist. *Metaph.* XIV. 3). Но, кроме того, их утверждение, что человеку недоступна достоверность познания, которая доступна богам, и остается только *стремление* к ней (D. L. VIII. 83), должно было по-новому импонировать искателям синтеза философского и религиозного познания.

В III в. н. э. неопифагорейское движение растворилось в неоплатонизме и приняло участие в борьбе против христианства.

Проблема неоплатонизма

В платоническом итоге античной мысли Александрия была поистине ведущей силой. Однако его наступление было постепенным, и большую трудность представляет отделение неоплатонизма от среднего платонизма. По верному замечанию Ллойда, «неоплатонизм развивался не как академический институт, а как духовное течение в религиозную эпоху»[320]. В это течение влились потоки самых различных идей, как философских, так и мистических. Какое место занимали среди них собственно концепции Платона и его ближайших учеников? Они, как правило, становились высшим рациональным обоснованием и магистральными направлениями философского поиска. С их помощью догмы

---

[318] *Скворцев К.* Философия отцов и учителей Церкви. (Период апологетов.) Киев, 2003. С. 328.

[319] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 167.

[320] *Lloyd A. C.* The Later Neoplatonists // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 277.

древних религий получали оформление в терминах эллинской мысли, нередко расплачиваясь искажением своего оригинального содержания.

Триумф идеалистической метафизики имел вполне философские предпосылки. Скептицизм в его чистом виде в первые века новой эры уже мало кого удовлетворял. По мнению Редепеннинга, автора фундаментального труда по Оригену, именно столкновение скептицизма с эклектизмом закончилось победой неоплатонизма[321]. В его представлении, развитие нового движения было стройным и неотвратимым процессом. «К бесспорным основателям александрийского неоплатонизма относятся Кроний и Нумений. После того как Модерат из Гадеса, во время Нерона, и Никомах из Герасы, чья деятельность приходилась уже на правление Антонинов, научно переработали неопифагорейство и таким образом внедрили в науку мистическое значение чисел, как и вообще восточные элементы этого учения, они повели философию по новой линии развития, которая получила свое завершение в школе Аммония Саккаса»[322]. В самом деле, Нумений (см.: Orig. *Contra Cels.* I. 15; Euseb. *Praep. Evang.* IX. 7) был после Филона первым создателем всеобъемлющей философской системы, которая уже носила на себе черты качественно новой масштабности синкретической философской мысли. Что касается Модерата, он считается одним из родоначальников неоплатонических учений о Едином, Уме, Душе и материи[323]. Но можно ли считать их, а также Климента, Оригена и Аммония Саккаса уже неоплатониками? И есть ли основания называть «отцом неоплатонизма» Филона, как это делает Кингслей?[324]

На протяжении XIX и XX вв. в европейской науке концепция происхождения неоплатонизма была пересмотрена. Некоторые итоги этого пересмотра выражает в своей работе «*От Филона к Оригену*» Р. Берхман, который считает промежуток между Филоном и Оригеном только «переходным периодом» в развитии *среднего платонизма*[325]. Впрочем, у разработанного в XIX в. подхода и в наше время есть свои сторонники. «Старой» точки зрения придерживаются такие ученые, как Вольфсон, Генри, Швицер, Армстронг, Гардер и Тейлер. Сторонники нового подхода — кроме самого Берхмана — де Фэй, Кох, Лёнен, Лилла, Диллон, Андресен.

---

[321] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 19–21.

[322] Ibid. S. 29.

[323] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 33.

[324] *Kingsley Ch.* Alexandria and her Schools. Four Lectures. Cambridge, 1854. P. 79.

[325] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984.

Чтобы достичь ясности в этом вопросе, вернемся несколько назад, к *эклектизму*. Основателем последнего как целостной системы считается Потамон, последний представитель школы Антиоха Аскалонского наряду с Арием Дидимом, обосновавшимся при царском дворе в Риме. Время его жизни неизвестно, предположительно это рубеж II–III вв. н. э. Диоген Лаэртский (D. L. I. 21) так излагает основные пункты учения Потамона:

1. Существует два мнения (δύο κριτήρια) об истине: одно из них принадлежит разуму, который рассуждает; другое содержится в некоем ясном и тайном образе.
2. Начал всех вещей — четыре: материя, действующая причина, состав (качество) и место.
3. Цель, к которой все стремится, есть жизнь, которую совершенствует или завершает добродетель, с участием естественных и внешних благ.

Как видно, в этих пунктах нет ничего существенно «неоплатонического», ничего, выходящего за рамки среднего платонизма. Какие основания есть к тому, чтобы называть неоплатоником уже Аммония Саккаса, если Потамон жил, может быть, даже позднее?[326] Хотя Александрия и была фактически родиной неоплатонизма, в самой Александрии «мы ничего не слышим о неоплатонической философии до пятого века»[327]. После того как Плотин устроил свою школу в Риме, Ллойд связывает появление неоплатонизма в столице Египта лишь с Исидором и Ипатией. Если принять эту точку зрения, получается, что до времени св. Кирилла Александрийская школа находилась вне прямой связи с неоплатонизмом.

Берхман приводит следующие основные пункты *различия среднего и нового платонизма* в области онтологии[328]:

1. **В среднем платонизме** — две или не более трех сфер бытия, подчиненные друг другу, т. е. уровни реальности, например интеллигибельная (высший уровень) и чувственная (низший). Все сферы характеризуются по *существованию*. Нет «нереальных» сфер бытия: все сферы могут быть определены категориально. **В неоплатонизме** — множественность сфер бытия, прямо подчиненных одна

[326] *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1. P. 8–9.

[327] *Lloyd A. C.* The Later Neoplatonists // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 314.

[328] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 102–103.

другой, так что мы имеем серии единичных терминов, представляющих более высокие и более низкие уровни, — а последняя, наименее реальная сфера заключает в себе то, что обычно называется чувственно воспринимаемым бытием, т. е. бытие в пространстве и времени.

2. **В среднем платонизме** — порождение-сотворение каждой высшей сферой низшей сферы, которое происходит в двух фазах: ментальной (логической) и каузальной (пространственно-временной). **В неоплатонизме** — происхождение низших сфер от высших не как процесс во времени или пространстве, но сопоставимое скорее с ментальной (логической) каузальностью, нежели с действительной.
3. **В среднем платонизме** — высшим принципом первой сферы бытия является интеллект. Он выше рода и видовых отличий, может познаваться только по аналогии. Он есть наиболее универсальное понятие, вполне определенное. **В неоплатонизме** — само происхождение сфер имеет принцип, стоящий над всем бытием и онтологически неопределенный, как наиболее полное «бытие», не ограниченное каким-либо другим бытием.
4. **В среднем платонизме** — определение высшей сферы есть «*Нус*», который превыше монады и диады, как *совершенная простота*. **В неоплатонизме** — не определяемый принцип происхождения сфер бытия называется «*Единым*».
5. **В среднем платонизме** — в каждой последующей сфере бытия нарастает множественность, а с ней и неопределенность сущностей. **В неоплатонизме** — наоборот, возрастает определенность каждой сущности по мере удаления от Единого и умножения предметов. Пространство и время суть минимум единства.
6. **В среднем платонизме** — познание Первоначала возможно путем элиминации атрибутов. **В неоплатонизме** — знание Первоначала вообще не может быть предикативным.

Должно признать весомость этих доводов, с той оговоркой, однако, что нет слишком жестких границ между средним и новым платонизмом в их наиболее продуктивных представителях начала новой эры. Например, у Филона Бог (Первоначало) не всегда может быть познан предикативно. Иногда говорится о «многоименном имени Божьем» (*Dec. Orac.* 19), иногда — о Его «бескачественности» (*Leg. alleg.* I. 47) и невосприимаемости (*De somn.* I. 575), что соответствует среднему платонизму, а иногда — о полной невозможности постичь Бога иначе,

как только Божественным же оком (*De praem. ac poen.* 916), что близко учению о вне-предикативном познании у Плотина и мистической идее «трезвенного опьянения».

Итак, мы согласны отнести возникновение неоплатонизма непосредственно к времени Плотина и его последователей, но признаём формирование идей, вошедших в состав этой системы, которую отличает логическая стройность, постепенным и плавным процессом, совершавшимся на протяжении столетий. Своей религиозной философией, основанной на толковании Священного Писания как Божественного Откровения, Филон Александрийский пробудил у средних платоников более персональное отношение к Первоединому[329]. Тот импульс, который был придан позднеантичной мысли этим явлением, трудно переоценить. Начался период возникновения неоплатонизма — «период, в который Александрия начала приобретать свою собственную философию, — чтобы стать лидером в области мысли на несколько столетий»[330]. Таким образом, действительно, только после Антонинов в Египте «было заложено основание для новой платонической школы, которая по преимуществу носила название александрийской и может рассматриваться как последнее движение в самопознании эллинской мысли»[331].

Платонизм и христианство

От среднего платонизма традиционно переходят сразу к христианской философско-богословской школе, с ее центральным учением о Божественной Троице. Попытки представить христианскую Троицу в виде чисто платонической доктрины предпринимались в истории философии неоднократно. Яркий образец такой интерпретации представляет Чарльз Бигг, маститый исследователь патристической мысли, чья работа «Истоки христианства» появилась в начале XX в. По его мнению, на христианских мыслителей оказала влияние неоплатоническая Триада, которая впервые появляется в подложных Платоновых письмах[332]. Датировка этих документов не определена, и можно сказать с уверенностью только то, что они были известны и цитировались св. Иустином Мучеником (*Apol.* I. 60) и Афинагором (*Suppl.* 234) во II в. н. э. Их составление может относиться к началу новой эры. С исторической точки зрения триадология зиждется на комбинации Платона и Аристотеля,

[329] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 125.

[330] *Kingsley Ch.* Alexandria and her Schools. Four Lectures. Cambridge, 1854. P. 80.

[331] *Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. S. 210.

[332] См.: *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 400.

причем Бог последнего, мыслящий только Себя Самого, накладывается на отечески творческого Бога и Мировую Душу «*Тимея*».

Эти спекуляции были, замечает Бигг, небезызвестны Филону, называвшему космос «младшим сыном» Бога. Они были продолжены и разработаны во II в. несколькими авторами, включая Нумения, Кронния и Аммония Саккаса, которые были хорошо знакомы с Библией. Развивая свои идеи в диалоге с религией Откровения, они снабдили христианских учителей метафизикой, в которой те нуждались. Особенно сильным было их влияние на Климента; Ориген был «намного более независимым и намного более церковным» мыслителем [333]. Однако именно Ориген учился философии у знаменитого Аммония Саккаса, учеником которого был также Плотин.

Действительно ли влияние платонизма на христианство было так велико, что стало *источником* Символа веры? С нашей точки зрения, общие философские основания действительно имелись, но сами эти мощные движения мысли, тем не менее, исходили из принципиально разных предпосылок. В случае платонизма это — философствующий разум, который укоренен в мировом Уме. В случае христианства — Библейский текст и устное предание, как высшее, недоступное самостоятельному человеческому познанию Божественное Откровение, облеченное в знаки и значения человеческого языка.

На основании этого текста и содержащихся в нем таинственных притч, особенно же притч Христа Спасителя, весь мир воспринимался как притча об истинном Бытии. Соответственно, последнее мыслилось отличным от бытия мира, особенным. В этом христианском *учении о двух мирах*, несомненно, было сходство с платоновским учением об идеях, и немалое. Но прежде следует обратить внимание на *учение об Источнике идей*. Таким источником христиане признавали Божественную Личность, которая отличается от платонического Ума прежде всего тем, что не допускает существования природы, более широкой, чем она сама.

Личные качества Отца, Сына и Святого Духа не могли быть поставлены под сомнение без отхода от церковной ортодоксии, а это значит, что за ними признавалось историческое первенство. Христианская триадология с самого начала исходила из понятия Личности, а не природы. Правда, очень скоро это понятие стало получать философскую интерпретацию, которая могла подпасть под влияние *псевдотриадологии* Филона. Однако мы согласимся с Э. Осборном: «Решающим утвер-

[333] См.: *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 401.

ждением второго столетия было то, что Бог во Христе является более заслуживающим доверия первоначалом, чем платоновское Благо»[334].

Ученики Аммония Саккаса

Итак, речь должна идти не о формировании христианского неоплатонизма, а о влиянии языческого неоплатонизма на христианскую философию. Источником такого влияния стала школа Аммония Саккаса, имя которого мы уже не раз упоминали. О жизни и учении Аммония почти ничего не известно. Он преподавал в Александрии после смерти Коммода, примерно между 192 и 242 гг. н. э, и, по словам Порфирия, «преуспевал в философии» (Euseb. *H. E.* VI. 19. 6). Он либо не писал вовсе никаких произведений, либо, если он действительно был христианином (Порфирий говорит об отпадении Аммония в язычество, а Евсевий это отрицает), то его перу принадлежало утерянное произведение о согласии Ветхого и Нового Завета. Как сообщает Порфирий, его лучшие ученики — Плотин, Эренний и Ориген — вынуждались не открывать его уроков, которые они получили (*Vita Plot.* 3). Таким образом, школа носила эзотерический характер. И в то же время считается, что едва ли не все знаменитейшие философские умы того времени так или иначе принадлежали к ней. Был ли Аммоний язычником (как считает большинство ученых), или христианином (как считает меньшая часть исследователей, в частности аббат Прат), или еретиком (такое мнение, в частности, высказывает Лангербек, пытающийся реконструировать его философию[335]), во всяком случае, из его школы вышли мыслители противоположных воззрений. Ни один из учеников Аммония, пишет Маттер, «не смог бы передать полностью его мнений...»[336].

В интерпретации современных ученых Аммоний предстает как «учитель своего собственного платонизма, платонизма философов скорее, чем филологов или историков философии»[337]. Лангербек приписывает влиянию Аммония Саккаса многие знаменательные достижения в истории философии: здесь следует искать корни перипатетического платонизма III в. н. э. и «волюнтаристской метафизики» Оригена. Его учение было «тем общим источником, который стоит за многими па-

---

[334] *Osborn E.* The Emergence of Christian Theology. Cambridge, 1993. P. 313.

[335] *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 67–74.

[336] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1840; T. 1. P. 244.

[337] *Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 138.

раллельными местами у Плотина и Оригена»[338]. О том, что Аммоний пытался не только примирить Платона и Аристотеля, но создать на их основе целостную систему, сообщает Гиерокл в своем трактате «*О провидении*», который цитируется патриархом Фотием (*Bibl.* Cod. 214).

Плотин и Ориген были самыми значительными представителями школы Аммония. Если всю чисто *философскую* мысль среднего платонизма можно рассматривать как пролог к Плотину, то *религиозно-философская* мысль Александрии не дала за свою многовековую историю до III в. ничего более великого, чем Ориген. По мнению Вашро, «заслуга александрийцев состоит в том, что они обогатили христианское богословие всеми великими истинами греческой философии»[339]. В наибольшей степени это относится к Оригену, система которого во многом вырастала из *конфронтации* с языческой философией, но испытала на себе сильное влияние последней.

Вершина неоплатонизма — Плотин

Ориген, достигая больших успехов в философии, мог заимствовать из нее многие важные идеи, но, оставаясь христианином, он все равно не был платоником в собственном смысле слова. Гением неоплатонизма стал его младший современник, вероятно знавший его лично, Плотин (204–270). Этот египтянин стяжал философскую славу в Риме, но образование получил в Александрии. Учеником Плотина стал Порфирий, один из усердных систематизаторов неоплатонизма, после которого традиция отмечается, главным образом, такими именами, как Ямвлих и Прокл.

Философская система Плотина слишком необъятна для локального исследования в рамках настоящей работы. Но мы попытаемся представить ее ключевое отличие от христианской мысли, развивавшейся в той же Александрии. А. Ф. Лосев отмечает «*текучесть*» категорий у Плотина, прежде всего самой категории Единого[340]. Цель философии Плотина — постижение того, что находится превыше бытия (*Enn.* V. 1. 8, 10; 4. 1 и др.) Оно тождественно только самому себе (V. 1. 6; 3. 12 и др.) и характеризуется вечным пребыванием (μονή) в одном и том же состоянии. Хотя оно не имеет ни воли и мысли (VI. 9. 4–5), ни добродетели (I. 2. 3), все существа желают его (I. 6. 7; V. 5. 12; ср.: V. 1. 6), как источника их бытия; ведь оно содержит в себе все суще-

---

[338] *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 67.

[339] *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Vol. 1. P. 290.

[340] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 204 и далее.

ствующее — потенциально и в неразделенном состоянии (V. 2. 1; 3. 15). Как отмечает Апостолополу, если классическая философия не знала понятия любви к Богу, у Плотина оно уже появляется[341]. Глубокий анализ религиозной составляющей неоплатонизма был сделан Э. Лаутом, который считает, что «Плотин есть нечто большее, чем эпизод в переходном периоде между Платоном и отцами Церкви. В его лице мы имеем наивысшего представителя того, что может быть названо „мистической философией"»[342].

Плотин утверждал бескорыстное стремление к Благу. Единое непознаваемо, т. е. не может быть объектом размышления (V. 3. 14; 4. 1; VI. 7. 35; 9. 4). Как же можно познать его? Не имея для этого сил, человеческий разум все же стремится к нему, потому что оно есть источник всего прекрасного (I. 6. 9; V. 5. 12). В этом неуклонном движении разум преодолевает разделенность мира и достигает созерцания единства мирового Ума, который есть первое излучение Единого, и одновременно свет разума (V. 1. 6; 3. 12, 15, 17; VI. 7. 36; 9. 4, 7, 9), и Мировой Души — субстрата, которому причастен сам человек. Ум носит в себе образ (εἰκών) Единого, Душа является образом Ума (V. 1. 3. 7; 1. 7. 1). На вершине восхождения в познании остается последний прыжок в сверхинтеллектуальное созерцание, экстаз.

В экстатическом созерцании человек должен выйти не только за свои пределы, но и за пределы Мировой Души: *стать* Божественным Умом[343]. Но этот прыжок оказывается прыжком в бесконечность. Дело в том, что сам Ум не в силах понести совершенную нерасчлененность Единого, вследствие чего он и творит мир, дифференцируя предметы и «наполняясь своими созданиями» (VII. 15). Человеческая мысль тем более не может пребывать в постоянном тождестве с Единым, особенно учитывая его обыкновение излучать, а не только притягивать к себе. Поэтому в самом процессе интеллектуального созерцания категории Плотина неудержимо размываются: Единое, Ум и Мировая Душа, которая участвует одновременно в обоих мирах (IV. 8. 7; V. 1. 7; 3. 7), созерцаются нераздельно и неслиянно или, лучше сказать, в непрерывном и безостановочном течении мысли. Онтологически это и есть «эманация» (πρόοδος) — «как бы развитие вспять, умно-

---

[341] *Apostolopolou G.* Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Frankfurt am Main, 1977. S. 80.

[342] *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. P. 36.

[343] *Армстронг А. Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб., 2003. С. 202–203.

жение и „огрубление" бытия, прогрессивное уменьшение его уровня абсолютизации, стабильности, нарастание его неустойчивости»[344].

Такова, можно сказать, философская мистика Плотина. В ней заключено для него все познание мира, которое неуловимо перетекает из рационального в сверхрациональное и обратно. Различные исследователи находили сходство в учениях Плотина и христианских мыслителей Александрии. По мнению *Лилла*, «Единое» Плотина схоже с «Богом» Климента[345]. Бигг считает, что Климент фактически оставил Плотину роль систематизатора александрийской теологии[346]. Он предвосхитил учение Плотина о мировом Уме (νοῦς) в своем учении о *Логосе*, как всесодержащем единстве, πάντα ἦν (Clem. *Strom.* IV. 156, 2). Однако мы должны заметить следующее: там, где неоплатоник находит бесконечную динамику человеческого интеллекта, который через тайну Единого возвращается в область вечно творящего Ума, христианин встречает *Личность* Бога, как последнее основание полноты бытия. Суть философии Плотина — полет «единого к Единому (μόνος πρὸς μόνον)» (*Enn.* VI. 9. 11). Здесь есть и сходство, и различие с христианством, которое утверждает на вершине бытия Святую Троицу, а человека рассматривает как дуальное существо[347]. Творческая активность Бога и Его забота о мире имеют мало общего с пассивным излучением Единого, превосходящим удерживающую способность мирового Ума, и диалектикой «дерзновенной гармонии»[348].

В связи с этим рост христианства в образованных кругах не был для неоплатоников положительной философской тенденцией. Их целью было оживление язычества; безличное Единое — лучший залог политеистического монизма. Основной пафос христианской морали, борьба добра и зла, отвергался ими как иллюзия темного народного сектантства. В ноэтическом мире не может быть никакого зла. Чтобы видеть это, достаточно сопоставить концепции Оригена и Плотина. В «*Эннеадах*» (*Enn.* VII. 12) последний с воодушевлением описывает занебесную землю: «Небо там живо и не лишено того, что мы здесь называем звездами... и земля там не мертва, а жива, и не пуста, а полна всеми теми животными, которые здесь нам известны как земнородные,

---

[344] *Соколов В. В.* Средневековая философия. М.: УРСС, 2001.

[345] *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 221.

[346] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. P. 65.

[347] *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. P. 51.

[348] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 215.

а также растениями, поскольку и они произрастают из живого начала, и море там со всеми водами представляет неиссякаемый поток жизни и содержит в себе всех водных животных; наконец, и воздух там есть со всеми животными, имеющими соответственную с ним природу» (ср.: Plato. *Phaed.* 110–112 и *Resp.* IX. 592 b — о небесном «Граде»). Этот древний платонический сюжет, который не был принят христианской Церковью, у Оригена присутствует, но окрашен в драматические тона извечной борьбы небесных царств и городов. Духовную борьбу христианство несло миру, и язычество видело в этом прямой вызов себе. Перед лицом абсолютного монотеизма философия греков теряла то уникальное содержание, которое отличало ее от обычного многобожия. Поэтому «после Плотина сопротивление христианству только и животворило эту школу»[349].

Афинская школа неоплатонизма

С III в. н. э. Александрийский неоплатонизм идет по пути, намеченному Цельсом[350]; причем этот путь апологии язычества все дальше отдаляется от пути строгой философской рефлексии. Порфирий не скрывает своей враждебности к христианам. При Ямвлихе и Юлиане Отступнике «восстановление политеизма делается главною задачею неоплатонической школы»[351], которая снова перемещается в Афины.

Александрия стала теперь местом формирования христианской догматики, возникновения ересей и борьбы с ними. В конце IV в. только Серапейон остался гнездом неоплатоников. Здесь учил Олимпиодор — сам перипатетик, учитель знаменитого Прокла. Последним крупным представителем неоплатонической традиции, основанной Плотином, стал Прокл Диадох (412–485). «Теология Прокла — итог всей александрийской [языческой] философии»[352]. Этот философ искал, что противопоставить христианству, как в области философии, так и в области религии. Он добавил к фундаментальному онтологическому понятию Плотина «μονή» (пребывание) два других — «πρόοδος» (исхождение) и «ἐπιστροφή» (возвращение). Жизнь Бога состоит в вечном, как идеальные часы, регулярном движении между самотождественным пребыванием в покое, исхождением вовне и возвращением обратно.

---

[349] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1. P. 38.

[350] *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1. P. 181.

[351] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 140.

[352] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 2. P. 404.

Это движение дает жизнь существам; оно же напоминает о том, что в действительности они суть ничто, искры, исчезающие в ночном небе над костром. Созерцание Единого есть релятивизация всего; иерархическое, законотворческое начало лежит ниже Единого, в области ума. Не существует нравственного Законодателя, есть лишь объективные системы отношений, теряющие в Едином и эту свою объективность. Прокл отразил своей теорией не только возвращение всех существ к Единому, но и возвращение платонизма к своему религиозному истоку, теперь уже в виде теургии[353]. Попытка Ямвлиха ввести второе Первоначало, и тем рационализировать Единое, автором «*Платоновской теологии*» отвергнута. Мысль философа все больше погружается в предшествующий Непостижимому мир демонов. «Александрийский мистицизм, — пишет Ж. Симон, — длился веками; наконец он выродился... и стал иллюминизмом: печальная и необходимая деградация этой блестящей философии»[354].

С указом Юстиниана 529 г. о закрытии афинских философских школ многие неоплатоники переселяются в Персию. Потом они возвращаются, но своих школ уже не основывают. Среди них в Александрии последним был известен Исидор. Что касается Ипатии, мы знаем ее скорее как учителя философии, чем как философа. Вообще, как отмечает Партей, в римский период имя философа (нередко выводимое Лукианом на сатирическую сцену) оказывается совершенно дискредитированным. Зато все бóльшим уважением пользуется имя софиста: «Оно будет обозначать любого языческого ученого, который защищает старое учение и образование против растущего христианства»[355].

§ 5. Александрийская школа как центр христианской науки

Теперь надлежит обстоятельнее осветить историю христианской школы Александрии — ее возникновения и развития. Уникальность

---

[353] Мы можем судить о целях неоплатонической теургии по трактату «*О египетских мистериях*» Ямвлиха, оказавшему на Прокла не меньшее влияние, чем диалоги Платона. Эти цели сводятся к обретению сверхчеловеческих возможностей. «Существует... начало души, которое выше всей природы и всякого познания, через которое мы можем достичь единения с богами, стать выше мирового порядка и участвовать в вечной жизни и в деятельности наднебесных богов. Через это начало души мы в состоянии освободиться сами» (VIII. 7. 270). Несомненно, эти идеи воздействовали на «титанов мысли» эпохи Ренессанса. Борьба теургии против христианства не завершилась в эпоху патристики.

[354] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 2. P. 36.

[355] *Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. S. 209.

этой школы состоит в том, что она сочетала в себе качества научного института, философского и богословского центра. «Сомнительно, — писал крупный английский историк философии Чарльз Бигг, — что когда-либо существовала более величественная система христианского образования, чем та, которую мы находим действующей в Александрии в конце второго века по Рождеству Христову»[356]. В основание этой системы были заложены достижения многих поколений ученых, трудившихся еще с конца классического периода развития эллинской культуры. Как замечает русский патролог Н. И. Сагарда, «вся организация богословского школьного образования в древности восходит к Александрийскому образцу... Чем была Платоновская Академия для философии, тем же была высшая школа в Александрии для христианской науки»[357].

Начало христианства совпало с завершающим этапом формирования эллинистической образованности. Неудивительно, что именно в Александрии, этом «втором Риме», по выражению Геродиана (*Ab excessu.* IV. 3), были впервые систематизированы три дисциплины, впоследствии оказавшие решительное влияние на формирование университетской культуры в Европе: 1) ***теология*** (θεολογία, учение о Боге, Творце мира); 2) ***герменевтика*** (ἑρμηνευτική, наука о принципах комментария сакрального текста) и 3) ***экзегетика*** (ἐξήγησις, собственно комментарий сакрального текста). Средневековая наука, наряду с тривиумом и квадривиумом, унаследовала от научных институтов позднего эллинизма и эту, высшую ступень образованности, которая стала рассматриваться в качестве конечной цели образования вообще.

Формирование нового образа науки имело свои предпосылки в истории мысли. В конце классического периода (V в. до н. э.) основные научные дисциплины математического и гуманитарного круга под общей эгидой философии, которая снабжала их методологической базой, выстроились в определенную систему, чтобы в IV в. до н. э. начать самостоятельное существование в стенах Александрийского Мусейона и подобных ему институтов, составлявших главное достояние высокой культуры эллинизма. Здесь к ним примкнула медицина, древняя профессия, которая со своей стороны оказывала значительное влияние на представления философов об устройстве мира[358].

Но раздельное существование наук в Александрийском Мусейоне было на самом деле только подготовительным этапом, обусловившим

---

[356] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 43–44.

[357] *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004. С. 521.

[358] Об этом влиянии свидетельствует история школы Герофила в Александрии.

формирование качественно *нового идеала цельного знания*. Во II–III вв. н. э. они снова оказываются в процессе интеграции. Однако теперь философия становится не вершиной, а предпоследней ступенью, которая предшествует вершине образовательного процесса — богословскому образованию. В чем следует искать причину такого изменения? Общий мистический настрой эпохи, безусловно, ему способствовал. Философия того времени была окрашена в такие религиозные тона, каких не знал идеализм классического периода[359]. По верному выражению Дж. Келли, философия в период позднего эллинизма «стала глубокой религией наиболее образованных людей»[360]. Однако главным фактором явилось *торжество христианства* в Римской империи. В результате поиска Божественного Откровения как высшего критерия познания, «христианская истина получила для грека значение того высшего синтеза, в котором должна была находить свое завершение вся сумма знаний, как общеобразовательных, так и философских»[361].

Начало христианской Александрийской школы в свете древнейших исторических свидетельств

Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории» сообщает, что проповедь апостола Марка в Египте привлекла «множество уверовавших мужчин и женщин, усердно упражнявшихся в любомудрии» (*H. E.* II, 16). О миссии св. Марка говорит и бл. Иероним (*De viris ill.* P. 8), который добавляет, что с этого времени в Александрии появились также церковные учители (*Ibid.* P. 36), а следовательно, была основана *школа*. Важное прибавление содержится в кодексе Безы (D), или «западном тексте» Деяний апостольских (18:25), где об александрийце Аполосе сказано, что «он был наставлен *на родине* (ἐν τῇ πατρίδι) в начатках пути Господня». Хотя «западный текст» не считается аутентичным, он все же является достаточно древним, и данную вставку можно рассматривать как свидетельство о христианской проповеди в городе уже в начале первой половины I в. н. э., что и предполагается преданием об апостоле Марке.

По мнению Дж. М. *Ли*, который провел детальный анализ этого предания, Евсевий, выражаясь о своем источнике φασίν (*рассказывают*),

---

[359] Замечательное, хотя и во многом устаревшее изложение этого вопроса в отечественной литературе см.: *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861.

[360] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 14.

[361] *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв. // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 10.

«ссылается не на слух, а на письменные сообщения»; их он мог найти в библиотеке Памфила в Кесарии[362]. Масштабное и подробное исследование источников Евсевия провел в 2003 г. Э. Кэррикер[363]. Евсевий был серьезным профессиональным историком, который пользовался целым рядом современных ему христианских библиотек (Кесария, Иерусалим, Тир), а не таким произвольным сочинителем фактов, каким его нередко представляла критика XIX–XX вв. Есть все основания считать проповедь св. Марка в Александрии достоверным событием, а следовательно, не менее достоверна и организация школы при той Церкви, которая была основана в городе. В конце I в. н. э. такие огласительные школы на основе христианских общин возникали повсеместно. По мнению свящ. В. Дмитревского, главной целью подобной школы было положительное раскрытие христианского учения на двух уровнях: более простом — для готовящихся вступить в Церковь (катехуменов) и усложненном — для готовящихся служить в Церкви[364]. Очевидно, что оба уровня предполагали исследование Священного Писания[365], которое и сделалось впоследствии главной задачей школы.

Апостол Марк был замучен в Александрии около 68 г. В это время христианство уже вступило в длительную полосу тяжелых гонений. Дидаскалам, как и епископам, приходилось постоянно скрываться или принимать смерть. Христиане собирались тайно на молитву и тайно проводили огласительные уроки для желающих креститься. Не удивительно, что мы ничего существенного не знаем о научной деятельности в Александрийской школе до второй половины II в.

Согласно Евсевию Кесарийскому (Euseb. *H. E.* V. 10. 1), Александрийское катехетическое училище существовало «с древних времен» (ἐξ ἀρχαίων ἐτῶν). Его называли *школой священных словес*, διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων (Euseb. *H. E.* V. 10); *священных наук*, τῶν ἱερῶν μαθημάτων (Sozom. *H. E.* III. 15); *оглашения*, τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλειον (Euseb. *H. E.* VI. 3); наконец, *училищем верных*, ἡ τῶν πιστῶν διατριβή (VI. 10). По словам проф. А. П. Дьяконова, это училище было «древнейшей богословской школой греческого типа»[366]. Наряду с ним и под его

---

[362] *Lee G. M.* Eusebius on St. Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt // Studia Patristica. 12, 1. Papers presented to the Sixth International Conference of Patristic Studies in Oxford. 1971. P. 427.

[363] *Carriker A. J.* The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden, 2003.

[364] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 5.

[365] Там же. С. 10.

[366] *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв. // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 10.

непосредственным влиянием в III–VI вв. н. э. развивались другие школы — сирийского (Антиохия, Эдесса, Низибия) и латинского (Иппон, Виварий, Рим) типа. Его продолжением стала греческая богословская школа в Константинополе, разрушенная в VIII в. императором-иконоборцем Львом Исавром[367].

Первоначально Дидаскалион был центром *христианского религиозного образования*. Слово διδασκαλεῖον — однокоренное с διδασκαλία, «учение» и διδάσκαλος, «учитель» — так называли в древней христианской Церкви наставников, которые готовили желающих принять крещение и, вероятно, поучали в вере уже крещеных членов Церкви. Термин часто встречается в книгах Нового Завета, причем в четырех Евангелиях он, как правило, относится к Христу, а в апостольских Посланиях — к должностному лицу христианской общины (см., например: 1 Кор. 12:28). В христианских памятниках I и II вв., как апокрифических, так и относящихся к писаниям Мужей апостольских и апологетов, дидаскалы продолжают упоминаться регулярно. Дидаскал почитается наряду с пророками и священнослужителями (*Did.* XV. 1–2). Он предстает как учитель, совмещающий теоретическую и практическую деятельность: учащий и словом, и делом. Этим он отличается от обычного руководителя школы того времени, например, грамматической или риторической. По мнению Герике, одного из наиболее почтенных исследователей Александрийской школы, дидаскалы пытались воспроизвести знаменитый Мусейон с его энциклопедическим объемом знаний[368]. Состав предметов и эрудиция главных представителей школы были удивительны для современников[369].

До сих пор в науке нет полного согласия о времени и обстоятельствах того преобразования, которое вывело христианскую школу в Александрии за рамки обычного катехумената. Хотя большинство ученых признают, в соответствии с Евсевием Кесарийским (*Н. Е.* V. 10), что бывший стоический философ Пантен, став христианином, преподавал в Александрии изучение Библии, не все соглашаются признать стоящее за его деятельностью постоянное образовательное учреждение, διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων (*Ibid.* V. 10. 1). Также и Климента Александрийского некоторые исследователи представляют как частного христианского учителя, дававшего уроки по философии вне катехе-

---

[367] *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв. // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 25.

[368] *Guerike H. E. F.* De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, comm. hist. et theol. Halle, 1825. P. 20.

[369] *Smith R. W.* The Art of Rhetoric in Alexandria. The Hague, 1974. P. 140–141.

тического училища при Церкви, главной задачей которого было оглашение (наставление, κατήχησις) готовящихся к крещению и, возможно, недавно крестившихся христиан. Только многочисленные свидетельства об Оригене, которые содержатся в книге VI Евсевия и дополняются целым рядом авторов III–V вв. н. э. (св. Григорий Чудотворец, Руфин, бл. Иероним, Сократ, Созомен), не подвергаются сомнению.

Деятельность Пантена (179–190 годы н. э.)

Хотя информация о Пантене и Клименте, действительно, скудна, все же налицо прямая наследственность христианской философии в Александрии до Оригена, бесспорно, руководившего высшей школой христианской науки (τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον: Euseb. *H. E.* VI. 3). Поэтому не учитывать в периодизации школы отрезок времени, предшествовавший Оригену, нельзя. Г. Барди[370] в своей статье указывает на то, что понятие «школа» применительно к философскому институту нужно толковать расширительно. Сначала это могла быть группа единомышленников, которая позже примкнула к системе катехумената. Однако нельзя сомневаться в наличии здесь реального субстрата научной и философской школы определенного направления. В русской дореволюционной науке, впрочем, такое понимание сформировалось на четверть века раньше. «Александрийскую школу, — писал Н. И. Сагарда, — собственно говоря, нельзя назвать ни катехетической школой, ни богословской семинарией, ни философским институтом: хотя в ней были все элементы, представленные этими именами, однако было бы неправильно соединять ее исключительно с одним из них. Она была продуктом постепенного развития церковной жизни в тех особых условиях, какие представляла Александрия, и в каждый данный момент приспосабливалась к изменяющимся потребностям времени»[371].

Философский характер нового образа школы, сформировавшегося в последней четверти II в. н. э., не вызывает удивления. Во то время школа св. Иустина Мученика в Риме была известна своей философской направленностью. Его учеником был также известный своей образованностью апологет Татиан. Если Александрийское училище к тому времени существовало уже два столетия, то деятельность в нем философски образованных учителей должна была начаться с первым ослаблением гонений. Как утверждает Леман, «нигде ученые и фи-

---

[370] *Bardy G.* Aux origines de l'école d'Alexandrie // Recherches des sciences religieuses. Paris, 1937. T. 27.

[371] *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 413.

лософы не переходили в Церковь так часто, как в Александрии»[372]. Весьма вероятно, что уже на исходе II в. н. э. здесь была образованная прослойка христиан и сочувствующих новой вере, которые ожидали появления собственного института для более глубокого изучения религиозных и религиозно-философских вопросов. В то же время, не исключено, что первоначально александрийский дидаскал — это «свободный учитель, с миссионерскими намерениями обращенный к языческой общественности»[373].

Таким учителем был Афинагор Философ (Ἀθηναγόρας Φιλόσοφος), или Афинянин, автор адресованной императору Марку Аврелию в 177 г. философской апологии «*Прошение за Христиан*» (Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν) и трактата «*О воскресении мертвых*» (Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν). В этих произведениях применялась философская аргументация. Он мог бывать в Александрии, однако ничем не подтверждается мнение Филиппа Сидского, что Афинагор основал здесь школу (*Cod. Barocc.* CXLII. 216). Таким же путешествующим учителем был и Пантен, по емкой характеристике Редепеннинга, — «в Александрии — пришелец из северных стран, перешедший от Стои к эклектическому платонизму, а от этого к христианской вере, мудрец и даровитый учитель, который первый придал школе определенное направление»[374]. Он стал во главе училища в 179 г., по просьбе александрийского епископа Юлиана (Euseb. *H. E.* VI. 9, 10), а его кончину датируют около 200 г.[375] До Пантена, вероятнее всего, школа управлялась непосредственно самими епископами.

Каким же было новое направление, приданное Александрийской школе Пантеном? Без сомнения, оно было прежде всего *научно-философским*. В школе, прежде служившей для основных потребностей катехизации, теперь начинается преподавание *энциклических и философских дисциплин*[376]. Таким образом, она постепенно приобретает статус классической школы. Существовали ли аналогичные религиозные

[372] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 10.

[373] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 17.

[374] *Redepenning E. R.* Alexandrinische Katechetenschule // Real-Enzyklopädie von Herzog und Plitt. Leipzig, 1877. Bd. 1. S. 291.

[375] См. краткую, но содержательную статью: *Lilla S. R.* Pantaenus // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2. P. 639; а также: *Méhat A.* Pantène // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1983. Fasc. 76–77.

[376] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 12–13.

учреждения в Александрии (кроме знаменитого Мусейона, который также имел религиозные функции)? Скорее всего, да.

Во-первых, такими учреждениями могли быть еврейские *batte midrashot*. Прежде всего, нельзя забывать о том, что, согласно Деяниям апостольским (гл. 13, 14 и др.), проповедь христианства в Средиземноморье начиналась с иудейских молитвенных собраний. Сам апостол Павел не пренебрегал в деле проповеди своей иудео-эллинистической ученостью, полученной в Тарсе и в Иерусалиме, хотя «за превосходящее разумение Христа Иисуса» все вменил в тщету (Флп. 3:7, 8). «В Александрии между иудеями и христианами, — пишет ван ден Броек, — существовала преемственность идей. Эта преемственность была не только литературного характера, как уже много изученная преемственность между Филоном и Климентом и Оригеном, преодолевшая разрыв в 150 лет. Была и прямая преемственность, в которой иудейские толкования и религиозные ожидания христианским сообществом перенимались, дискутировались, развивались и порой также опровергались»[377]. Во-вторых, аналог могли представлять и частные школы гностических учителей, которые, хотя не создавали полноценных философских систем, активно внедряли в свои мистические учения философскую терминологию.

Для этого, разумеется, были свои предпосылки. По мнению А. Гарнака, первоначально школа Пантена и его учеников существовала посередине между гностическим и ортодоксально христианским направлениями[378]. Первое направление стремилось к слиянию религии с элементами философии, второе, напротив, относилось ко всем философским сектам подозрительно. «Гностицизм, представляя себя как род знания более высокий, чем у обычных христиан, воспринимался как правило образованными, интеллектуально более амбициозными членами христианского сообщества»[379]. В то же время, произвольное обращение гностиков как с философскими категориями, так и с текстами, признававшимися всеми христианами в качестве письменно зафиксированного Божественного Откровения, должно было отталкивать от гностицизма не только простых верующих, но и христиан со строгим классическим образованием. По-

[377] *Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996. P. 196. Эта мысль высказывается в науке уже давно. Ср.: *Biet J.* Essai historique et critique sur l'École juive d'Alexandrie. Paris, 1854. P. 316–317.

[378] *Harnack A. von.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1893. Bd. 1–2. S. 3.

[379] *Simonetti M.* Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 23.

этому, если даже школа Пантена возникла параллельно с церковным институтом или «имела существенную независимость от Церкви»[380], ее интеграция в дисциплинарный строй местной общины была естественна и неизбежна, так как именно в единстве церковной традиции мог быть поставлен вопрос о едином каноне священных книг и непрерывном предании, восходящем к истокам толкования этих книг.

В свою очередь, это движение школы по направлению к Церкви порождало *процесс реабилитации философии*. Бигг замечает, что именно Климент объявил философию полезной для христианства, тогда как до него она была дискредитирована гностицизмом[381]. Таким образом, делает важный вывод Герике, «христианская школа в Александрии, с ее знаменитыми учителями, явилась необходимым продуктом культурного окружения»[382]. Будучи философом, Пантен, по всей вероятности, стал преподавать христианам обычный круг философских дисциплин. Первейшим в этом курсе было изучение терминологии[383]. Далее шли естественные и математические науки, затем умозрительные дисциплины, вплоть до философии, и наконец богословие, как толкование Священного Писания. Школа, по-видимому, предназначалась для образованных классов, так как первичное обучение грамоте, поэзии и красноречию нигде не упоминается; напротив, дидаскалы могли позволить себе игнорировать риторику, которую называли софистикой и считали своего рода болезнью (Clem. *Strom.* I. 39, 2 etc.).

В 190 г., после того как Пантен отправился в миссионерское путешествие на Восток (по сообщению Евсевия (*H. E.* V. 10. 1), в Индию), его главный ученик Климент принял управление школой. Следуя своему *идеалу гармонии между верой и знанием* (Clem. *Strom.* V. 1. 17), он построил, по оценке Дмитревского, «христианскую энциклопедию наук, которая в общих чертах навсегда должна остаться идеалом человеческого знания»[384].

---

[380] *Hoek A. van den.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 71.

[381] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 50.

[382] *Le Boulluec A.* L'École d'Alexandrie: De quelques aventures d'un concept historiographique // ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Paris, 1987. P. 406.

[383] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 28.

[384] Ibid. C. 37.

«Христианская энциклопедия науки» Климента (190–203 годы н. э.)

Климент определял веру как πρόληψις (Clem. *Strom.* II. 2), т. е. добровольное убеждение в чем-либо при отсутствии достоверного знания. Вера имеет интуитивную природу, будучи основанной на врожденном чувстве и стремлении к Истине[385]. Должна ли она иметь также рациональные основания? С одной стороны, сама вера дается по благодати от Бога, и ее источник — Священное Писание. Но каким образом человек может удостовериться, что древний сакральный текст, попавший к нему в руки, действительно является Священным Писанием? По мысли Климента, в истинном Божественном Откровении необходимо заключается *требование* исследовать предмет веры всей жизнью, в том числе и рационально-познавательной деятельностью человека (Clem. *Strom.* V. 1; VI. 15). Другими словами, при должном отношении к ней сама Библия влечет человеческую мысль внутрь себя. Она предлагает самые возвышенные моральные заповеди, самые величественные представления о Божестве и об устройстве Вселенной, но вместе с тем предлагает много непонятного, что требует специального объяснения.

Исходя из этих положений, Климент считал энциклопедическую образованность необходимым *ключом* к богословию. Христианский дидаскал, по его мнению, должен подняться над областью всех человеческих знаний. Круг необходимых для изучения наук обнимает собою: 1) грамматику; 2) диалектику; 3) риторику; 4) арифметику; 5) геометрию; 6) музыку и 7) астрономию (Clem. *Strom.* I. 5. 9; VI. 10). «За письменностью Климента, — пишет Буссе, — проявляется на наших глазах учебное предприятие катехетической школы Александрии. Мы даже можем установить, насколько разнообразным был дух этого предприятия»[386]. Основательная реконструкция учебного процесса Александрийской школы при Клименте была представлена проф. А. П. Дьяконовым[387]. Весь круг наук, составлявших программу Александрийской школы, распадался на три группы, из которых каждая была подчинена более высшей: 1) ἐγκύκλια μαθήματα, или προπαιδεία; 2) φιλοσοφία и 3) σοφία, или истинная мудрость, т. е. богословие. Достоверным в ис-

---

[385] *Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 106.

[386] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 267.

[387] *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв. // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 14–15.

тории науки признается тот факт, что данная градация установлена и обоснована Климентом и Оригеном.

(1) **Εγκύκλια μαθήματα, или προπαιδεία (пропедевтика).** Все основные науки первичного круга обучения изучались в Александрийской школе: поэзия, геометрия, астрономия, география, метрика и музыка, арифметика, основы медицины и даже «естествознание» (φυσιολογία). Особое внимание уделялось изучению поэзии, учитывая, что на ней была построена вся образованность античного грека[388]. Дьяконов считает, что лишь риторика (софистика) была удалена из Александрийской школы. Действительно, Климент и Ориген часто высказывали пренебрежение к ней, хотя их речь признавалась изящной как современниками, так и далекими потомками. Однако это не значит, что искусство правильного построения речи вообще не изучалось в Дидаскалионе. Скорее, можно говорить о зарождении здесь еще одной науки — **гомилетики** (от греч. ὁμιλία, беседа), т. е. искусства проповеди. Бигг считал, что сам Климент Александрийский был ритором, и это, несомненно, должно было наложить отпечаток на строй школы в целом[389]. По утверждению Хэтча, Ориген один из первых ввел методы риторических школ в церковную проповедь[390]. В деле составления гомилий он осмелился импровизировать лишь после того, как ему исполнилось 60 лет (Euseb. *H. E.* VI. 36. 1). *Пропедевтические науки рассматривались как служебные по отношению к следующей ступени — философии.*

(2) **Φιλοσοφία (философия).** Климент был убежден, что эллина можно привести к богословию только через философию (Clem. *Strom.* I. 9). Тем самым он подчеркивал, с одной стороны, специфически эллинский характер этой дисциплины, а с другой стороны, ее принципиальную необходимость. Более того, как эллинская культура, особенно в Александрии, стала объединяющим элементом для мировоззрений Запада и Востока, так и в богословии философия помогает отыскать истину, в виде семени (стоическая идея λόγοι σπερματιχοί) содержащуюся во всех культурах и, в конечном итоге, сводящуюся к истине Божественного Откровения. Не отдавая предпочтения ни одной из отдельных сект, философия

---

[388] По свидетельству Диона Хризостома (*Orat.* XXXVI), даже в самых отдаленных городах империи греческие поселенцы с детства знали «Илиаду» наизусть.

[389] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 405.

[390] *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. P. 108.

христианской Александрийской школы, по справедливой оценке Дьяконова[391], была эклектической, впрочем, как и вся александрийская философия той эпохи. *Принципиальным отличием ее преподавания в Дидаскалионе было то, что здесь она была не высшей ступенью образования, а только необходимой подготовительной ступенью к приобретению Божественной мудрости, сокрытой в глубинном смысле текста Священного Писания Ветхого и Нового Завета.*

(3) **Σοφία, или истинная мудрость (богословие)**. Подготовленный научно и философски, ученик школы мог приступить к исследованию богословских вопросов. Богословие, по точной формулировке Шольтена, воспринималось александрийскими дидаскалами не иначе, как «осуществление идеальной философии в качестве единства образа жизни с методически обеспеченным, умственным стремлением к истине во всех ее проявлениях»[392]. Здесь основными направлениями были апологетика, нравственное богословие и догматика. Нужда в апологии христианского вероучения (ἀπολογία τοῦ εὐαγγελίου) в это время еще не отпала. Но апологетика не исчерпывала задачи Александрийской школы. Прежде всего, в сознании Климента и Оригена, богословские умозрения невозможны без нравственной чистоты. Призвание разума, в связи с этим, состоит в том, чтобы осмыслить этические заповеди, данные в Евангелии. Только на этой основе возможен переход к построению догматики, т. е. вполне осознанного и точного богословия. Так как последнее рассматривает предметы веры, а вера предполагает источник Откровения, обращенный к человеку через Священное Писание (или Слово Божие), *искусство толкования Библии становится главной задачей Александрийской школы.*

При Клименте в христианской Александрийской школе «постановка предметов пропедевтического курса, целиком перенесенная из философских школ, эзотерическое и экзотерическое преподавание и другие порядки школы — все это представляло решительную копировку школ философских. Александрийское училище было высшей христианской школой, но не духовной академией, или семинарией, с узкой программой подготовки достойных кандидатов на высшие иерархические должности, или преподавателей школ. Это

[391] *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв. // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 17.

[392] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 24.

и не Мусейон в смысле общества и союза любителей науки и, наконец, не училище, предназначенное только для оглашенных и христианских детей. *Александрийская школа была христианской философской школой*, преследовавшей прямую и определенную задачу — *высшее философско-христианское образование*»[393].

Расцвет Александрийской школы: Ориген (203–231 годы н. э.)

Из двух основных периодов, которые выделяет Леман[394] в истории Александрийской школы: (1) **этически-педагогического** и (2) **догматического** — начало второго он связывает с Оригеном, который вступил в должность руководителя школы восемнадцати лет от роду (Euseb. *H. E.* VI. 3. 3), после удаления Климента из Александрии по причине организованных в этом городе гонений на христиан. По мнению М. Гранта, в рассказе Евсевия о деятельности Оригена в Александрии «мы видим *целостную программу христианского образования*»[395]. Ориген положил начало правильной организации обучения. До него, по мнению большинства ученых, «внешней дисциплины» в Александрийской школе не было[396].

По свидетельству Евсевия Кесарийского, «тьма еретиков и немало самых знаменитых философов стекались к нему и ревностно изучали не только богословие, но и мирскую философию. Тех из учеников своих, в ком он замечал дарование, он вводил в дисциплины философские, преподавал им арифметику, геометрию и другие предметы, предваряющие знания более серьезные, знакомил с философскими теориями, объяснял сочинения их творцов, делал свои замечания и рассматривал каждую теорию особо; сами эллины объявили его крупным философом» (Euseb. *H. E.* VI. 18. 1–3). Это описание вполне совпадает с тем, которое дано св. Григорием Чудотворцем для Кесарийской школы, основанной Оригеном после 231 г. Как видно, идея Дидаскалиона достигла здесь наиболее полного раскрытия.

Французский исследователь Вашро замечает: «Климент возвел христианскую мысль на высшую ступень философского созерцания. Ориген смог удержать ее на этой высоте; он с большой силой развил

---

[393] *Преображенский В.* Восточные и западные школы во времена Карла Великого. СПб., 1881. С. 323. Курсив наш. — *Авт.*

[394] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 87.

[395] *Grant R. M.* A Short History of the Interpretation of the Bible. New York, 1963. P. 88. Курсив наш. — *Авт.*

[396] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 26.

метафизические принципы начальной доктрины, в том же время он приложил и все силы, гениально и глубоко истолковывая все связные тексты, к установлению связи всех преданий, из которых они состояли»[397]. Из этих слов видно, в чем именно заключалось преобразование Александрийской школы Оригеном. Он не только продолжил, но и поставил на качественно новую основу работу с материалом христианского Священного Предания и текстом Священного Писания, начатую Пантеном как последователем апостолов (Clem. *Strom.* I. 11. 2–3), Климентом и их учениками, для которых она была, по мнению Леклерка, одной из главных задач[398]. При этом Ориген стремился выработать и обосновать единые правила толкования сакрального текста.

Тезис, что *истина содержится в тексте*, был, пожалуй, слишком смелым для Александрии, в которой родилась литературная критика. Даже образованнейшие из иудеев, опираясь на «Жизнь Моисея» и «воровство эллинов», мало преуспели в прозелитизме и вызвали подозрения у консервативных соплеменников. Но христианство было в первую очередь проповедью личности Христа — не учителя истины, а самой Истины. Признание Христа совершалось на интуитивном уровне: оно было равнозначно признанию того, что если бы Истина воплотилась и приняла человеческий облик, она действовала бы не иначе, чем Он, вызвала бы к себе именно такую ревность и зависть, была бы отвергнута и переменчивой толпой, и языческой администрацией, и надменной книжностью, — но не могла быть побеждена даже смертью. Так думали христиане, и вера в воплощение Бога в теле и душе человека поддерживала их веру в подобное же воплощение Истины в теле (букве) и душе (смысле) текста Божественного слова. Более того, наличие конкретного текста Откровения было тем единственным условием, которое могло придать богословию статус науки, имеющей свои методы исследования. «Для Оригена... богословие есть не что иное как чтение критически обеспеченных библейских текстов и методически организованное их толкование»[399]. Задача толкователя при подходе к Священному Писанию является двоякой. С одной стороны, она, несомненно, интеллектуальна[400]. В тексте Божествен-

[397] *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Vol. 1. P. 260.

[398] *Leclercq H.* L'École catéchétique d'Alexandrie // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie / Éd. par F. Cabrol. Paris, 1907. T. 1. Col. 1172.

[399] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 24.

[400] *Reventlow H., Graf.* Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990. S. 174.

ного Откровения, по глубокому убеждению Оригена, ни одно слово не является случайным. И все, что не случайно облечено в букву, должно быть познаваемо также и для духа. Сама Библия указывает пути к толкованию содержащихся в ней притч и аллегорий. Начало познания коренится в ее основных нравственных законах, данных Христом. Уже исходя из них следует искать *ключ разумения*, т. е. метод, открывающий целый мир иносказаний как Ветхого, так и Нового Завета. Впоследствии этот же принцип выразит бл. Августин в своем учении о новозаветной заповеди *любви* как основе и критерии христианской экзегезы (*Doct. Christ.* I. 39).

Второй стороной философии Священного Писания у Оригена является сторона *мистическая*. Ведущий французский исследователь Оригена в XX в., Анри Крузель, подчеркивает важность молитвы и созерцания для «духовного толкования» у Оригена, невозможность ограничить его только интеллектуальной интуицией[401]. И это отнюдь не противоречит самому понятию философии в том виде, в каком оно было выработано в древней Александрии. Напротив, интеллектуальное восхождение души к высшей Истине без мистического, т. е. таинственного, не мыслил никто из корифеев александрийской эпохи. Отсутствие опыта причастности Божеству радикальным образом обессмысливало все понятия о Нем, которые неизбежно трансцендировали, отталкивали от себя человеческий разум.

Ориген считал, что все элементы и события окружающей действительности могут обучать человека высшей премудрости. Однако для успешного прохождения такого обучения нужно руководство. Где следует искать его? Философия сама без конца занимается этим поиском. Таким руководством является не какая-либо человеческая система мировоззрения, а само Священное Писание, содержащее богочеловеческий идеал Христа и нравственные правила, связанные с ним. «Мы стремимся к высшему познанию ради дел, соответствующих высшему познанию», — писал Ориген (*Exhort. ad mart.* 43).

Нравственный смысл, однако, не является предельной задачей учеников Оригена. Он «побуждает их к дальнейшему восхождению, теперь уже над подходом риторических школ, изыскивающих мораль в тексте, до третьего уровня, *философского*, в поиске духовных истин, выраженных *символически*»[402]. Сам Ориген, вынуждаемый расспросами своих учеников, посвятил изучению философии немало времени

---

[401] *Crouzel H.* Origen. Edinburgh, 1989. P. 74 ff.

[402] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 294. Курсив наш. — *Авт.*

в школе одного из известнейших александрийских учителей философии, *Аммония Саккаса* (Euseb. *H. E.* VI. 19)[403]. Хотя последний был учителем также Плотина, трудно сказать, который из двух учеников более верно отразил его воззрения. Дежарден считал, что «то, что известно положительного об учении Аммония Саккаса, гораздо больше гармонирует с идеями Оригена, нежели с идеями Плотина»[404]. Как бы то ни было, фундаментальность философского образования Оригена не вызывает сомнений.

Итак, в лице Оригена мы встречаем основателя философской доктрины, субстратом которой стал сакральный текст. В связи с этим одним из главных вопросов для него был вопрос о *каноне* Священного Писания. «Ориген не только положил начало систематическому богословию, но основал также и библейскую науку в ее главнейших разветвлениях своими работами текстуально-критического, герменевтического и экзегетического характера»[405]. Самой монументальной и трудоемкой из этих работ был критический текст Библии под названием «*Гекзаплы*» (от слова ἑξαπλοῦς, т. е. *шестикратный*)[406], для составления которого ему пришлось приобрести немало древних рукописей (см.: Euseb. *H. E.* IV. 16. 1–4). Ориген сличил целый текст Ветхого Завета в переводе Септуагинты с переводами Акилы, Симмаха и Феодотиона, снабдив его профессиональными знаками — обелами (в случае когда оказывался пропущенным фрагмент, имеющийся в других переводах) и астерисками (когда в других переводах не обнаруживалось фрагмента, имеющегося в LXX).

Кесарийская школа

В 231 г., из-за конфликта с епископом Димитрием, Ориген покинул Александрию. Конфликт, о котором очень скупо сообщает Евсевий (*H. E.* VI. 8, 4–5) и косвенно в некоторых своих творениях сам Ориген, носил административный характер. Димитрий, радея о единстве церковной власти в Александрии, был недоволен тем, что Ориген вернулся пресвитером из Палестины, куда уезжал к своим друзьям, будучи еще мирянином. После созванного епископом собора Ориген вынужден был удалиться из города и обосновался в Кесарии Палестинской.

---

[403] См.: The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 67–74.

[404] *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3. P. 566.

[405] *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 409.

[406] См.: *Соколов П.* История Ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886. С. 172–190.

К периоду организации Оригеном школы и библиотеки[407] в Кесарии, которая была фактически повторением Александрийской школы, относится ученичество св. Григория Чудотворца, будущего еп. Неокесарийского. Именно из его «*Благодарственной речи Оригену*» мы узнаем бóльшую часть информации о том, как был организован учебный процесс.

Святой Григорий Чудотворец: Кесарийская школа в его оценке

Св. Григорий Чудотворец свидетельствует о том особенном значении, которое придавал философии зрелый Ориген. Философия для него совпадала с «правильной жизнью» (*In Orig.* VI. 75), а люди, не желающие приобретать познаний, сравниваются в духе гностической метафоры с блуждающими без света животными (*Ibid.* VI. 76). Более того, правильное почитание Бога без философии признавалось невозможным (*Ibid.* VI. 79). Ориген часто применял *метод вопрошания* в обучении своих учеников и диалектику (возможно, майевтику), которую св. Григорий называет «*сократическим способом*» (*Ibid.* VII. 95–97, 102). При этом главной целью философии, так же в соответствии с Сократом, считалось *самопознание* (*Ibid.* XI. 141). Геометрия и астрономия, как исследующие порядок и целесообразность во Вселенной, именовались «божественными науками» (*Ibid.* VIII. 113). «Я молю тебя, — писал Ориген ученику, — заимствовать из греческой философии предметы, которые могут быть энциклическими, или подготовительными, занятиями к христианству, а из геометрии и астрономии предметы, которые могут быть полезными для изъяснения Священного Писания, ибо что сыны философов говорят о геометрии, музыке, грамматике, риторике и астрономии, как о служанках философии, то мы можем сказать о философии по отношению к христианству» (*Ad Greg.* XIII. 1).

Продолжая следовать «*Благодарственной речи Оригену*» св. Григория, мы находим, что все произведения философских сект, кроме «безбожников», т. е. эпикурейцев (*In Orig.* XIII. 152), подлежали пристальному изучению в Кесарийской школе. Причем целью такого компаративного исследования было преодоление соблазна примкнуть к одной какой-либо из сект (*Ibid.* XIV. 170). Совершенно верным представляется высказывание Дмитревского, что александрийский дидаскал «бросал ученика в обширное море человеческих мнений»[408].

---

[407] *Carriker A. J.* The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden, 2003. P. 3.

[408] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 29.

На втором, самом коротком этапе своего существования, Александрийская христианская школа достигла высшей точки развития и заняла прочные позиции в научном мире. Значение Оригена выходит далеко за пределы его эпохи. Благодаря влиянию его идей к Александрийской школе причисляли даже географически весьма далеких от нее каппадокийцев (свв. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского)[409]. Ими были непосредственно восприняты не столько богословские, сколько научно-экзегетические и нравственные идеи Оригена, и не только восприняты, но также усовершенствованы[410], с отсечением его крайнего (филоновского) аллегоризма.

Преемники Оригена (после 231 года н. э.)

По мнению Барди, «вслед за Оригеном Дидаскалион покидает Александрию»[411]. Историк Церкви Тревиджано связывает удаление Оригена с падением доверия к институту дидаскалов[412]. Действительно, таких самостоятельных дидаскалов, как Ориген, в Александрии больше не будет. Отныне, начиная с его ученика Иракла, они входят в самую ткань церковной жизни, и многие из них после катехетической работы становятся епископами. Однако это не значит, что научные и философско-богословские традиции Оригена не были продолжены.

«В то время как переезд Оригена в Кесарию принес волну новой александрийской культуры в Сирию, Палестину и Аравию, школа в Александрии... по-видимому, не изменила своей деятельности, установленной Оригеном»[413]. Исследователи отмечают, в качестве главной характеристики, «христианский полемизм» Александрийской школы[414] после 231 г. Это говорит о том, что она продолжала выполнять свою основную функцию — борьбу на интеллектуальном поле. Главными руководителями школы после Оригена были *Иракл* (215–232), *св. Дионисий Великий* (232–265), *Феогност* (265–282), *Пиерий* (282–292), *Серапион* (290–295), *св. Петр Мученик* (295–300), *св. Афанасий Великий*, *Дидим Слепец* (340–395) и *Родон* (390–405).

---

[409] *Harnack A. von.* Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1960. Vol. 1. P. 125.

[410] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 416, 461.

[411] *Bardy G.* Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie // Vivre et penser: Recherches d'exégèse et d'histoire. Série II. Paris, 1942. P. 100.

[412] *Trevijano R.* The Early Church of Alexandria // Studia Patristica. 1975. 12, 1. P. 476.

[413] *Simonetti M.* Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 23.

[414] *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3. P. 555–556.

Ираклa начал преподавать в институте задолго до изгнания Оригена, который поручил ему как своему старшему ученику вести низший круг обучения (Euseb. *H. E.* VI. 3. 3). О нем известно, что и в епископстве он не снял философского плаща (*Ibid.* VI. 19. 12). Однако главой школы Ираклa пробыл недолго и не оставил известных сочинений. Гарнак пишет о нем: «Он вряд ли был писателем... но... первоначально принадлежал к числу церковных „гностиков", таких как Климент, Ориген и Дионисий»[415]. Впрочем, как епископ Ираклa высоко ценился в Александрийской Церкви, и немногим более полувека спустя уже противопоставлялся Оригену, так как в конфликте с Димитрием он взял сторону последнего.

Св. Дионисий Великий, бывший языческим ритором, прошел катехизацию в школе Оригена. Он является подлинным представителем александрийского христианского образования: бл. Иероним называет его самым замечательным из слушавших Оригена (*De viris ill.* 69), Евсевий — «философом по Христу» (*Praep. Evang.* XIV. 22). Сам Дионисий рассказывал о голосе, который был ему свыше: «Читай все, что попадется тебе в руки: ты в состоянии все обсудить и выправить — в этом и причина, почему ты сразу же обратился к вере» (Euseb. *H. E.* VII. 7. 1). Однако в отличие от Оригена св. Дионисий не решался выстраивать собственную богословскую систему, уделяя больше внимания не положительному раскрытию христианских догматов, а критическому опровержению различных ересей[416]. Преимущественно за эти труды он и получил название «Великий», будучи чрезвычайно активным в своей просветительской деятельности: «достаточно только перечислить его адресатов, — замечает Гарнак, — чтобы понять, что по объему и широте корреспонденции в сравнение с ним не идет никто из римских епископов»[417]. Однако характер этой деятельности косвенно говорит о том, что после изгнания Оригена литературная ориентация Александрийской школы начала меняться. Непостижимые положения ортодоксии теперь не столько раскрываются с философских позиций, сколько защищаются от последствий неудачных попыток такого рода.

Однако эти изменения нельзя назвать решительными. Феогност, управлявший школой после св. Дионисия, снова действовал в духе

---

[415] *Harnack A. von.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1893. Bd. 2. S. 24.

[416] *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 114.

[417] *Harnack A. von.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1893. Bd. 2. S. 58–9.

Оригена, о чем говорит содержание его труда *Ипотипосы*. Конспект у византийского патриарха Фотия — все, что осталось от сочинения александрийского дидаскала (*Bibl.* Cod. 106). «Из Фотиева описания очевидно, — пишет Квастен, — что труд Феогноста был в своем роде догматической суммой»[418]. Действительно, в нем затрагивались все основные вопросы философско-богословской проблематики. Первые три книги были посвящены Святой Троице, остальные — Воплощению, идеальному (духовному) миру и т. д. Его использовали впоследствии св. Афанасий Великий в борьбе с арианами и св. Григорий Нисский в полемике с Евномием. Очевидно, что Леман допустил ошибку, говоря, что нам почти ничего неизвестно о Феогносте[419]. В то же время, имеющаяся информация не позволяет сделать далеко идущих выводов о его конкретной научной деятельности.

На Пиерия указывают Филипп Сидский (*Hist. Christ.* I. 1) и св. патриарх Фотий, который называет его учителем Памфила (*Bibl.* Cod. 118). После мученической смерти последнего Пиерий составил его жизнеописание со ссылками на экзегетические труды Памфила, которые очень ценились современниками. Он, согласно Евсевию (*H. E.* VII. 32. 27), «прославился своей нестяжательностью и своими философскими познаниями, размышлениями о делах Божиих, толкованием их и превосходными проповедями в Церкви на эту тему». Иероним (*De viris ill.* 76) называет его даже «младшим Оригеном» за количество его трудов. Пиерий продолжал традиции Оригена в критическом толковании библейского текста[420]. Фотий пишет, что текст Пиерия «отличается богатством аргументации» (*Bibl.* Cod. 119). У бл. Иеронима (*In Matth.* 24, 36) сохранились его цитаты в так называемых «*Adamantii et Pierii codices*».

Критическое переосмысление идей Оригена

Французский исследователь философии Оригена Ж. Дени крайне скептически отзывался о дидаскалах Александрийской школы после Оригена, считая их посредственными подражателями, о которых, к тому же, мало что известно[421]. В действительности по объему наследие посторигеновской школы III в. несравнимо с наследием Климента и Оригена, однако это не значит, что эпоха, предшествующая св. Афанасию, не принесла никаких плодов. Эту проблему исследовал

[418] *Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 110.

[419] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 57.

[420] Ibid. S. 94.

[421] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 416–417.

кембриджский ученый *Л.* Радфорд. По его мнению, «Дени недооценил уровень наших знаний о Феогносте и Пиерии ...они были не слабыми подражателями, а близкими учениками Оригена; что касается Петра Мученика, в нем во время его епископства, если не сразу по его вступлении в должность катехета, Церковь Александрии получила богослова, который не был оригенистом, но был противником всего слишком оригенистского»[422].

Чтобы понять поворот, происшедший в учении Александрийской школы при св. Петре Мученике, необходимо установить закономерности такого явления как «оригенизм» (см. подробнее гл. 5 § 1 наст. соч.). Как и Ориген, св. Петр считал главной целью человека постижение истины и приобщение Божественному естеству. Но разным было видение осуществления этой цели.

Для Оригена важна функция *Логоса* как Посредника в познании, в связи с чем он подчиняет Его Богу (Отцу), таким образом сохраняя постепенность бытия, характерную для теологии платонизма. *Для* св. Петра имеет значение *лишь* неисчерпаемость Ипостасной Премудрости Божией, вечно пребывающей в Нем и совершенной: поэтому он отвергает субординационизм Оригена в полемическом трактате «*О Божестве*» (Περὶ θεότητος), три цитаты из которого содержат акты III Вселенского, Эфесского, Собора (431 г.).

Ориген не может допустить, что Бог Творец когда-либо пребывал в бездействии. Он учит о предсуществовании душ, хотя эта языческая теория не имеет никаких оснований в Библии. Петр видит Бога совершенно самодостаточным, и всю ценность человеческой души полагает как раз в единичности и произвольности благого, свободного творческого акта, давшего ей начало. Идею предсуществования он опровергает на библейском материале в трактате «*О душе*» (Περὶ ψυχῆς).

Наконец, признавая необходимость материи как ограничения сотворенных существ, Ориген считает безумием такое понятие о воскресении мертвых, которое предполагает воссоздание органов тела, необходимых на земле в ее нынешнем состоянии. *Люди*, согласно Оригену, воскреснут в совершенно ином мире и будут совершенно иными. Но этот иной мир для него — высшие, идеальные сферы бытия, которые и теперь существуют в занебесных пространствах. Петр отвергает и это воззрение Оригена, противопоставляя ему принципиально иной подход к материи. Телесное бытие есть данная Творцом форма реализации человека как особого существа. Человеческий дух — это дух,

[422] *Radford M. A.* Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in Early History of Origenism and Anti-Origenism. Cambridge, 1908. P. X.

оживляющий тело. В случае победы над смертью и тлением дух, естественно, будет доминировать в своем теле, и существенное изменение качеств и очертаний самого тела не потребуется. Об этом св. епископ рассуждает в трактате «*О Воскресении*» (Περὶ ἀναστάσεως).

Так сильно расходились между собой учения, господствовавшие в Александрии III и начала IV вв. Несомненно, учение св. Петра представляло собой чистую христианскую догматику, основанную на тексте Библии, а также на Священном Предании, тогда как учение Оригена было более философским. Но это не значит, что научный уровень Александрийской школы в этот период понизился. Сам Ориген хотел видеть Священное Писание высшим критерием истины, отстаивал эту точку зрения, подводил под нее философские аргументы и, наконец, теоретически обосновал ее в своем учении о «трех смыслах Библии». Но он отнюдь не всегда стремился руководствоваться внутренней логикой текста в своих экзегетических построениях. На это и указывали его критики, не отрицая заслуг Оригена в области экзегезы. Ограничивая применение аллегории, они делали его более обоснованным научно и философски. Христианская догматика во многом формулировалась как реакция на христианскую философию. При этом она имела в виду основное и благороднейшее стремление всей александрийской эпохи — стремление к неподдельному общению человека с Богом.

Ключевые сочинения св. Петра Александрийского являются противооригенистскими, хотя это, вероятно, и не было их единственным назначением. Они отличаются от большинства собственных трудов Оригена тем, что посвящены отдельным догматическим вопросам, а не одной только экзегезе, имплицитно эти вопросы в себе содержащей. Как мы увидим в дальнейшем, когда более глубоко рассмотрим учение Оригена и проблему оригенизма, Александрийская школа в лице св. Петра Мученика отходит именно от тех положений Оригена, которые появились в результате вольного толкования Библии с целью внести в ее учение определенные концепции греческой философии.

Значит ли это, что философия и наука теперь отвергались во имя охранения веры? Напротив, происходило уточнение той науки, которая составляла главный плод развития александрийской философии — *библейской герменевтики*. Чтобы сделать исследование текста Библии как можно более точным, требовались правила, удовлетворяющие как запросам рационального познания, так и отношению к рассматриваемому тексту как Священному Писанию. Для этого вырабатывались

понятия канона и традиции, устанавливались границы буквального смысла и аллегории. Без вклада, который сделал Ориген, все это не могло состояться. Но сам Ориген иногда допускал *необоснованную аллегоризацию*, доверяя своему мистическому чувству и своей философской образованности. Антиохийская школа, как известно, подвергла этот метод жесткой критике. Но независимо или, по крайней мере, не в прямой зависимости от историко-грамматического метода антиохийцев, в самой Александрии нашлись мыслители, которые смогли критически подойти к идеям своего знаменитого предшественника.

Глава вторая

Труды Филона Александрийского как синтез греческой философии и Библии

§ 1. Философские и религиозные источники учения Филона Александрийского

Филон Александрийский (15 г. до н. э. – 50 г. н. э.) является одной из самых известных и противоречивых фигур в истории философии эллинистического периода. В отличие от большинства «средних платоников» его труды сохранились в значительном объеме, во многом благодаря статусу Филона как крупнейшего толкователя Ветхого Завета. О его жизни известно довольно мало, но достаточно для того, чтобы составить определенное впечатление. Будучи братом главы (алабарха) иудейской общины Александрии, Филон занимал в обществе такое положение, которое делало его и учителем, и администратором, и посредником между римской властью и еврейским самоуправлением [1]. Из этих черт складывался облик Филона как мыслителя — тонкого дипломата, знатока эллинской культуры и апологета Моисеева Закона, теоретика и дидактика. «Ошибка многих работ о Филоне, — пишет Ж. Даньелу, — состоит в том, что исследователи в них стремятся рассматривать сочинения Филона, нисколько не принимая во внимание фигуру их автора. А последний, между тем, — благодаря высокому положению, которое

[1] Так, он был членом посольства к императору Калигуле по поводу требований последнего, связанных с культом кесаря. Уже при Клавдии Филон описал события этого предприятия в книге «Посольство к Гаю» (*Legatio ad Gaium*).

занимала его семья, — вращался в различных кругах; притом, входил в них независимо и легко. Его можно встретить празднующим Пасху вместе с монашеской иудейской общиной озера Мареотис, читающим курс философии в Потамосском училище, беседующим с наместником Флакком об интересах еврейской общины в Александрии...»[2)]

Эта многогранность, превосходившая кругозор многих александрийцев, как иудеев, так и язычников, и вбиравшая в себя отличительные особенности их, казалось бы, несовместимых философем и социокультурных характеристик, позволила Филону открыть новую страницу в истории александрийского синкретизма.

Платонизм Филона

Отношение к Филону менялось на протяжении веков; но оставалось практически неизменным признание платонического содержания его философии. В Александрии распространена была пословица: «*Или Платон филонизирует, или Филон платонизирует*» (ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει). «Так велико, — поясняет бл. Иероним, — сходство их мысли и стиля» (*De viris ill.* 11). Эта пословица не была просто констатацией факта; она содержала в себе исторический смысл, связанный с теорией «воровства эллинов». Филона не обвиняли в том, что он заимствовал свою систему у Платона: его философским аппаратом восхищались. Евсевий характеризовал его как «человека весьма замечательного не только среди наших, но и среди людей, получивших греческое образование» (*Н. Е.* II. 4, 2). Нужно заметить, что труды Филона, сохранившиеся благодаря кесарийской библиотеке Оригена, никогда не были широко доступны христианским писателям за пределами Александрии и Палестины. Поэтому бл. Иероним, св. Амвросий Медиоланский, бл. Августин и Великие каппадокийцы знали его в основном по эксцерптам и отдельным экзегетическим, но не собственно философским произведениям. Они воспринимали филонизм из рук сочувствовавших ему мыслителей, какими были Климент и Ориген.

Научное изучение Филона началось в Средние века. Византийский писатель Феодор Метохит писал о нем как о «платонике» (*Miscell.* 16), хотя и не усматривал в этом уклоне противоречия христианству. Только в Новое время обратили внимание на «еретические» идеи Филона. В 1644 г. Дионисий Петавий написал о платонизме иудео-александрийского мыслителя как о философской теологии, принципиально враждебной библейскому учению о Боге. Отвечая Петавию, Петр Алликсий попытался представить Филона «эклектиком», а не платоником;

[2)] *Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. Paris, 1958. P. 8.

но работа Фабриция (Fabricius) «De Platonismo Philonis Judaei» (1693) поставила точку в этом споре XVII в.

Признание Филона платоником, разумеется, не означало отказа от исследования других влияний в его творчестве и игнорирования того факта, что «Филон пытается представить иудаизм как трансцендентную философию, в которой находится место всем умозрительным истинам греческих школ»[3]. Для самого Филона его занятия философией были не только свидетельством его глубокой эллинизации, но и попыткой преодолеть ее. Некритическое восприятие чужой культуры должно закончиться, считал он. Иудеям следует обратить внимание на свой древний Закон и убедиться, что все лучшее у эллинов заимствовано оттуда. Занимаясь исследованиями такого рода, Филон и сам не замечал, как сугубо эллинские идеи увлекали его, подменяя собой библейские. В основе его философской рефлексии лежало то стремление к разумению высшей реальности, которое было общим для восточного мистицизма и европейского идеализма. «Было время, — писал он, — когда я, посвятив себя философии и созерцанию мира и его частей, дошел до наслаждения тем Умом, который истинно прекрасен, желанен и благословен» (*De spec. leg.* III. 1). Под влиянием ученой среды Александрии Филон облек свои религиозные убеждения в форму философских обоснований, или, как считает видный исследователь творчества Филона Александрийского В. Никипровецкий, прошел эволюцию от комментатора до философа[4].

В результате получился такой синтез идей, который до сих пор не был известен эллинистической философии — «рациональный супранатурализм»[5], в котором религиозные надмирные истины Откровения переводились на язык философской рефлексии, служа для расширения границ философского познания. Это словосочетание можно применить к характеристике александрийской философии вообще как особого явления. Таким образом, своими экзегетико-философскими трудами Филон *открывает* александрийский период в истории философии[6].

Труды Филона делятся на три категории:

---

[3] *Billings Th. H.* The Platonism of Philo Judaeus. Chicago, 1919. P. 11.

[4] *Nikiprowetzky V.* Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982. I. 1°.

[5] *Gfrörer A. F.* Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. Tl. 2. S. 1.

[6] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 39.

I. *Экзегетические* (большинство трудов).

II. *Философские.*

III. *Историко-апологетические*[7].

Различают семь основных тематических разделов его творений:

1) *канон и статус Библии,*

2) *герменевтика,*

3) *экзегетика* (в которой исследуются три аспекта: творение мира, священная история и законодательство),

4) *религиозные проблемы* (Бог, Промысел, обряд, Закон, Израиль, эсхатология, благодать),

5) *философские проблемы* (философское учение о Боге, Логосе, творении мира, человеке, свободной воле и морали, эпистемология, аритмология),

6) *сравнительная философия и история философии,*

7) *история и апология еврейского народа*[8].

Филон был не только иудеем, но истинным александрийцем, и даже «столько же александрийцем, сколько иудеем»[9]. Хорошо начитанный в классических авторах[10], он воспитал в себе «истинно греческое отношение к миру»[11], оставаясь монотеистом и почитателем Закона Моисеева со всеми его частными правилами. Он первый представил миру такой феномен, как еврейская философия.

Иудейские источники учения Филона

Крупнейший исследователь Филона Г. О. Вольфсон перечисляет восемь основных принципов «религии Писания», которые впервые на философском уровне выразил Филон (из них пять первых перечислены как δόγματα в трактате *De opificio*, 172):

(1) *существование Бога,*

(2) *единство Бога,*

(3) *Божественное Провидение,*

---

[7] *Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 37.

[8] Ibid. P. 38–47.

[9] *Goodenough E. R.* Introduction to Philo Judaeus. 2 nd ed. Oxford, 1962. P. 91.

[10] *Siegfried C.* Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970. S. 137.

[11] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 137.

(4) *сотворение мира*,

(5) *единство мира*,

(6) *бытие идей*,

(7) *Откровение Закона*,

(8) *вечность Закона*[12].

С точки зрения Филона, философия есть небесный дар, «источник истинных благ» (*De spec. leg.* III, 186), если ею правильно пользоваться и не превращать ее в софистику. Такое воззрение было общим для образованных и стремившихся к философскому миросозерцанию греков. Насколько его могли разделять александрийские иудеи?

Гфрёрер в своем фундаментальном труде «Филон и иудео-александрийская теософия» перечисляет источники, которые необходимы для изучения Филона в контексте его среды[13]. Это книги александрийского канона Ветхого Завета (перевод LXX, особенно же Корпус Премудрости), Аристей, Аристобул, так называемая четвертая книга Маккавеев (особенно фрагмент «περὶ λογισμοῦ»), ранние *Сивиллины оракулы*, сообщения о ессеях и терапевтах, некоторые места у Иосифа Флавия и раввинистическая литература рубежа веков, хотя ее представители в целом были враждебны Филону.

Все перечисленные выше источники так или иначе относятся к александрийскому ареалу. В них, в разной мере, содержатся идеи, полученные в результате согласования восточного и западного, еврейского и греческого, монотеистического и философского миросозерцания. Естественно предположить, что за этим стояло мощное развивавшееся в течение трех веков умственное движение. По словам кн. С. Н. Трубецкого, о наличии школы философской экзегезы в Александрии говорит уже сама «схоластическая виртуозность» метода, которым пользуется Филон[14]. Едва ли он сам, без всякого систематического основания, лишь на основе отрывочных идей предшественников, мог выработать свою философскую доктрину. По мнению Бигга, центральное для Филона учение о Логосе было выработано до него[15], а Буссе указывает на александрийских аллегористов, которые толковали Священное Писание в духе стоической аллегорезы — это упоминаемые Филоном

---

[12] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 165.

[13] *Gfrörer A. F.* Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. Tl. 2. S. 8.

[14] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 2000. С. 106.

[15] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 6.

«φυσιχοὶ ἄνδρες» (*De Abrah.* 99), чей метод он иногда противопоставлял своему этическому толкованию [16].

Новизна идей Филона заключалась отнюдь не в аллегоризме как таковом. Аллегория была признанным средством, которое сама греческая философия предоставляла иудеям для того, чтобы они могли «выразить ее буквами Священного Писания» [17]. Филон пошел дальше, пытаясь найти звучание не буквы, но духа Библии в основополагающих идеях «священного Платона» и других мудрецов Эллады.

Септуагинта в трудах Филона

В XIX в. многие ученые рассматривали александрийский перевод Библии как философски тенденциозный, так как в нем уменьшена доля антропоморфизма в изображении Божества, более явного в параллельных местах МТ или переводов Акилы и Симмаха [18]. На наш взгляд, однако, проблема заключается не в библейских, а в эллинских представлениях об активном проявлении Божественной природы. Рассматривать Септуагинту как сознательное изменение текста Священного Писания с целью его адаптации к совершенно иному, философскому типу мышления нет достаточных оснований. Прежде всего нужно принять во внимание, что духовность Востока никогда не была чужда образности языка, и то, что могло казаться грекам грубыми антропоморфизмами, совсем иначе выглядело для евреев или сирийцев. Бог, изображений Которого никогда не делали те, кто поклонялся Ему в Скинии, Храме и в молитвенных собраниях, едва ли представлялся иудеям столь же похожим на человека, как эллинам, боги, которые обитали в небесных сферах и были видимы отчетливо если не для чувственного, то для умственного глаза. Скорее всего, переводчики стремились избежать уподобления Библии греческим мифам, которые уже давно толковались аллегорически в силу того, что были насыщены антропоморфизмами. Таким образом, аллегореза как единственный способ толкования не утверждается переводом LXX, а, напротив, выражает тенденцию к тому, чтобы буквальное прочтение осталось возможным.

Влияние особенностей перевода Септуагинты на Филона относится к области конкретных идей, а не методологии. Это влияние, в первую очередь, связано с тем, что в александрийский канон вошли книги, незнакомые масоретскому канону, — Премудрость Соломона,

---

[16] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 9.

[17] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 4.

[18] См., например: *Gfrörer A. F.* Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. Tl. 2. S. 14.

Книга Иисуса сына Сирахова и др. Хотя Филон и не ссылается на эти книги (потому что не комментирует их), несомненно, он был знаком с ними. Возможно, они воспринимались как тайные философские источники, которые не нужно открывать непосвященным, еще не прошедшим подготовительного искуса в Законе Моисеевом.

«Корпус Премудрости»

В Корпусе Премудрости мы встречаем такие важнейшие для апологета и религиозного философа мотивы, как обоснование борьбы с идолопоклонством и библейской добродетели, учение о смерти, познании, Промысле, суде Божьем, а главное — о Самом Творце и Его Премудрости. Божественная Премудрость есть собрание всех благ, «дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя... отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ (εἰκών) благости Его» (Прем. 7:25–26). Премудрость посредствует между Творцом и тварью, напоминая ноэтический мир платоников. Но, в отличие от ноэтического мира, она обладает бóльшим единством и личными чертами; она, по существу, больше принадлежит к трансцендентному миру, чем к имманентному, для которого является творческой основой. «*Притчи Соломона*», по мнению Друмонда, представляют в поэтической форме основные проблемы Логоса, Который становится здесь персонифицированной Премудростью[19].

В «*Книге Иисуса сына Сирахова*», которая не вошла в палестинский канон, будучи написана на еврейском языке, но была очень ценима эллинистами, впервые выражена концепция предвечного происхождения Закона, причем последний прямо отождествляется с Божественной Премудростью[20]. Сирах настаивает на примате этических заповедей над обрядовым законодательством. Спасение не может быть достигнуто благодаря очистительным жертвам. «Только тот, кто посвящает свою душу размышлению о законе Всевышнего, будет искать мудрости всех древних и упражняться в пророчествах: он будет замечать сказания мужей именитых и углубляться в тонкие обороты притчей; будет исследовать сокровенный смысл изречений и заниматься загадками притчей (αἰνίγμασι παραβολῶν)... Сердце свое он направит к тому, чтобы с раннего утра обращаться к Господу, сотворившему его, и бу-

[19] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. P. 141.

[20] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 21.

дет молиться пред Всевышним; откроет в молитве уста свои и будет молиться о грехах своих» (Сир. 39:1–6).

Сама Премудрость непостижима для человека: «первый человек не достиг полного познания ее; не исследует ее также и последний; ибо мысли ее полнее моря, и намерения ее глубже великой бездны» (Сир. 24:30–31). Таким образом, обнимая собою мир, Премудрость является и сферой творения, и творческим планом, и чем-то превосходящим всю полноту умопостигаемого. В этом ее превосходстве заложен тот принцип александрийской философии, который будет отличать ее от классической: даже чистое рациональное познание не может развиться до полного совпадения с предметом. Последний всегда остается более широким, более полным, более подробным и одновременно более простым. Ясность Истины — свет, но свет ослепительный. В основе данного принципа лежит монотеистический креационизм.

Первый теоретик аллегорического метода — Аристобул

Литература Премудрости, несомненно, оказала большое влияние на Филона[21]. Но его непосредственным предшественником в традиции аллегорической интерпретации сакрального текста был Аристобул. Климент и Евсевий называли этого еврейского мыслителя «перипатетиком» (Clem. *Strom.* I. 72, 4; Euseb. *Praep. Evang.* XIII. 12, 1), что может указывать на связь наставника Птолемея VI Филометера (годы правления 181–145 до н. э.) с Александрийским Мусейоном[22]. Аристобул принадлежал к разряду упоминаемых Филоном «мужей-физиков». Его экзегеза носит явные следы стоического метода: Ветхий Завет интерпретируется как правильная картина мира, заключенная в образы. Космология преобладает над теологией.

«*Изъяснение книг Моисеевых*» было построено Аристобулом в форме экзегетического диалога[23]. Автор сам находит, в чем могут упрекнуть Священное Писание его противники, и отвечает на эти упреки, показывая их несостоятельность. Как замечает Аристобул, Библия поначалу отталкивает непосвященного своими антропоморфными выражениями, как варварский миф, недостойный греческой мысли. Моисей

---

[21] См.: *Laporte J.* Philo in the Tradition of Biblical Wisdom Literature // Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity / Ed. by R. L. Wilken. London, 1975. P. 103–141.

[22] *Schürer E., Vermes G.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. Edinburgh, 1973–1987. Vol. 3. P. 579.

[23] *Borgen P.* Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden; New York; Köln, 1997. P. 40.

представляется только лишь сказателем причудливых историй, которые претендуют на познание бытия в его истоках. «Но те, которые смотрят глубже, удивляются его тайной мудрости и Божественному духу» (Euseb. *Praep. Evang.* VIII. 376–378). Аристобул дает символическое толкование многим пассажам такого рода, для которых трудно подозревать саму возможность иного толкования. Но он этим не ограничивается. Он не только намерен извлечь тайную мудрость из всего священного текста, но желает показать, что и у язычников были те же воззрения, скрывавшиеся в тайне под тенью нелепого многобожия.

Для этого еврейским апологетом цитируется целый ряд поэтов — псевдо-Гомер, псевдо-Гесиод, псевдо-Лин. В особенности популярным для псевдоэпиграфики был Орфей, *nomen fraudibus semper accomodum* античного мира (Valckenaër)[24]. Под именем Орфея была распространена поэма под названием «῾Ιερὸς λόγος», в которой утверждалось, что все содержится Божественной силой, все сотворено и подвластно Богу. Он есть начало, середина и конец всего. Едва ли сам Аристобул сознательно употреблял подлог. Речь идет о целой эллино-иудейской среде, которая порождала такие псевдоэпиграфы, являя собой настоящий культурный и религиозно-философский синкретизм с предпосылками синтеза. То, что греки могли с верой принимать монотеистические максимы, написанные от имени их поэтов, говорит о глобальном изменении религиозного сознания в эпоху эллинизма.

Согласно Евсевию (*Praep. Evang.* VIII. 10. 378), Аристобул был основателем иудео-александрийской философии. В знаменитом «*Письме Аристея*» проблема метода толкования Писания также подвергается обсуждению. Автор убежден в том, что практика экзегезы предшествует герменевтическому методу, подобно тому как искусство ведения войны возникло прежде, чем были сформулированы ее правила, и поэзия существовала до всяких правил грамматики[25]. Таким образом, постижение теории аллегорезы не является полностью рациональным. Эта мысль будет настойчиво проводиться у Филона: без озарения свыше нельзя постичь таинственного смысла Священного Писания. Таким образом, «герменевтический круг» присутствует, но размыкается личностно-волевой активностью Бога. От человека требуется только не быть леностным в исследовании (*De opif.* 169).

---

[24] *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 2. S. 225.

[25] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 23.

Деятельность той части еврейской общины Александрии, к которой принадлежали Аристей, Аристобул и многие анонимные авторы, дала свои плоды. «С середины первого века до н. э. среди александрийских евреев аллегория получила всеобщее признание и развитие»[26]. В это время Филон включился в работу как великий систематизатор и интерпретатор целой традиции.

Восточные влияния в филонизме

Далеко не только греческие идеи сосредоточились в древней Александрии. По мнению Э. Брейе, для построения синкретизма «Филон брал в качестве отправной точки не греческую философию, а ту александрийскую теологию, которая должна была впоследствии произвести гностические системы и герметическую литературу»[27]. Эта теология была порождена столкновением на александрийской почве восточных и западных традиций. Точку зрения Брейе поддерживал и Э. Гудэнаф: «Как бы косвенно ни относились герметические и магические параллели к концепции Филона, они очевидно предполагают, что Филоновы „Силы" и вся картина Божества, частью которой они являются, были восприняты из религиозного мира греческого Египта и Персии. Определенно, они пришли к нему не из традиционного иудаизма и не из философских школ классической Греции»[28].

Мера восточных влияний в иудео-александринизме до сих пор не определена. Нелишним будет привести оригинальное мнение католического ученого Шарля Фреппеля, которое содержит в себе справедливые суждения, хотя несколько односторонние: «Филонизм отрицает реальность мира точно так же, как это делал Гегель, а прежде него — многие пантеисты. Очевидный вывод, что мир есть только способ бытия, или, скорее, способ казаться божественному Бытию: следовательно, реальностью является лишь божественное Бытие, а многообразие мира есть видимость»[29]. По словам Фреппеля, теология Филона имеет сходство с учением о Брахме в индийской религиозной философии[30].

---

[26] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 26.

[27] *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 317.

[28] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 44.

[29] *Freppel Ch.* Fragments sur l'histoire de l'école d'Alexandrie // Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits. Paris, 1893. P. 298.

[30] Ibid. P. 299.

Несомненно, Филон был монотеистом, как и другие александрийские иудеи. Но в попытке выработать синкретическую систему произошло усвоение «терминологии астрального политеизма»[31] персов и халдеев. Этот процесс начался еще накануне периода Второго Храма и продолжался в определенной интеллектуальной среде, в которой возникла традиция «устной Торы», впоследствии породившая Талмуд и Каббалу (Филон, как считается, к этой традиции не принадлежал[32]). Но то, что в иудео-александрийской общине, во многом чуждой мистическим настроениям палестинских таннаев, эти восточные идеи также получили свое плодотворное развитие, говорит о пассивности греческой мысли александрийского периода. Ослабленная скептицизмом, она была готова к некритическому восприятию тех «варварских» элементов, которые раньше, в период становления Эллады как самостоятельного культурного ареала, усваивались ей только посредством творческого преобразования.

Идейную связь Филона с Каббалой отмечал в своем глубоком исследовании Орест Новицкий[33]. Более подробно этой темы коснулся Н. Н. Глубоковский в специальном разделе своего главного труда, посвященном соотношению «теософии» Филона и благовестия св. апостола Павла. Из всех исследователей Филона, касавшихся его связи с новозаветным богословием, Глубоковский занимает наиболее критическую позицию, как строгий библеист и глубокий экзегет. Но он говорит не столько о влиянии на Филона восточных тенденций Александрии, сколько о его влиянии на то, как они вплетались в ткань александрийского синкретизма. «Филоновская система была соединением ветхозаветной теологии с доктринами „священного союза" греческих мыслителей, комбинировала монотеизм с эллинизмом и иудейскую мистику связывала с платонизмом даже в учении о Боге, где живой Иегова Израилев заменялся туманной абстракцией и рационализм разрешался обычной противоречивостью, так что вера в непостижимость Господа вела к агностицизму, а идея вездеприсутствия Божия склоняла к пантеизму. Легко понять, что внутреннего содружества не получалось, и по всем главнейшим вопросам дается нам просто хаотический конгломерат. Усердное прилаживание необходимо вело

---

[31] *Festugière A. J.* La révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. 4: Le Dieu inconnu et la gnose. Paris, 1954. P. 585.

[32] *Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 14.

[33] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 39.

к поруганию обеих сторон с отнятием у них реальных типических очертаний[34] в странном mixtum compositum... Поэтому оно осталось без достаточного влияния в истории иудейского богословия и только позднее отразилось косвенно своими каббалистическими тенденциями в совмещении бесконечного и конечного промежуточными посредниками... Филонизм был прообразом и предтечей гностического синкретизма и в своих питомцах подготовлял злейших противников кафолической Церкви»[35].

Эти идеи находят подтверждения и у зарубежных исследователей, специально занимавшихся изучением Филона, его источников и влияний, которым он подвергался. По мнению Ж. Симона, система Филона в упрощенном виде содержится в книге «*Зогар*»[36]. Действительно, схематические реконструкции филоновской космологии (сделанные Гудэнафом) напоминают известное «древо сфирот». Более того, сам Филон был еще ближе к древней персидской религии, чем опосредованная филонизмом Каббала[37]. Вероятно, на него прямое влияние оказали представители вавилонского иудаизма, среди которых также, несомненно, были убежденные эллинисты. Они могли найти гостеприимство в Александрии.

Естественно, возникает вопрос о связи протогностических течений с александрийским иудаизмом. Во-первых, «в основе философии Филона лежит дуализм, хотя и далеко не строго выраженный»[38]. Это дуализм Бога и мира, Ума и материи, а также духа и плоти. Во-вторых, хотя гностики христианского времени отрицали Ветхий Завет, все же главной чертой гностицизма было не это, а учение о тайном знании, которое содержится во всех древних мировоззрениях и требует синкретического подхода с определенными правилами толкования. Вольфсон отмечал, что Филон называет иудейское учение «таинством» (μυστήριον), по двум соображениям: во-первых, потому что его «дух» скрывается за «буквой» Писания, и, во-вторых, в противопо-

---

[34] *Eucken R.* Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt. Leipzig, 1879. S. 42.

[35] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. С. 411–415.

[36] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1. P. 117.

[37] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 361.

[38] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 10.

ложность языческим мистериям[39]. Трудно сказать, подразумевался ли здесь гностический смысл. Более определенную информацию дают некоторые аспекты собственно учения Филона. Например, современный исследователь александрийской культуры ван ден Броек на основании гностических текстов доказал связь филоновской концепции Логоса с концепцией Божественного первочеловека у Евгноста[40]. Кроме того, мистерийную терминологию Филон сознательно употреблял для построения аллегорий[41].

Эллинистические влияния в филонизме

Но если восточные и протогностические влияния остаются проблемой, открытой для дальнейших исследований, то вопрос о том, испытывал ли Филон влияние греческой философии, не может подвергаться сомнению. Предмет научных дискуссий составляет лишь мера сознательности восприятия этого влияния. По мнению Филона, философия была не цельным, а фрагментарным познанием истины, тогда как Библия содержит истину целиком.

Для греков философия благотворна. Она, как частичная истина, направляет их к познанию законов Творца. Но для чего философия нужна иудеям? По мнению Даньелу, «Филон видел в греческой культуре одну из ступеней в формировании совершенного человека, и он, в свою очередь, должен был столкнуться с вопросами об истоках тех элементов культуры, которые он воспринимал положительно»[42]. Хотя формирование «совершенного человека» едва ли мыслилось Филоном исключительно как прерогатива эллинства, Даньелу прав, подчеркивая значение и обаяние идеи пайдейи. Философия стояла на вершине греческой образованности. Она, по Филону, занимается «целой природой вещей (τῶν ὄντων); ибо этот космос и все видимые и невидимые сущности вещей являются для нее материалом» (*De congr.* 25).

Философия — это путь ума в познании высшей реальности. Главный предмет познания — Бог (*De plantat. Noe* 339), и Он же — все существующее (*Leg. alleg.* I. 52). Для того чтобы познание было успешным, от человека требуется «теоретическая или созерцательная жизнь», βίος θεωρητικός или ἀρετὴ θεωρητική (*Leg. alleg.* I. 50), ἡ θεωρία (*Ibid.* I. 50),

---

[39] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 49.

[40] *Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996. P. 122.

[41] *Riedweg Ch.* Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin, 1987. S. 88 ff.

[42] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 39.

подобная той, которая была характерна для терапевтов. Но в эпоху пифагорейских веяний такая жизнь больше всего отождествлялась с тем, что называли φιλοσοφικὸς βίος. Теория не отделялась от практики: философия принималась Филоном как единое целое, хотя он вслед за Платоном и разделял ее формально на логику, физику и этику (см.: *Leg. alleg.* I. 50; *De agric.* 189).

Филон — платоник или пифагореец?

Филон, по словам бл. Иеронима, «*Platonici sermonis imitator*» (*Epist. 22*), и даже «второй, или иудейский Платон» (*Epist. 70*)[43], у Климента Александрийского называется «пифагорейцем» (*Strom.* I. 72, 4; II. 100, 3). Какие черты — платонические или пифагорейские — в действительности преобладали в его строе мысли?

Проблему проясняет Евсевий, который не отказывает Филону в обоих званиях: «С особым усердием изучал он Пифагора и Платона» (Euseb. *H. E.* II. 4, 3). Пифагорейское учение никогда не было сравнимо с платоническим по масштабу. Однако его влияния имплицитно содержались в греческой философии всегда, особенно в периоды ее религиозного пробуждения. «Во время Климента, — пишет Руния, — пифагорейцы были признанной философской „школой" (αἵρεσις), хотя на практике они мало чем отличались от платонистов»[44]. Вероятно, Климент заметил в учении Филона те нюансы, которые определили дальнейшую судьбу платонизма на пути к неоплатонизму. В этой связи можно вспомнить определение неопифагорейства, данное А. Ф. Лосевым: «стоический эманационно обработанный платонизм с аристотелевской жаждой эйдетических структур»[45].

Здесь речь идет именно о тенденции. Само по себе употребление Филоном неопифагорейских или стоических терминов еще не позволяет считать его неопифагорейцем или стоиком. «Язык Филона, — пишет Вольфсон, — представляет язык философской литературы его времени со всем его богатством и разнообразием элементов»[46]. Филон употребляет выражения, свойственные скептической и даже киническая школе. В его время, когда каждый день философы при большом стечении народа проводили публичные лекции (*De congr.* 64), не нужно

---

[43] Ср. у *Свиды* статью Φίλων.

[44] *Runia D.* Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers by David Runia. Leiden, 1995. P. 37.

[45] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 22, особенно с. 80.

[46] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 101.

было читать специальную литературу каждой школы с той целью, чтобы вооружиться ее терминологией.

Однако платонизм Филона является преимущественно пифагорейски окрашенным. Большое значение для него имеют нумерология и понятие притчи (в притчи Пифагор часто облекал свои учения). Это — сквозные темы для Филона, и без пифагорейской доктрины философское содержание для них заимствовать было бы неоткуда. Образ жизни пифагорейцев также особенно должен был импонировать ему, как горячему почитателю общины терапевтов. Есть и более конкретные связи Филона с неопифагорейцами. Так, чрезвычайно важный для него идеал уподобления Богу вводится в александрийскую философию Евдором, фактически основателем нового платонико-пифагорейского течения[47]. По свидетельству Симпликия (*In Phys.* 181. 28), Евдор приписывал некоторые платоновские идеи пифагорейцам. Традиционным было отношение к Пифагору как предшественнику и даже, во многом, как источнику философских идей Платона. Климент, давая Филону имя «пифагорейца», мог иметь в виду его стремление обращаться к истокам, особенно учитывая то традиционно уважительное отношение христиан к Пифагору, которое мы находим, например, у св. Иустина Философа (*Dial.* V. 28).

Влияние Посидония

Еще одной отдельной проблемой источниковедческого изучения наследия Филона является проблема платонизирующего стоицизма Посидония (II–I вв. до н. э.)[48]. Значение Посидония для истории философии впервые выявил Дильс (*Dox. Graec.* 19; 201), который установил масштабы этой фигуры на основании отрывочных ссылок и отзывов. Йегер считал Посидония первым неоплатоником, на том основании, что в осмыслении Платона им впервые был поставлен во главу угла диалог «*Тимей*»[49].

Посидоний из Апамеи (135–51/50 гг. до н. э.) был стоиком и у Диогена Лаэртского (гл. VII) представлен как один из ключевых деятелей стоической школы своего времени. Для него характерны сугубо стоические концепции «согласия с природой», «огненной пневмы» и т. п. Вместе с тем от своего учителя Панетия он унаследовал позитивное

---

[47] *Диллон Дж.* Средние платоники. СПб., 2002. С. 235.

[48] См. изложение системы Посидония: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979. Т. 5. С. 680–725.

[49] См.: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 126.

восприятие Платона[50] и учил, что высшей целью человеческой жизни является познание Божественного. В области антропологии Посидоний признавал учение о разумной, гневной и страстной частях души, тем самым смягчая стоическую концепцию аскезы — «человеческим долгом, если принимается трехчастная психология, является сохранение своих эмоций и страстей под контролем, а не полное их искоренение»[51]. Действительно, аскетизм для Филона — это подчинение страстей и уравновешивание чувственности (*De migr. Abr.* 119).

Страбон называл Посидония «ученейшим философом нашего времени» (*Geogr.* XVI. 2, 10). Посидоний, вероятно, был тем, кто преобразовал стоическое учение о Логосе, соединив его с платоническим «ὀρθὸς λόγος» — понятие, означавшее одновременно Закон природы и правильное устроение человеческого ума (Cic. *De Leg.* I, 18). Для Филона такая концепция Закона имела принципиальную важность. Посидоний был не только философ, но и мистик, причем «в его учении элементы мистики нисколько не снижали значимость науки»[52]. Как и для Филона, для него Бог, «мировой ум» есть активный, а материя, «οὐσία» — пассивный принцип. Этот Бог непознаваем, так как не имеет образа (Stob. *Ecl.* 1. P. 133, 8 ff.). Судьба не отождествляется ни с Божественным бытием, ни с природой: она есть третий принцип, подчиненный Богу и природе (fragm. 103). Соответственно, у Посидония имеет место учение о Промысле и о космической симпатии (fragm. 106). Еще важнее то, что он верил в бессмертие души и ее перевоплощение.

Синтез платонизма и стоицизма, который имел место у Посидония, у Филона был продолжен на новом основании. «Филон первый философски противопоставил скептицизму новой Академии новый, сверхчувственный источник познания истины»[53]. Если, согласно крупнейшему исследователю идейной истории эллинизма Э. Хэтчу, платонизм представляет собой «высшее философское выражение» онтологического дуализма, а стоическое учение — монизма, то Филон, по его мнению, стал объединителем того и другого[54]. Его концепция Бога монистична (Он источник и мира идей и материи), но концепция

---

[50] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 5. С. 112.

[51] *Армстронг А. Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб., 2003. С. 160.

[52] *Лосев А. Ф.* Посидоний // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 324.

[53] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 129.

[54] *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. P. 182.

происхождения чувственного мира — дуалистична. «Идеи» Платона становятся у Филона «семенными логосами» стоиков, «формирующими „необразную", совершенно пассивную материю»[55].

Вместе с тем, вопреки стоицизму, Филон определенно отвергает концепцию мирового огня: «Небо не объято никаким телом, ни как бы огромным, ни бесконечным, но согласно Моисею также не „пустотой", вопреки (некоторым образом связанному с этим) басенному учению о мировом огне (διὰ τὴν ἐν τῇ ἐκπυρώσει μυθευομένην τερατολογίαν)» (*Quis. rer. div.* 228). Если Посидоний во главу угла ставил физику (D. L. VII. 41), то Филон как раз отрицает или, реже, превосходит в своих космологических построениях древние «физические» толкования школы еврейской экзегезы, «мировоззрение которой было во власти ортодоксальной стоической мысли»[56]. По существенному замечанию Вольфсона, основное отличие Филона от стоиков состояло в том, что, принимая их деление философии на логику, этику и физику, он не был согласен рассматривать теологию как часть физики[57].

Место Филона в развитии среднего платонизма

Определив отношение Филона к неопифагореизму, платонизму и стоицизму, можно рассмотреть вопрос о его месте в том движении первых веков н. э., главным центром которого была Александрия, — движении, условно называющемся «средним платонизмом». В этот период, по словам Ч. Бигга, «неоплатонизм уже виден впереди, но еще много ступеней предстоит миновать от Филона до Плотина»[58].

Как справедливо замечает Руния, наши знания о Филоне и его эпохе слишком фрагментарны, чтобы определить, насколько серьезное влияние он оказал на последующую историю платонической мысли[59]. Греческие философы его не упоминают: «Кроме специфического, но неразличимого влияния на Нумения и, возможно, общего влияния на Плотина, труды Филона не нашли отражения в позднеязыческой греко-римской мысли или античной литературе»[60]. Даже Порфирий в «*Жизни Плотина*», перечисляя книги, которые читал ученик

---

[55] *Соколов В. В.* Средневековая философия. М.: УРСС, 2001. С. 21.

[56] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 14.

[57] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 146.

[58] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 10.

[59] *Runia D.* Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers by David Runia. Leiden, 1995. P. 202.

[60] *Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 11.

Аммония Саккаса Ориген, называет Нумения и других dii minores, но не Филона. Между тем, если еврейского философа и не читали его языческие современники, это нисколько не умаляет его значимости для наших историко-философских представлений о той эпохе. Филон является выразителем тенденции, которая уже после его смерти станет преобладающей. Это тенденция к эклектизму и религиозной ориентации философии.

Средний платонизм, по словам А. Х. Армстронга, «был прежде всего и главным образом теологией и религиозным способом жизни»[61]. Дж. Фэйблмен в своем исследовании под названием «*Религиозный платонизм*» выделяет шесть отличий среднего платонизма от учения самого Платона[62]:

(1) повышение религиозного интереса параллельно с философским,

(2) широкое применение аллегории,

(3) монологизм при изложении доктрины вместо диалогизма,

(4) перенос философской рефлексии с конечного на бесконечное,

(5) ослабление интереса к природе,

(6) ослабление интереса к политике.

Все эти характеристики, несомненно, присутствуют у Филона. Следует прибавить к ним его монотеизм, или, по выражению Мейера, «этический монотеизм», который почти совершенно исключает, или, во всяком случае, полностью трансформирует языческую (особенно сильную в стоицизме) идею судьбы[63]. Большое значение свободы воли в системе Филона справедливо подчеркивал Вольфсон[64]. Следует прибавить еще уклон к аристотелизму, проявлявшийся у ряда платоников того периода. Для Аристотеля Бог есть Ум (νοῦς) постольку, поскольку наделен волевыми качествами (*Metaph.* Λ). Внося изменения в теологию «*Тимея*», Филон с помощью Логоса отделяет мир идей от Бога, и хотя он не дает Богу преимущественного наименования «νοῦς», он как бы приберегает это понятие, не усваивая его и Логосу. Бог, по Филону, — «рулевой космоса», первопричина мирового движения (*De conf.* 98).

---

[61] *Армстронг А. Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб., 2003. С. 165–166.

[62] *Feibleman J. K.* Religious Platonism. The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion. London, 1959. P. 96–134.

[63] *Meyer A.* Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandria. Würzburg, 1939. S. 81.

[64] *Wolfson H. A.* Philo on Free Will and the Historical Influence of His View // Harvard Theological Review. 1942. № 35. P. 131–169.

Таким образом, «стремление Филона сводится к тому, чтобы закрепить за Богом высшую, согласно Аристотелю, форму причинности — созидательную»[65]. В этом направлении он производит определенную ревизию платонизма. «Филон, — пишет Р. Гудэнаф, — являет столкновение платонизма с аристотелевской критикой мира форм как нецелесообразного, когда он делает формы не наивысшей реальностью, а мыслями более высокого начала, Бога»[66]. Теория идей как мыслей Бога имела свою предысторию в философии Академии: она восходит к Ксенократу, встречается у Антиоха из Аскалона и Ария Дидима[67].

Наконец, нельзя оставить без внимания теорию Берхмана, который с особенным усердием отстаивает само понятие «среднего платонизма». В качестве вклада Филона в историю философии Берхман рассматривает его категориальную доктрину, повлиявшую на дальнейшее развитие александрийских учений о посредниках между трансцендентным Богом и миром, а также связанные с ней теологию и физику[68]. Речь идет о неопифагорейской системе категорий Евдора, во главе которой стоит Единое, и о платонико-стоической системе категорий Антиоха, в которой «различие между бытием и становлением редуцируется к различию между активным и пассивным»[69]. Заслуга Филона, по Берхману, состоит в том, что он соединил эти две тенденции, причем пифагорейски окрашенной стала его теология, а платонико-стоически окрашенной — физика.

Аристотелевы десять категорий (субстанция, качество, количество, отношение, действие, страдание, обладание, положение, время, место) непосредственно приводятся в сочинении «*О десятословии*» (*De decalogo*, 30–31). По словам Кристиансен, Филон не просто цитирует категории Аристотеля, но «прежде всего применяет их в технике аллегорезы»[70]. Для Филона немаловажно, что все они могут описывать человека. Будучи образом Бога, человек связывает собой все земные явления с Божественным замыслом. Значит, все библейские события могут обращаться в логическую структуру человека, и наоборот, эта структура

---

[65] *Матусова Е.Д.* Филон Александрийский — комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 44.

[66] *Goodenough E. R.* Introduction to Philo Judaeus. 2 nd ed. Oxford, 1962. P. 107.

[67] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 43.

[68] Ibid. P. 23.

[69] Ibid. P. 27.

[70] *Christiansen I.* Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. Tübingen, 1969. S. 97.

является основой для того, чтобы транслировать истины Откровения в тексте, изображающем исторические реалии.

Но в целом идеи Стагирита использовались только как строительный материал. Научной основой философии считались не силлогизмы, а диалектика. Подчеркивая свою верность платонизму, Филон также нападал на софистов: «Не случайно мы отвергаем ораторов, в словесных лабиринтах не вполне совладавших с мыслями» (*Quod det. pot.* 130). Проблема была, конечно, не в искусственности речевых построений, столь свойственной литературе эллинизма, включая самого Филона. Под «софистикой» или «риторикой» понималось умение нечестно вести полемику с помощью подмены понятий: например, выдавая порок за добродетель (*De conf.* 34). Вслед за Платоном, Филон применяет против них диэрезу (διαίρεσις) — метод, цель которого состоит в том, чтобы душа «не смущалась и не обманывалась призраками вещей, нерасчлененными и бесформенными, но, рассекая и разделяя сами вещи, вглядывалась в каждую и исследовала со всевозможной точностью» (*De sacrif.* 85). Речь идет об уточнении понятий путем парного разведения наиболее близких. Цель диэрезы (особенно в сочинении *De agricultura*) состоит в том, чтобы показать, как идеи содержатся друг в друге, составляют в совокупности сложные идеи (человек, состоящий из души и тела), наконец восходят к высшему единству в уме Творца[71]. О том, что происходит с разумом при насилии софистики, красноречиво свидетельствует история Каина и Авеля. В интерпретации Филона, Каин стремится «вызвать Авеля на спор и с помощью правдоподобных и убедительных софизмов сделать его своей добычей» (*Quod det. pot.* 1).

Своеобразие философской мысли Филона

В трудах современных ученых Филон нередко предстает как «драгоценная энциклопедия мысли своего времени»[72]. Благодаря своему последовательно синкретическому характеру, его учение может рассматриваться как «самое яркое проявление эллинистической мысли»[73]. В этом Филон имеет сходство с Цицероном: они оба были скорее свидетелями, хорошо различавшими аспекты сложных философских веяний, чем приверженцами каких-то школ[74].

---

[71] *Christiansen I.* Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. Tübingen, 1969. S. 132–133.

[72] *Nikiprowetzky V.* Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982.

[73] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 2000. С. 111.

[74] *Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Washington, 1983. P. 10.

Филон представляет панораму Востока в том же смысле, в каком Цицерон — панораму Запада[75]. Но в этом ли заключалось все своеобразие собственной мысли Филона?

В середине XX в. Гарри Острин Вольфсон, автор самого амбициозного труда по Филону, пытался представить его систему в единстве и непротиворечивости. Филон — создатель религиозной философии как особого типа философии, которого прежде не существовало и который получил дальнейшее развитие в средневековых иудаизме, христианстве и исламе[76].

Фундаментальность исследования Вольфсона признается всеми, однако его систематизация учений Филона повсеместно была воспринята как искусственная. Появился ряд полемических трудов, направленных специально против Вольфсона, из которых особого упоминания заслуживает научное исследование К. Борманна[77]. Последний приходит к выводу, что Филон вовсе не имел ясных представлений по целому ряду ключевых вопросов своей собственной доктрины.

Обе теории вызывают подозрение своими крайними утверждениями. Мы согласимся с Диллоном в том, что «сочинения Филона ни в коей мере не являются систематическим изложением его доктрины. Они представляют собой комментарий на базовый текст»[78]. Такой подход представляется наиболее соответствующим образу мысли самого Филона, который «должен рассматриваться прежде всего как экзегет»[79]. В связи с этим нужно перейти к его аллегорезе.

Аллегорическая интерпретация

Русский философ Г. Г. Шпет определял аллегорезу как «*способ толкования древнего текста, при котором комментатор наделяет его слова, понятия и образы произвольными смыслами, придавая тексту характер иносказания*»[80]. Аллегореза была для Филона средством высказать слово иудео-александринизма во всей его силе. Без греческой философии библейский материал представлялся ему разрозненным. Он не видел в нем ни цельного мессианского смысла (который будет

---

[75] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 6.

[76] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 45.

[77] *Bormann K.* Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson. Köln, 1955.

[78] *Диллон Дж.* Средние платоники. СПб., 2002. С. 149.

[79] *Nikiprowetzky V.* Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie // ALGHJ. Leiden, 1977. № 11. P. 181.

[80] *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 460.

основным для христианских экзегетов), ни оправдания национального партикуляризма по «букве», которым довольствовались зилотские группировки. Филон хотел подобрать «замóк», формирующий «арочный свод» Закона [81]. Хотя законодательство Моисея, с его непонятными для иноплеменников предписаниями, относится к разряду «частных» национальных кодексов, за ним стоит, в соответствии со стоической концепцией (см.: D. L. VI. 63), Закон «всеобщий» [82]. Этот последний отражается в недосягаемой нравственной высоте некоторых заповедей, требующих буквального принятия. Остальные заповеди нуждаются в аллегорической интерпретации. В книге «*De specialibus legibus*» Филон доказывает на основе аллегорезы, что «всеобщий» Закон зашифрован во всех предписаниях Моисея. Таким образом, Библия истолковывается как универсальное Откровение.

Чтение Библии в качестве руководства для всей жизни и мысли неминуемо сталкивается с проблемой герменевтического характера. Как понять ее образный язык? Как понять, где образ, а где буквальный смысл? В своей обобщающей энциклопедической статье Э. Солиньяк пишет: «Экзегеза состоит в том, чтобы стать выше очевидностей, нередко затемненных святым словом, из которых и состоит Писание, для того чтобы достигнуть его глубинного смысла. Чаще всего именно такой аллегорический переход Филон называет тайной» [83]. Раскрытие «тайны» оказывается философской задачей ровно настолько, насколько она под силу человеку.

Обоснование аллегорического метода в трудах Филона

В Средние века Филон считался *основателем* аллегорического метода применительно к Библии (Phot. *Bibl.* Cod. 105). Аллегорический метод не был отвлеченной и схоластической словесной эквилибристикой. По словам А. Ф. Лосева, «духовно-жизненное содержание аллегорий для Филона — это самое важное» [84].

Принято выделять основные функции аллегории: *апологетическую, полемическую* и *познавательную* [85]. Из них самой важной с методологической точки зрения была последняя. Аллегорию не следует смеши-

---

[81] *Borgen P.* Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden; New York; Köln, 1997. P. 65.

[82] Ibid. P. 71 ff.

[83] *Solignac A.* Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982.

[84] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 6. С. 111.

[85] *Möller C.* Die biblische Tradition als Weg zur Gottesschau. Eine Hermeneutik des Judentums bei Philon von Alexandria. Tübingen, 1976.

вать с мессианской типологией, так как типология имеет дело только с отдельными текстами Библии, тогда как аллегория — практически со всем текстом[86]. Эта особенность делает аллегорический метод универсальным, выводит его за пределы сугубо библейского дискурса.

Что касается чистой типологии, она, по мнению еврейских ученых, имела место уже в самом Ветхом Завете. Например, типологические связи присутствуют в сквозном образе патриарха (родоначальника), который представлен Адамом, Ноем, Авраамом и др. Этот образ не статичен: он является сквозным и описывает путь человечества на стезе возвращения к Богу. Конкретные примеры приводит Фишбэйн:

И ***благословил*** *их Бог, и сказал им:* ***плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю,*** *и обладайте ею* (Быт. 1:28).

Проклята земля *за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей* (Быт. 3:17).

Ламех о своем сыне Ное: *Он* ***утешит*** *нас в работе нашей и в трудах рук наших при [возделывании]* ***земли,*** *которую* ***проклял*** *Господь* (Быт. 5:29).

После Великого потопа: *И* ***благословил*** *Бог Ноя и сынов его и сказал им:* ***плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю*** *...кто прольет кровь человека, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию* (Быт. 9:1, 6).

И сказал Господь Аврааму... Я произведу от тебя великий народ, и ***благословлю тебя,*** *и возвеличу имя твое,* ***и будешь ты в благословение*** (Быт. 12:1, 2).

«Типология, — добавляет Фишбэйн, — может содержать в себе ключ к повторению сюжетов и нарративных структур в повествованиях о всех патриархах... В этом смысле раввинистическое изречение: *„Все, что происходило с отцами, было знаком для их сынов"*, является наиболее приемлемым»[87].

Как типологическая, так и аллегорическая интерпретации настаивают на смысловом единстве текста, выражающемся в перемещении одних и тех же смыслов на новые уровни понимания. Различие между ними в том, что типология задает линейную, а аллегория — циклическую организацию текста. Зависимость аллегории от типологии проявляется в ориентированности на историю. Филон считал, что «правила аллегории» объективны, т. е. существуют и для евреев, и для язычников (см., например: *De prov.* 40–42). Коренное отличие эллинских мифов, истолковываемых аллегорически, и Священного Писания состоит в том, что мифы, будучи делом рук человеческих, сами по себе

[86] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 15.

[87] *Fishbane M.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1985. P. 372–373.

ложны и искусственны не только по форме, но и по содержанию[88]. Применяя к ним аллегорию, философы создают новый нарратив, совсем не соответствующий тому, который берется за основу. Библия же, по мысли Филона, сама содержит в себе указания для правильного истолкования, и в силу этого не является мифом.

Но это правильное истолкование не лежит на поверхности: аллегория есть «природа, любящая скрываться» (*De fuga*. 32, 179). Филон выделяет два уровня смысла в Священном Писании: буквальный или простой (ῥητή, φανερά) и глубинный (ὑπόνοια). Нужно приложить усилие, чтобы открыть второй уровень. Само Писание зовет к этому поиску многочисленными «загадками», которые встречаются в тексте внимательному читателю. Как совершенно правильно замечает П. Хайниш, для Филона цельное понимание Священного Писания превосходит естественные способности человека[89]. Но это не значит, что не нужно стремиться к нему.

В Александрии две партии противостояли аллегорической интерпретации, как ее понимал Филон: буквалисты и крайние аллегористы. Характеристика противников аллегории — «мелочная придирчивость» к словам (γλισχρολογία) (*De somn.* II. 45, 301). Однако некоторую правду за буквалистами Филон был готов признать (*De conf.* 38, 190), поскольку и сам не отрицал буквального смысла библейских событий. В то же время он отвергает крайних аллегористов «за бездумное обращение с предметом; потому что им следовало бы тщательно стремиться к достижению обеих целей, к правильному постижению невидимого и к безупречному соблюдению видимого» (*De migr. Abr.* 16, 89). Филон — первый, кто систематически совмещает оба типа интерпретации[90].

В этом параграфе мы рассмотрели основные проблемы возникновения филонизма. Общий смысл этого типично александрийского феномена заключался в соединении, часто произвольном и недостаточно критическом, идей Ветхого Завета, эллинской философии, восточных религиозных систем.

Находясь в русле среднего платонизма, Филон соединял сильные тенденции неопифагорейства с философией Посидония, стремясь дать наиболее полную философскую интерпретацию основным библейским учениям и вовлечь их в область философской мысли, создав синтез

---

[88] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 35. Ср.: Ibid. P. 143.

[89] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 50.

[90] *Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Washington, 1983. P. 155.

философских и религиозных идей. Однако для такого синтеза, как будет видно в дальнейшем, у Филона не было четких критериев.

§ 2. Концепция философии Филона и его влияние на александрийскую философию

Одним из ключевых вопросов истории александрийской мысли, вызывающих наиболее оживленную полемику, является вопрос о том, какой элемент преобладает в творчестве Филона Александрийского — религиозный или философский. Попытки реконструкции философской системы Филона не уступают по частоте и основательности попыткам реконструкции его экзегезы и теологии. Если в XVIII в. его еще «высмеивали... как мечтателя и аллегориста, который пытался эклектически скомпоновать Платона и Моисея»[91], то XIX в. стал временем глубокого исследования его творчества. Одной из первых классических работ по этой проблеме стал капитальный труд немецкого исследователя Августа Фердинанда Дэне «Историческое изложение иудео-александрийской религиозной философии»[92]. Привлекая значительный массив литературы александрийского иудаизма, Дэне имел целью доказать, что «александринизм», как мощное *философское* движение, существовал объективно, а Филон был не столько философом, сколько выдающимся систематизатором этого движения в начале нашей эры. Он обладал для этого достаточно широкой эрудицией, блестящим эллинским образованием[93] и чутьем к метафизическим вопросам, и эти его качества восполняли недостаток собственной философской инициативы.

Точка зрения Дэне была поставлена под сомнение уже его современниками. В 1840-х гг. другой видный немецкий ученый, чья работа под названием «Ориген» стала значительным вкладом в изучение александринизма, Эрнст Рудольф Редепеннинг, поставил Дэне в вину то, что он «в текстах Филона, как Шлейермахер в текстах Платона, пытается отыскать подчиненную некоему плану последовательность»[94]. Филона, по мнению Редепеннинга, нельзя рассматривать как создателя

---

[91] *Kingsley Ch.* Alexandria and her Schools. Four Lectures. Cambridge, 1854. P. 85–86.

[92] *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1–2.

[93] См. подробнее по проблеме *образованности* Филона: *Heinemann F.* Philons griechische und jüdische Bildung. Breslau, 1932; Rpt. 1962.

[94] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 25.

философской системы. Подобно Плутарху, он был только «платоническим эклектиком»[95]. Рассматривая феномен александрийской мысли под более теологическим углом зрения, Редепеннинг видел в трудах Филона прежде всего работу экзегета, значительно менее упорядоченную и аргументированную, чем у Климента и Оригена.

Сущность философии в трактовке Филона

В основе философских построений Филона лежит определенная историко-философская концепция, выработанная в иудео-александринизме задолго до того, как Филон приступил к своим занятиям. Коротко ее можно выразить следующим образом: *Божественное Откровение предшествует истинной философии.*

Филон дал определение философии, которое было впоследствии воспринято Климентом (*Strom.* I. 30, 1) и может быть с обоснованностью названо александрийским: «*Философия есть исследование премудрости, премудрость же — знание вещей Божественных и человеческих и их причин... Философия — раба премудрости*» (*De congr.* 14). Из этого определения видно, во-первых, что теологические проблемы, с его точки зрения, входят в круг философских. Во-вторых, философия рассматривается не как самоцель, но как средство. У Филона не было философской системы в том же смысле, в каком она была, например, у такого близкого к нему эллинистического мыслителя, как Нумений; но у него была определенная концепция, которая оказалась влиятельнее многих систем.

Предмет философии является практически всеобъемлющим: «все видимые и невидимые сущности вещей суть ее материал» (*De congr.* 25). Поэтому философия есть настоящий небесный дар, «источник истинных благ» (*De spec. leg.* III, 186). Она содержит в себе «*семена*» всех прочих наук и искусств (*De congr.* 146 ff.). Будучи целью для всех их, она служит также их основой. Эта мысль имеет большое значение, потому что и *Логос*, т. е. *Премудрость* Божья, понимается Филоном как *начало* и *конец познания*. Таким образом, в жизни человека может иметь место философский рост, который начинается с определенных элементарных принципов, а завершается тем, что́ превосходит философию (и чем был воодушевлен весь александринизм) — *стяжанием премудрости*. Этот рост наблюдается не только в личном плане, но и в историческом. Среди языческих народов ему соответствовало создание и совершенствование философских систем Пифагором, Платоном и др.; среди

[95] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 28.

евреев — получение ими Закона через Моисея. Ниже мы увидим, что эти события в истории мысли для Филона являются не только сопоставимыми, но и прямо сообщающимися между собой.

Познание через Логос

Источником таких специфически человеческих ценностей, как искусства и науки, является Божественный Логос (*De opif.* 69). Природа познания сама располагает к философскому созерцанию, так как необходимо предполагает обобщения более возвышенного уровня, чем только практический. Получая знания о мире прежде всего посредством зрения (которое Филон, в согласии со всей философской традицией, считал главным ощущением: см., например: *De conf.* 140), душа начинает задаваться вопросом, какова *сущность* того, что она видит (*De opif.* 54). В процессе освоения мира в исследующем и творческом уме человека формируются две противостоящие друг другу концепции: одна, которую мы могли бы назвать субъективистской или даже солипсистской, приписывает самому познающему уму творческую активность и центральное положение во Вселенной. Другая усматривает в космическом порядке следы целесообразной деятельности объективно существующего мирового Ума. Филон подчеркивает, что обе концепции не навязываются человеку извне, но что «обеих вынашивает одна мать — душа» (*De sacrif.* 2–3).

Единственным способом разрешить этот внутренний спор является продолжение и углубление познания. Для постижения действительного порядка вещей оно должно быть как можно меньше поглощено человеческими страстями и прагматическими расчетами, не должно также дробиться, слишком сильно погружаясь в отдельные научные дисциплины и забывая о высших обобщениях[96]. Филон выражает эту идею аллегорией Авраама и его племянника Лота, с которым Авраам разделился и, оставив ему лучшие земли, ушел в сторону пустыни. «Когда разум начнет познавать себя и то и дело совершать интеллектуальные созерцания, он отбросит все то, что в душе склоняется к чему-то чувственному и что евреи назвали Лотом; вот почему мудрец появляется, говоря открыто: „Отделись от меня". Невозможно, чтобы человек, захваченный любовью к бестелесным и непорочным существам, обитал с тем, кто склоняется к миру чувственности и смертности» (*De migr. Abr.* 13). Чем любопытствовать о метеорологических и космических явлениях, полагает Филон, лучше глубоко исследовать себя самого (*De somn.* I. 54). Словом, познание должно стать *философ-*

[96] Об отношении Филона к *научному знанию* см.: *Mendelson A.* Secular Education in Philo of Alexandria. 1982.

ским познанием, в том смысле, в каком и понимал его древний мир. Такую духовную деятельность Филон считает принципом правильного существования человека вообще. «Наш собственный город, построенный из тела и души, зиждется на разуме, влюбленном в мысль и знание» (*De sacrif.* 126).

Мало-помалу распознавая в себе вкус к этой, по природе сродной себе, жизни, ум начинает стремиться к созерцанию небесного, и чем меньше он занят земными попечениями, тем больше приближается к философии (*De opif.* 77). Но не голое и сухое *знание* является целью этого стремления, а овладение духовными дарованиями. Ограждая монотеистическую теорию богопознания скептическими посылками, Филон одновременно придавал своему философскому идеализму сильное мистическое содержание. Имеет ли смысл, спрашивал он, упражнение в таких вещах, которые впоследствии не станут достоянием упражняющегося? (*Quod det. pot.* 64). Философские истины становятся таким достоянием уже в ходе их усвоения. Труд ума сам по себе составляет пищу для души, способствует росту ее способностей (*De sacrif.* 41). Хотя Бог непостижим, но само стремление к Нему — благо (*De post. Caini.* 21). Поэтому Филон подчеркивает, что не Бог и совершенное ведение нуждаются в тех усилиях, которые человек прилагает к умственной деятельности: в них нуждается сам человек, и он оказывает себе услугу, совершая труд интеллектуального восхождения (*Quod det. pot.* 55–56).

Истинной философии противостоит «мнение», «величайшее из душевных зол» (*De Cherub.* 57; ср.: *De post. Caini.* 35). Оно формируется в обращенности ума на самого себя и софистическом самодовольстве, которое символизирует библейский Каин. Дело в том, что способность мыслить, в зависимости от усердия и самоотвержения человека, может быть обращена как на пользу, так и во вред ему. Разум делает счастливым умеющего им пользоваться и несчастным — не умеющего (*De Cherub.* 39). «Каин» полон деятельности, строит города, дает начала ремеслам; но, не принося всего этого Богу, он трудится всуе и не достигает целей познания. В другом образе — Иосифа — ум приводит «потомков Авраама», т. е. свои *мысли*, в «Египет», царство чувственности. Безмятежная сытость долины Гесем служит для Филона символом очень опасного состояния ума. Его следствие — убийство «фараоном» тех мыслей, которые соответствуют требованиям философского познания, «младенцев мужеского пола». Соответственно, главное событие Священного Писания — Исход, центральный персонаж которого, автор Пятикнижия пророк Моисей, совмещает в себе черты символической и исторической фигуры. (Об этом одно из центральных произведений

Филона, философский трактат «*De vita Moysis*», а также экзегетический комментарий отдельных мест книги Исход: «*Quaestiones et solutiones in Exodum*».) Здесь находит себе применение чрезвычайно важная для александринизма идея Божественного Откровения. Завет Бога с Израилем, выраженный в форме текста, представляет как *историю* философского исхода души из чувственной жизни, так и безошибочные *нормы* для этого исхода и достижения «Земли Обетованной».

Но если «исход» действительно может быть символом высшей интеллектуальной деятельности, то его конечная цель уже выходит за пределы философии. По словам Дэне, в иудео-александрийской традиции «философские и научные занятия воспринимались только как необходимые условия для достижения цели, а не как сама цель, ибо, при достижении посредством их Божественного созерцания, они должны отступить на задний план»[97]. Итак, обосновав стремление души к высшей философии, т. е. богопознанию, Филон стремится доказать, что Священная история Ветхого Завета — «не мифические выдумки, любезные роду поэтов и софистов, а типологическое изображение, заставляющее обратиться к аллегорическому истолкованию для уяснения того, что подразумевается» (*De opif.* 157). Текст Священного Писания оказывается насквозь пропитан философскими идеями, в которых без труда узнаются положения различных течений греческой мысли. По словам одного из современных исследователей, «Филон впитал в себя греческую мысль — переработав ее — так полно, что с определенной точки зрения может сам рассматриваться как принадлежащий к преемственности греческих философов»[98]. Признавал ли Филон свои заимствования, и осознавал ли он несамостоятельность иудео-александрийской философии?

Рассматривая этот вопрос, нужно прежде всего учесть то, что все основополагающие идеи, которые Филон принимал и включал в свою систему интерпретации Священного Писания, были для него объективно значимыми. Согласно представлениям Филона, Пятикнижие являет собой *иносказание*, созданное таким образом, чтобы под внешней формой аллегории и исторического повествования «скрыть от непосвященных глубочайший духовный смысл Божественного Откровения, заключающего в себе разгадку всех тайн мироздания и ответы на все

---

[97] *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1. S. 90–91.

[98] *Morris J.* The Jewish Philosopher Philo // The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ / Ed. by E. Schürer, G. Vermes. Edinburgh, 1973–1987. Vol. III. P. 873.

те вопросы, на которые пыталась ответить греческая философия»[99]. Несмотря на внутренние противоречия, существующие в его сложных и многоуровневых построениях, не приходится сомневаться в том, что он тщательно выверял все основные принципы своего философского эклектизма. В ходе этой работы по *отбору* идей и аргументов, ему, скорее всего, казалось, что принятое им действительно содержится в Библии настолько же, насколько отвергнутое — противоречит ей. Кроме того, при всей произвольности аллегорической интерпретации, она все-таки проводилась по определенным герменевтическим правилам, и, таким образом, священный текст как бы «вел» Филона, не позволяя ему быть сочинителем философской доктрины, но неизменно сохраняя за ним статус интерпретатора.

Находя в Священном Писании самые лучшие, с его точки зрения, мысли греков и зная наверняка, что Моисей и большинство из пророков были древнее аттических мудрецов, Филон приходил к выводу (и это не было просто апологетическим приемом), что эллины просто «украли» философию из книг пророков: Моисея, Иеремии, Иезекииля и др. При этом он не столько порицал их за это «воровство», сколько считал его полезным. Евреи посредством Моисея получили то, чего были лишены язычники[100], — а именно, *единство всех истинных концепций, заключенных в тексте Библии*. Язычники, в свою очередь, более или менее успешно усваивали только некоторые из этих концепций. При этом, правда, Бог не лишал их некоторого рода инспирации, подобной пророческому вдохновению. Так, Филон называет Платона «великим» (*De prov.* II. 42) и «священным» (*De mundi incorr.* 502), говорит о «священном сообществе» Парменида, Еврипида, Зенона и Клеанфа (*De prov.* II. 48). Но для полного познания истинной философии требуется обращение к Библии как Божественному Откровению. Здесь у Филона намечается важная идея, которая вместе с учением о «воровстве эллинов» будет усвоена Климентом и Оригеном: идея *Первоисточника. Библия как Первоисточник философии* должна была стать основанием для *примирения греческого идеализма с монотеизмом*. Следствием такого воззрения стала *идея подчинения разума вере*[101], но не просто вере, а такой, за принятие которой выступает сам разум.

---

[99] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 47.

[100] См.: *Goodenough E. R.* Introduction to Philo Judaeus. 2 nd ed. Oxford, 1962. P. 34.

[101] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 151–152.

Моисей как философ

Кто тот человек, посредством которого может быть возвещено сверхъестественное Божественное Откровение, содержащее в себе ответы на все философские вопросы? Для Филона ответ очевиден: это Моисей, как эталон пророка. Вся его жизнь, которую Филон предает аллегорической интерпретации значительно меньше других библейских нарративов, представляет искание Бога, ревность по Богу, внимание Богу. Этих устремлений достаточно. Их было достаточно и для эллинов, многие из которых получали вдохновения, подобно пророкам. Но Бог распорядился так, что евреям дал Закон, а эллинам — философию. Последнюю эллины во многом почерпнули из Закона, но не только из-за его исключительности, а еще из-за того, что эллины (по убеждению, распространенному в начале нашей эры среди них самих) вообще все знания заимствовали у «варваров». Мировое распространение эллинизма сделало философские идеи, «украденные» из Откровения, общедоступными. Моисей рассматривается Филоном фактически как философский учитель человечества[102].

«Божественный мрак»

Моисей — идеальный тип мудреца, впоследствии воспроизведенный в концепции «гностика» у Климента Александрийского. Моисей освободился от чувственности, которая порождает страсть и неведение. Он стал не только «мистом», но «иерофантом» и «дидаскалом» (*De gigant.* 54), а также «хранителем» и «стражем» (φύλαξ) тайн Божьих (*De plantat. Noe* 26). Сказанное о нем в Библии: «Моисей взошел **к Богу** на гору» (Исх. 19:3), нельзя обойти вниманием, особенно в парадигме абсолютного монотеизма. «Мрак» (γνόφος), в который вступил Боговидец (Исх. 20:21), на многие века сделается предметом самой возвышенной философско-мистической и богословской экзегезы. Тот факт, что лишь Библия содержала в себе эту парадигму из всей александрийской (а на самом деле и мировой) литературы, служил Филону аргументом в пользу исключительности Библии. Текст, написанный Моисеем, содержит высшие истины, данные непосредственно, полученные нерефлексивно. Значит, он должен быть вообще безошибочным.

Но Моисей не мог бы даже услышать эти истины, если бы не был *образован* в классическом смысле. Одной из причин его избранничества были занятия философией (*De vita Mos.* II. 66). Познание, которого удостоился Моисей, было и конкретно-мистическим, и, одновре-

[102] *Morris J.* The Jewish Philosopher Philo // The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ / Ed. by E. Schürer, G. Vermes. Edinburgh, 1973–1987. Vol. III. P. 876.

менно, высшим философским познанием. Согласно Никипровецкому, «у Филона произошедшее на горе Синай, без сомнения, понимается двойственно и на внешний взгляд противоречиво: некоторые пассажи носят у него аллегорический характер, что побуждает к тому, чтобы поставить под сомнение исторический характер данного эпизода (*Quaest. in Exod.* II, 45–47; *De vita Mos.* II. 70). Даже само наименование *Синай* этимологически указывает на недоступное место, где Бог проявляет Себя и к вершине коего стремится вознестись душа»[103]. Но эта двойственность необходимо должна была иметь место как антиномия Боговидения, которое не может совершиться, по Филону, ни без сверхъестественного озарения, ни без предшествующей философской рефлексии. «Уровень совершенной мистики»[104], на котором жил Моисей, это уровень самых возвышенных идеалистических умозрений. Его борьба с египтянами воспринимается Филоном как борьба идеализма с поклонниками чувственного познания, эпикурейцами (*De fuga*. 148).

Филон дает импрессивную характеристику чувственному расслаблению души, когда «мы накрепко привязаны к смертному своему началу и неспособны помыслить что-либо помимо самих себя, мы, как улитки, сидим в раковине своей смертности и сворачиваемся вокруг себя в клубок, словно ежи» (*De sacrif.* 95). Моисей и сам совершает внутренний исход из чувственности, и народ выводит из страны идолопоклонства, подобно тому, как тексты Священного Писания выводят из состояния неведения вдумчивого читателя. Однако даже пребывание в «Египте» не прошло для избранника Божьего без пользы. Египтяне научили Моисея арифметике, геометрии, музыке, а также «символической философии» (τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν, *De vita Mos.* I. 23), с помощью которой он мог скрыть свою премудрость от преждевременного любопытства непосвященных, одновременно передав ее будущим иерофантам в священном тексте.

Философский смысл Закона Моисея

Итак, Закон Моисея и философия для Филона не тождественны, но в разном виде представляют одну и ту же реальность. Философия может рассматриваться как теоретическое обоснование Закона, пропедевтика перед его восприятием (см.: *De opif.* 2). В свою очередь, таинственный смысл Закона есть высшая философия.

[103] *Nikiprowetzky V.* Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982.

[104] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 200.

В основе того и другого лежит *природа*, существующая по законам творческого Божественного разума, *Логоса*. Так, в полном согласии с этой природой жил первочеловек Адам, прежде чем поддался обману чувственного восприятия. Вначале созданный совершенным, он, по образному выражению Филона, «стал пользоваться тем же государственным устройством, что и весь мир» (*De opif.* 143). Фактически, Адам интуитивно уже пользовался Законом, который выполняет регулирующую моральную функцию, как «ὀρθὸς λόγος» у Аристотеля (см.: *Eth. Nic.* 1138 b). Филон убежден, что собственно этически-законодательный раздел Священного Писания, при правильном подходе к экзегезе, не уступает философским этическим системам, но далеко превосходит их единством и стройностью. При этом он обличает лицемерие внешнего, обрядового соблюдения Закона (*De Cherub.* 95; ср.: *Quod det. pot.* 21).

Согласие с моральной правотой Закона делает более доступным признание того, что каждая фраза в библейском тексте содержит какое-то высказывание Божества (*De vita Mos.* II. 35). При этом греческий александрийский перевод полностью сохраняет глубокий смысл этих высказываний. Самые сущности вещей через правильные имена, которые нарек им Адам, через еврейский язык, который сохранил их, через вдохновленного Богом пророка Моисея, который записал их, с помощью таких же мудрецов и пророков — переводчиков — попали в текст Септуагинты [105]. Но конечная цель познания заключается не в этих сущностях, а в стоящем за ними Логосе и, наконец, в Боге.

«Божественная философия» Моисея имеет две стороны — созерцание и вдохновение. Первое требуется от человека, второе приходит от Бога. Первое дается как заповедь: например, заповедь о субботе есть не что иное, как заповедь о философии (*De opif.* 128). Второе дается как дар. Эррио находит здесь целое учение о *методе*, «который имеет отправной точкой *аллегорию*, излюбленным приемом — *экстаз* и в качестве результата — *мистицизм*» [106]. Филон рассказывает о своем собственном вдохновении, открывшем ему истину о соотношении двух высших Божественных Сил и Логоса (*De Cherub.* 27). Впрочем, Филон замечает, что премудрость свыше дается не без меры, а соразмерно способностям воспринимающих (*De spec. leg.* I. 41 etc.). Иначе говоря, «различные концепции Бога могут зависеть от уровня духовного раз-

[105] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 87.

[106] *Herriot E.* Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. Paris, 1898. P. 199.

вития людей»[107]. При этом единство философии Моисея сохраняется благодаря тому, что Священное Писание учитывает *все* эти уровни (как в дальнейшем Логос-Педагог у Климента Александрийского). Подлинная философия, по точному определению Филона, — это «царская дорога» (*De post. Caini.* 101–102). От истинной философии (слово Божие) не следует отступать ни вправо, ни влево. Филон также сравнивает ее с наезженной дорогой, имея в виду, по всей вероятности, единство библейского Предания.

Философское познание и мистический экстаз не отделены друг от друга непереходимой границей. Наоборот, они плавно перетекают друг в друга, будучи взаимно обусловленными. Так как Бог по существу Своему недоступен сотворенному разуму, познание всех истин, исходящих от Бога, и Самого Бога совершается через систему посредствующих сил. Центральная из них, объемлющая все остальные, есть Божественный Логос, или Слово и Премудрость Бога. Формальную разработку этой концепции Филон во многом заимствовал из стоицизма. Но в основании лежала, как правильно замечает А. Буа, идея посреднических сил, сфера которых интегрировала в себя иудейские понятия о Святом Духе, ставшем для Филона одним из основных библейских антецедентов Логоса[108].

Сама идея «Посредника» чужда стоицизму, поскольку предполагает абсолютного Бога, противопоставленного материальному миру. Однако функции, которые выполняет Логос в учении Стои, у Филона не транслируются на Бога, а остаются принадлежащими Логосу. Поэтому название, выбранное им для регулятивного космического принципа, не случайно, хотя Логос и не имеет, по Филону, субстанции огненной пневмы. Проф. Н. Н. Глубоковский указывал на то, что Логос Филона значительно более космологичен, чем теологичен[109]. В нем не столько нуждается Бог, для того чтобы извести творческий акт из Своей трансцендентности, сколько мир, идеальный и материальный, для того чтобы содержаться в единовластном и целесообразном порядке.

---

[107] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 149.

[108] *Bois H.* Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine. Paris, 1890. P. 132–133.

[109] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. С. 322. Глубоковский посвятил важную часть своего труда опровержению гипотезы о зависимости св. апостола Павла от «теософии» Филона.

По учению стоиков, человек находит Логос в природе на основании того, что имеет логос в себе. «Семенные логосы» феноменального мира восходят к единому разуму: это и есть судьба, закон, «Град», созерцание которого позволяет понять целесообразность всего и примириться с любыми событиями. Филону известно учение о судьбе; он убежден, что блаженство заключается в покорности судьбе при понимании ее (*De Cherub.* 78; ср.: *De sacrif.* 117). Но он подчеркивает, что познание Логоса — только этап на пути познания Бога. Поэтому рассуждения о Логосе как «Сыне Божьем» следует рассматривать не в качестве прелюдии к христианской триадологии, а скорее в качестве полемики против стоического имманентизма и панлогизма. Логос — *только лишь* сын Божий, он может быть основным предикатом Бога, но не исчерпывает Его природу. По мнению видного дореволюционного ученого М. Муретова, в учении о Логосе Филона «человек религии борется с человеком философии»[110]. Первый предпочел бы обойтись без посредника в богопознании; второй ищет этого посредника в идее Божественного Разума, более доступного, чем существо Бога.

Учение об идеях и символах

Познание всегда имеет уровни, через которые необходимо пройти. Так, возвысившись над условиями материального мира, человек Античности оказывался в очень похожем, но лишенном недостатков мире — «парадигме» первого. Филон признавал отдельное существование идеального мира, тождественного иерархии Сил и Ангелов Божьих в библейском Откровении. Тенденция к спиритуализации находилась в русле эллинистической мысли и была во многом обусловлена влиянием восточных мистических учений[111], в том числе самого иудаизма. Если у Платона «боги богов» помогали «демиургу» творить несовершенный мир смертных, то у Филона они служат и схемой (архитектурным планом), и проводниками воли единого Бога. В их лице *идеи* подчинены Божеству, Которое мыслит их тогда, когда задумывает создать космос, а не созерцает как некую извечную самосущую реальность. Бог, отмечает Вольфсон, у Филона не совпадает с законами природы как Своим содержанием, но превосходит их:

---

[110] *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 133.

[111] В особенности *персидские* влияния в творчестве Филона отмечал уже Целлер. Библиографию и очерк полемики по данному вопросу см.: *Jackson A. V. W.* Zoroastrian Studies. 1928.

так объясняет Филон *чудеса*, о которых рассказывается в Священном Писании [112].

Концепция сотворения мира у Филона явно продиктована платоническим дуализмом. Так, телесный мир есть «юнейшее изображение старшего» и должен «охватить в себе столько чувственных родов, сколько в том умопостигаемых» (*De opif.* 16; ср.: 129). При этом важное место занимает трактовка символических образов Библии, к которым относятся и *числа*. Руководствуясь принципом — *в Священном Писании нет ничего лишнего и незначительного* (*Leg. alleg.* III. 147; *De fuga.* 54) — Филон виртуозно (и часто так же произвольно) переводит подробности библейского повествования в философские концепции, которые близки его духу. Впрочем, ему чужда та математизация философии, к которой склонялся поздний Платон. Числа представляют скорее связи идей, чем сами идеи. В противном случае, вероятно, Филон придавал бы больше значения количеству и порядку Божественных Сил, которые нередко у него меняются местами и, по-видимому, вообще не ограничены количеством [113]. Словом, выразить высшую реальность в числах он едва ли считал возможным: ведь и в тексте Священного Писания они занимают важное, но периферийное положение. Числа — ориентиры в интерпретации умопостигаемой реальности. Так как Бог превыше числа и меры, точная нумерология сама по себе не доставляет Боговидения. Поэтому Филон применяет неточную, ситуативную нумерологию [114].

То, что не выражается в числах, может быть выражено в аллегорических символах. Они образуют сложную ткань в нарративе Священного Писания, превращая его в связный и сплошной философский текст. При помощи такого подхода, часто совершенно произвольного, Филон устанавливает философский смысл Закона Моисея во всех его частностях. Важно заметить, что понятия вовсе не то же, что символы. В отличие от понятий, символы обладают бытием помимо того, что́ они обозначают. Но действительность этого бытия (например, того или иного события) часто совершенно не волнует Филона, который поглощен своим открытием возможности постигать идеальный мир, углубляясь в текст.

---

[112] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 428.

[113] Зигфрид полагал, что Силы, согласно Филону, *бесчисленны*. См.: *Siegfried C.* Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970. S. 217.

[114] См.: *Herriot E.* Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. Paris, 1898. P. 263.

Используя такой нетривиальный метод, Филон полагал, что вполне усвоил требование пифагорейцев «не ходить торными дорогами» (см., например: *Quod omn. prob.* 2–3). Его философия, несомненно, была эклектической, но не в смысле неразборчивого принятия всего, что кажется совместимым в противоположных доктринах. Сам он порицал такое смешение. Для него служит отрицательным примером тот, кто «считает возможным доказывать, что каждый род нуждается в каждом и все — во всех и что из их совокупности складывается безупречное и действительно полное благо, а то, из чего оно собрано, — только части или первоэлементы блага, но не совершенные блага» (*Quod det. pot.* 7). По мнению Филона, в философии необходим *критический* подход. «Кто без пререкания оправдывает все подряд, тот незаметно обманывает сам себя» (*De conf.* 54).

Влияние концепции философии Филона на христианство, иудаизм и неоплатонизм

Концепция философии Филона была тем основным достижением, которое определило ее влияние на историю александрийской мысли. Намеченная им иерархия познания: наука — философия — высшая мудрость (библейская теология) повторяется в системах Климента, Оригена, Дидима Слепца. Именно в рамках этой схемы в дальнейшем формировалась теория «знающей веры» (ἐπιστημονικὴ πίστις), т. е. до конца осознанной религиозности, в которой философские и религиозные начала нерасторжимо связаны.

Внутренняя сущность и цель философии, по Филону, внеположна самой философии. Это — Божественная премудрость. Филон, однако, ищет следы этой премудрости в греческой философии. Учение о «воровстве эллинов» помогает ему в этом. «Соединение греческой философии с началами мозаизма Филон возводит в *принцип*»[115]. В результате Моисей признается философом, и все концепции, воспринятые Филоном из греческого идеализма, усваиваются непосредственно Моисею.

Оценка влияния концепции Филона на христианство

Монотеизм Филона, безусловно, ни в коей мере не был его изобретением, а потому говорить о его влиянии в области учения о Боге следует с большой осторожностью. Вместе с тем, ему бесспорно принадлежит новая разработка понятия «Логос», которое также будет чрезвычайно важным элементом александрийской христианской филосо-

[115] *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 513.

фии. Учение Филона о Логосе мы рассмотрим отдельно. По силе своей связи с логологией оказалась влиятельной и космология Филона: мир как пересечение Божественных Сил, его рациональная расшифровка как богопознание — все эти мотивы будут встречаться и в дальнейшем.

Однако наиболее значительным достижением иудейского мыслителя была его теория экзегезы. Аллегорическая интерпретация Священного Писания образует собственное лицо александрийской философии, является ее главной подоплекой. Именно посредством этого метода производился синтез библейских и эллинских идей, хотя «влияние собственно библейского учения в мировоззрении Филона сказывается слабо»[116]. Этим объясняется тот факт, что восприятие иудео-александринизма, обогатив христианскую мысль глубоко структурированными идеями, на протяжении веков ковавшимися в александрийской традиции, вместе с тем поставило ее на грань отпадения от собственного смысла Божественного Откровения, а следовательно, и от учения Церкви.

Тип философски мыслящего богослова стал актуальным для первых веков христианства и определил характер самых важных догматических споров. С этой точки зрения, в смысле влияния на христианство Филон, по определению Фреппеля, может быть назван «патриархом еретиков»[117]. А. Ф. Лосев замечает, что «на I-м Вселенском Соборе его учение было отвергнуто как языческое и пантеистическое»[118], став посредствующим звеном между неортодоксальным христианством и язычеством. Филон повлиял также на *христианский эзотеризм* и *гностицизм*. Причиной стало его двойственное отношение к проблеме тайного смысла Божественного Откровения. С одной стороны, «положение комментатора по отношению к тексту Писания в некотором смысле относительное. Только Бог ведает подлинный и последний смысл того, что высказано в Писании»[119]. С другой стороны, Бог открывает этот смысл тому, кто исповедует определенные δόγματα философии.

«Не следует, — писал Филон, — переносить на Закон свою собственную глупость и безрассудно принимать на веру тот смысл слов, что лежит на поверхности» (*Quod det. pot.* 155). Под «глупостью» здесь

---

[116] *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 520.

[117] *Freppel Ch.* Fragments sur l'histoire de l'école d'Alexandrie // Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits. Paris, 1893. P. 300.

[118] *Лосев А. Ф.* Филон Александрийский // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 332.

[119] *Nikiprowetzky V.* Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982. 5. 7°.

имеется в виду не только погружение в чувственность, но и недостаток образования, или «мировоззренческая призма», которая мешает увидеть в тексте Библии то, чего нельзя усмотреть в нем с очевидностью. Итак, проводится строгое противопоставление «народа», слушающего и получающего знание из чьих-то рук, и того, кто самостоятельно следует за Богом (его символизирует, например, Исаак), — как противопоставление «простых верующих» и «гностика» (*De sacrif.* 7).

Филон, у которого «почтение философа к Абсолюту как единственному Божеству подкреплялось иудейской ревностью по единому Богу»[120], должен был оказать влияние на историю как философской, так и религиозной мысли. Масштабу этого влияния до сих пор не дана исчерпывающая оценка. В сложных условиях александрийской культуры Филон оказался «своим среди чужих» и «чужим среди своих». Его ценили христианские апологеты и философы; им пользовались язычники. В то же время иудеи, которым он адресовал все свои труды, относились к нему с большим подозрением. Но его концепция философии отыскивается в иудаизме через много поколений, когда христианство уже давно изжило ее, а язычество утратило свою силу.

Рецепция философских идей Филона в иудаизме

При своей эллино-римской образованности, Филон не забыл отеческих обычаев, как многие александрийские иудеи[121]. О его знакомстве с палестинской *галахой* свидетельствует, по крайней мере, труд Филона «*De specialibus legibus*»[122]. Однако современный Филону и более поздний иудаизм эпохи таннаев практически совершенно игнорировал своего философски мыслящего представителя. Вся библейская литература, известная под именем «Александрийской», не вошла в масоретский канон — в отличие, скажем, от череды «малых пророков», которых опустил в своем экзегетическом комментарии Филон.

Методы Филона, по утверждению Хансона, имеют нечто общее с теми методами аллегории, которые применялись раввинами I в. и их современниками, а также в таких группах, как кумраниты. Но, в отличие от представителей раввинистического и мессианского иудаизма, «Филон вообще не выявляет никакой типологии... и вовсе не ин-

---

[120] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 224.

[121] Ibid. P. 183.

[122] *Morris J.* The Jewish Philosopher Philo // The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ / Ed. by E. Schürer, G. Vermes. Edinburgh, 1973–1987. P. 874.

тересуется эсхатологией. Исторические события для него столь же не важны, поскольку его отношение к истории скептическое»[123].

Однако в средневековом иудаизме, особенно после восприятия им влияний Возрождения, ситуация коренным образом изменилась[124]. Вольфсон в целом прав, считая Филона предшественником того, что носит название «иудейская философия». Учение Филона о Силах и «сиянии» Бога, меры которого составляют существенную основу градаций космического бытия, сильно напоминает каббалистические концепции, выраженные в книге «*Зогар*» («*Сияние*»). В XVI в. о нем с восхищением отзывался итальянский еврейский писатель Азария де Росси. Таким образом, из относительной безвестности Средневековья Филон сразу шагнул в эпоху Ренессанса; и в дальнейшем интерес к нему не угасал — в XX в. отмечается новый его всплеск, продолжавшийся как до, так и после Второй мировой войны[125].

Влияние философских трактатов Филона на общий характер неоплатонизма

В Римской империи труды Филона были доступны для чтения: при Клавдии, сообщает церковный историк IV в. Евсевий Кесарийский (*H. E.* II. 18. 8), т. е. еще при жизни философа, его книги «удостоены были помещения в библиотеках». В XIX в. многие авторитетные авторы не сомневались в его прямом, и к тому же весьма обширном, влиянии на Плотина[126]. Однако впоследствии установилась более скептическая точка зрения, согласно которой Плотин мог действовать самостоятельно и как бы «в обход» Филона. В то же время нет ничего невозможного в том, чтобы признать за Филоном большое влияние на Нумения, которому принадлежит высказывание: «*Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?*» (Euseb. *Praep. Evang.* XI. 10, 12–14). Порфирий сетует, что систему Нумения многие путали с плотиновской, в связи с чем Плотин велел одному из своих учеников написать опровержение (Porph. *Vita Plot.* 17, 18).

Несомненно, через Нумения Филон оказал влияние на весь неоплатонизм, и прежде всего в области понимания философии, хотя идею

---

[123] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 49.

[124] См.: *Herriot E.* Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. Paris, 1898. P. 358–360.

[125] Studia Philonica Annual / Ed. by R. Radice. 1989. Vol. 1. P. 144.

[126] См.: *Siegfried C.* Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970; *Zeller E.* Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4-e Aufl. 1876. III, 2; *Richter A.* Neuplatonische Studien. 1867. I.

Священного Писания неоплатонизм отверг. «Я вижу в Филоне человека, — писал Гудэнаф, — разделенного в своей преданности не только между еврейским и эллинистическим образом жизни, но также между их религиозными мотивациями»[127]. Философия для Филона включала в себя не просто учения философских школ, но всю систему греческого образования и «менее известные ныне, более мистические идеи, которые развивались платонической и пифагорейской школами в период перехода к неоплатонизму»[128].

Как известно, у Филона только четыре трактата посвящены непосредственно философии, без отношения к Священному Писанию:

1) «*Alexander, sive de eo quod rationem habeant bruta animalia*»;
2) «*De aeternitate mundi*»;
3) «*De providentia*»;
4) «*Quod omnis probus liber sit*».

Остальное все подчинено религиозным интересам. Но, по глубокому замечанию кн. С. Н. Трубецкого, «если религиозные мыслители эпохи Филона ограничивались внешним посредством между религиозными верованиями и учениями философов, то Филон идет дальше и глубже их, указывая внутреннее основание для такого посредства и сводя философию и Откровение к общему началу, — к объективному универсальному Разуму и Логосу, Который есть источник Откровения и вместе норма, высший идеал познающей мысли»[129].

Это достижение Филона позволяет некоторым исследователям отстаивать идею *синтеза*, а не только *синкретизма* для его философской системы[130]. Тогда, действительно, Филон в богословии превосходит Плотина, а в философии — не столь оригинальных и диалектичных, как он, Плутарха и Нумения[131]. Однако здесь есть опасность потерять различение религиозного и философского содержания его трудов. Так, проблема возникает при попытке ответить на вопрос, был ли Филон пантеистом. С одной стороны, нет возможности считать его пантеистом, так как его отношение к материи более дуалистично, чем, скажем, у Плотина. Материя и вообще мир не имеют существенного бытия; они проистекают от Бога лишь как модусы Его активности[132].

---

[127] *Goodenough E. R.* Introduction to Philo Judaeus. 2 nd ed. Oxford, 1962. P. 26.

[128] Ibid. P. 10.

[129] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 2000. С. 173–174.

[130] *Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. Paris, 1958.

[131] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1. P. 124.

[132] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 36.

Однако дальше возникает вопрос о посредствующих силах — совечно ли их бытие Богу, или они суть простая тварь? В том, как Филон отвечает на это, снова видится уклон к пантеизму. Религия и философия у Филона смешаны. Можно говорить о синтезе отдельных религиозных и философских идей, но не о синтезе религии и философии в целом как двух способов мировосприятия. Для такого синтеза каждый из них должен получить свое место, свое строгое соответствие в системе человеческого знания.

§ 3. Учение о Боге как основа иудео-александрийского миропонимания

Особенности религиозной жизни евреев Александрии определялись характером эллинистической культуры, которая в этом городе находила свое наиболее концентрированное выражение. «Эллинисты» — такое имя носили представители всех народов, уподоблявшиеся эллинам в обычаях и языке — «имели своих проповедников, но не священников»[133]. Именно в эллинистический период появляются секты, такие как *ессеи* в Палестине у Мертвого моря и *терапевты* в Египте у озера Мареотис, близ Александрии, члены которых посвящают себя специальным упражнениям в *Боговидении*, придавая второстепенное значение тому, что являлось центром религиозной жизни народа — Храму, жертвоприношениям и национальным праздникам.

В этой среде философские идеи входили в самое тесное соприкосновение с религиозными. Филон Александрийский в сочинении «*О десятословии*» (*De decalogo*, 98–100) оставил описание некой иудейской общины, за которой он наблюдал во время ежедневных собраний в синагоге. Участники, вне зависимости от пола и образования, посвящали себя философии. Покой, предписанный во всё время субботы, истолковывался как священнодействие в смысле созерцательной жизни, т. е. *созерцания мира и подражания Богу*. Седьмой день творения — своего рода «изначальный философский акт»[134], в котором Демиург рассматривает совершенное произведение Своего творческого разума.

Язычники также столкнулись в лице иудеев с новыми для себя понятиями, которые, при их философском истолковании, должны были произвести настоящий переворот в философии. Это, прежде всего, понятие об Абсолютном Боге, превосходящем не только материальный,

---

[133] *Reuss E.* Hellenists // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 3. P. 966.

[134] *Nikiprowetzky V.* Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982. 3°.

но и идеальный мир. Оно ставило под удар идеалистическую теорию интеллектуального богопознания и, вместе с тем, отвечало на проблему скептицизма новой идеей универсального Божественного Откровения, выраженного в форме текста, содержащего бесспорные нравственные императивы. Последние, в свою очередь, могут использоваться как основной *ключ* к философским и богословским интерпретациям. При этом задачей философии оставалось «ревностное стремление» к точному видению мира и присутствующего в нем разума, Логоса (Philo. *De conf.* 97), однако не ради их самих, а ради конечной цели познания Творца.

Хотя греки могли не осознавать влияния ближневосточных религий и оставаться в рамках своей традиции, принимая во внимание лишь те «варварские» тексты, которые они находили достойными, тем не менее мировоззренческий фон эпохи становился иным. Филон Иудей, один из наиболее плодовитых писателей своего времени, является характерным выражением этих изменений. «Любая из его теорий познания несет на себе отпечаток восточного гения, а его психология в собственном смысле — печать греческого образования»[135]. Итак, именно греческий склад ума, сохраняя свои представления о душе, в лице Филона воспринял восточное учение об абсолютном Божестве.

Философская и религиозная идея Бога

Стремление к синтезу философии и религии, которым определялось александрийское мировоззрение, должно было выразиться в попытке найти взаимные эквиваленты: для философских учений о Боге — в Священном Писании, а для религиозных — в системах выдающихся философов. Эта попытка предпринималась в русле философского эклектизма, который, задолго до Потамона и даже Антиоха Аскалонского, находил себе приверженцев среди таких иудейских мыслителей, как Аристобул (II в. до н. э.)

Исследование формирования философско-религиозной идеи Бога в Александрии целесообразно начинать с *Септуагинты*. Приспособление терминологии греческой философии к Священному Писанию оказало далеко идущее влияние на судьбу европейской культуры. Безличная категория Логоса, отождествившись с *Мемрой* (Божественное слово) иудейской теологии, открыла возможности для нового подхода к духовному миру, в котором неподвижные истины философии при-

[135] *Freppel Ch.* Fragments sur l'histoire de l'école d'Alexandrie // Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits. Paris, 1893. P. 294.

обрели способность к динамике религиозной жизни. В свою очередь, истины Откровения догматизировались. Как замечает Эрвин Хэтч, «вера в Бога стала пониматься как принятие определенных представлений о Боге»[136]. Пример такого отношения к понятию «веры» (πίστις) мы находим у Филона (*Quis. rer. div.* 18; *De Abrah.* 46) и, позже, у Оригена (*Contra Cels.* III. 39). Верить в Бога для александрийского интеллектуала значит верить в иносказательный смысл Откровения так же, как в его непосредственный смысл, т. е. верить в истины философии наряду с данными религиозного чувства[137].

Учение о Боге в Септуагинте

О том, что первый греческий перевод Библии наполнен философским содержанием, говорили такие маститые исследователи александрийского иудаизма, как Гфрёрер[138] и Дэне[139]. В качестве первого примера приводились слова 1 гл. Книги Бытия (Быт. 1:2) — «земля же была невидима и неустроена». *Гекзаплы* Оригена позволяют сравнить версию LXX с другими античными переводами. Только в александрийской версии говорится о первоначальной «невидимости» земли: «ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος» (невидима и неустроена). Акила переводит это место «κένωμα καὶ οὐθέν» (пуста и ничтожна), Симмах — «ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον» (невозделана и неразличима), Феодотион — «κενὸν καὶ οὐδέν» (пуста и ничтожна). В этой «невидимости» многие исследователи усматривали концепцию идеального мира, предшествующего материальному в порядке творения. Хотя такой вывод можно считать натянутым, понятны его мотивы — в Александрии особое распространение получила теория последовательного создания разумных (ангельских) сил и остальной Вселенной.

Другой важный пример заключается в переводе слов «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14). Согласно Дэне, Септуагинта снабдила александрийскую теологию существительными «ὁ ὤν» и «τὸ ὄν» — это «неопределенные имена, показывающие, что́ может быть познано человеком о Боге, а именно то, что Он есть, но без какого-либо пояснения того, что́ Он есть»[140]. Для сравнения, перевод этого стиха у Феодотиона гласит: «ἔσομαι [ὃς] ἔσομαι» (буду тем, чем буду). Соответственно, вокруг

[136] *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. P. 311.

[137] Ibid. P. 312.

[138] *Gfrörer A. F.* Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. Tl. 2.

[139] *Dälme A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 2. S. 1–72.

[140] Ibid. S. 27.

проблемы богопознания и концентрируется основной философский смысл перевода LXX. Особенно ясно это из следующего примера. В еврейском тексте книги Исход (Исх. 24:10, 11) говорится о том, что Моисей и старейшины на Синае «видели Бога Израилева и под ногами Его нечто подобное работе из чистого сапфира». Септуагинта переводит: «видели место (τὸν τόπον), на котором стоял Бог Израилев». В дальнейшем, у Филона «место» будет аллегорическим обозначением Логоса, познаваемой грани Божества (*De somn.* I. 574).

В замене видения Самого Бога видением Его подножия немецкие ученые находили «воззрение, на котором основано различие между высшим и низшим богопознанием, или между πίστις и γνῶσις»[141]. В XIX в. даже книгу *Премудрости Иисуса, сына Сирахова* считали имеющей александрийское происхождение за концепцию Премудрости и Вечного Закона[142]. Крайности этого взгляда отвергались уже Целлером[143] и были преодолены в последней четверти XIX в. Русский академический ученый М. Муретов писал в своем исследовании, посвященном учению о Логосе у Филона и св. Иоанна Богослова, что «философские» пассажи Септуагинты вполне могут быть объяснены с помощью общеупотребительного в то время литературного языка[144], чего нельзя сказать о намеренно «нефилософской» терминологии более поздних переводов, которые вошли в состав *Гекзаплов*. Кроме того, «идея невидимого и непостижимого Божества, а также удаление из Библии некоторых антропоморфических выражений о Боге, приводимые в доказательство влияния на переводчиков александрийских идей, были, как мы знаем, характерной особенностью иудейско-палестинской теологии»[145].

Английский исследователь филоновской философии Джеймс Друмонд отстаивал схожее мнение. Друмонд не согласен с тем, чтобы читать версию Септуагинты исключительно через призму Филона, как будто ее переводчики ставили перед собой цель создания философской системы. По его выражению, «изобретательность» Филона

---

[141] *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 2. S. 64 ff.

[142] *Gfrörer A. F.* Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. Tl. 2. S. 10 ff.

[143] См.: *Zeller E.* Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4-e Aufl. 1876. III. 2. S. 216 ff.

[144] *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 85.

[145] Там же.

утрировала философское содержание текста [146]. Впрочем, Септуагинту действительно характеризует, в связи с тенденциями александринизма, «движение к более метафизическим концепциям Божественного Существа» [147]. В XX в. изучение александрийского перевода Священного Писания в связи с филонизмом было продолжено [148].

Библейский Бог, Который часто говорит с людьми, желает «обитать среди них» (Исх. 29:46), устанавливает не только нравственные заповеди, но также культовые и политические учреждения, карает и милует, совсем не похож на платоновское Высшее Благо и даже на демиурга, созерцающего идеальный мир и занимающегося устройством космоса. В то же время Он несравненно превосходит всех богов греческой, египетской, римской, персидской и синкретической мифологии александрийцев. Обладая подвижностью и непосредственно действуя в мире, эти боги были далеки от библейского Абсолюта.

Он — единственный Бог (Исх. 20:2; Втор. 4:34–35), Которому никто не может противостоять (Втор. 32:39) и мысли Которого не похожи на мысли людские (Ис. 55:8). Перед Ним открыта как бездна преисподней, так и бездна сердец человеческих; Он судит не только дела, но и помышления (Притч. 15:11, 26), которые Ему хорошо известны (Пс. 93:11; Ис. 66:18). Сердцем царя Бог управляет, как хочет (Притч. 21:1, ср.: Исх. 7:3). Он все сотворил Своим словом (Прем. 9:1), и Его нетленный Дух пребывает во всем (Прем. 12:1). При должном исследовании Бог познается из Его творений (Прем. 13:1). Его слово, пишет сын Сирахов, есть «источник премудрости» (Сир. 1:5), а бояться Его, т. е. все время сознавать себя находящимся в присутствии Бога, — «венец радости» (Сир. 1:11). Он живет вовеки, и никто не может ни изъяснить Его дела, ни измерить величие, ни изречь милости, ни преувеличить достоинство, говоря нечто о Боге (Сир. 18:1–5). Он — Отец и Владыка жизни (Сир. 23:1), и жить по Его воле ни с чем не сравнимо (Сир. 25:14).

Все вышеперечисленные характеристики не находились в прямой зависимости от философской терминологии. Настоящей основой для них был сам нарратив Священной истории. Философская проблематика возникала при попытке применить к этому данному в Откровении понятию о Боге философское познание. А такая попытка в условиях Александрии была неизбежной. Вследствие этого, усилия Филона и его

---

[146] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. P. 160–163.

[147] Ibid. P. 166.

[148] См.: *Ervin H. M.* Theological Aspects of the Septuagint of the Book of Psalms. Diss. Princeton, 1962.

предшественников концентрировались не столько на философизации самой идеи Бога, сколько на поиске *посредствующих связей*, которые бы стояли между человеческим умом и этой непостижимой идеей. «Литература Премудрости» в поэтической форме представляла александрийским иудеям основные проблемы Логоса как персонифицированной Премудрости — «принцип единства Бога, мира и человека»[149].

Иудейский философский эклектизм

Насколько хорошо александрийские иудеи осознавали стоявшую перед ними задачу синтеза библейского Откровения и философской теории богопознания как интеллектуального акта? По мнению Хайниша, теология Филона представляла собой только смешение (Verschmelzung) иудейских представлений о Боге и философской теологии, в первую очередь платонической, во вторую очередь — стоической[150].

Действительно, платонизм был основным источником для придания философской формы рассуждениям о Боге. Филон очень часто (*Leg. alleg.* I. 18, II. 49; *De opif.* 7, 21; *Quis. rer. div.* 62, 98, 110, 236 etc.) употребляет выражение «Отец и Создатель» (πατὴρ καὶ ποιητής), которое не противоречит библейской вере, и в то же время прямо заимствовано им из «*Тимея*» (*Tim.* 29 c). Материальный, видимый, чувственный мир: Κόσμος σωματικός, ὁρατός, αἰσθητός, φαινόμενος, γεώδης, σωματοειδής, τὰ ὁρατά, создан *по образу* невещественного, идеального: Κόσμος ἀσώματος, ἀόρατος, νοητός. Идеальный мир (ὁ ἐκ τῶν ἰδέων συνεστὼς κόσμος) понимается Филоном практически так же, как у Платона.

Стоические элементы появляются у Филона при обращении к основной теме *посредничества в познании*. Если Платон учил о знании как припоминании, то для Филона *началом* познания все-таки служит чувственный мир. Без сенсорных способностей человеческий ум «слеп и беспомощен» (*De Cherub.* 58), а это, учитывая спиритуализм Филона, говорит лишь о том, что человек специально создан как часть космоса. Проблема его воззрений на материальный мир подробно разбирается у Дэне. Филон считал материальный мир «вратами», ведущими к небесному бытию. Желающие войти в созерцание невидимого должны следовать к нему через видимое (*De somn.* I. 593). Устройство мира показывает наличие разумного Творца (*De praem. ac poen.* 916): у Филона присутствует и нечто подобное «физико-теоло-

[149] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. P. 141, 143.

[150] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 125.

гическому доказательству»[151]. В то же время изменчивость материи не позволяет остановиться на ней как на Первоначале бытия. «Действительное есть мировой Ум, совершенно чистый и беспримесный, более могущественный, чем добродетель, более могущественный, чем знание, более могущественный, чем само благо и само добро» (*De opif.* 8). Материя мыслится как «лишенная духа и сущности масса»[152], ὕλη, не то, «почему», и даже не то, «посредством чего», но лишь то, «из чего» сотворен мир (*De Cherub.* 125). Но это не означает ее полной ничтожности.

В этом пункте у Филона выступает стоический элемент. Стоицизм «впервые полностью реформировал воззрения на материю. В пантеистическом миросозерцании стоиков безбожная материя больше не имела места»[153]. Стоики наполнили материю постоянным и действенным присутствием Божественного разума. Это и есть материя, которую признает Филон, «низшая субстанция» (χείρων οὐσία) наряду с Богом. Как таковая, она есть воспринимающее начало. Филон считает материю *лишенной, пустой* в противоположность Божеству, Которое в Себе полно и самодостаточно, все лишенное и пустое заполняет и объемлет (*Leg. alleg.* I. 48). Таким образом, при сохранении библейского креационизма, платоновского идеализма и стоического логоцентрического материализма, утверждается сотворение мира по идеям в Логосе из первоначального хаоса — материи (*De opif.* 21–22).

Проблема, которую в этой связи представлял стоицизм, заключалась в *неразличении* Бога и мира, которые объединялись в идее Логоса и Рока. С этой проблемой связаны колебания иудейского философа. По мнению В. Иваницкого, Филон одновременно хочет и приблизить человека к Богу, и отстранить Бога от мира. «Отсюда, в одних местах сочинений Филона мы находим последовательный и до крайности доведенный деизм, а в других — почти такой же последовательный пантеизм»[154]. Один из критических исследователей учения Филона, аббат Фреппель, решительно приписывал ему «идеалистический пантеизм»[155] и в то же время находил в его отношении к миру отрицание

---

[151] *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1. S. 163.

[152] Ibid. S. 170.

[153] Ibid. S. 182.

[154] *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 542.

[155] *Freppel Ch.* Fragments sur l'histoire de l'école d'Alexandrie // Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits. Paris, 1893. P. 295.

вплоть до *докетизма*[156]. Итак, можем *ли* мы говорить о своеобразном «докетическом пантеизме», в котором Бог является предельной, или высшей реальностью, а мир настолько сводится к Нему, что из созерцания мира можно познать внутреннюю динамику Абсолюта?

Это не так. Пантеизм (утверждение, что ἓν καὶ τὸ πᾶν ἐστι ὁ θεός), по Филону, есть следствие расслабленного ума (*Leg. alleg.* III. 77). Он говорит о *двух заблуждениях* при ответе на два ключевых философских вопроса о Боге: во-первых, существует *ли* Божественное, и во вторых, что́ оно есть по своей сущности (*De monarch.* I. 4). Эти два основных заблуждения суть *атеизм*, выражающийся в сомнении или отрицании Бога (*De opif.* 11; *De praem. ac poen.* 7), и *пантеистическое учение «халдеев»* (*De migr. Abr.* 32; *De congr.* 49; *De Abrah.* 15).

Нам представляется правильным определение, которое дает учению Филона о Боге Муретов: «спекулятивно-философский теизм»[157]. Этому воззрению, продиктованному особенностями библейского монотеизма, не отвечало в полной мере ни платоническое учение о демиурге, в котором созерцание оказывалось первичнее творения, ни стоическое учение о всеобъемлющем Логосе. В связи с этим очень ценной представляется идея Х. Лангербека о перенесении аристотелевской концепции βούλησις (желание, воля) на Бога у Филона (ср., например: *De spec. leg.* IV. 187; *De opif.* 46)[158]. У Филона, как и у язычника Галена (*De us.* XI, 1), по мнению Лангербека, это словоупотребление является еще случайным и несистематическим, однако существенно то, что его источники были, по-видимому, иудейскими. В нем уже «имеет место направленность на доказательство *creatio ex nihilo*»[159]. Сознательно будет развита идея βούλησις в школах Пантена и Аммония Саккаса[160].

Итак, Филон сочетает в своей теологии платонические, стоические и перипатетические элементы. При этом нужно заметить, что его мысль движется между двумя полюсами эллинистического мышления: скептицизмом, исполненным недоверия к познанию, и неопифагорей-

---

[156] *Freppel Ch.* Fragments sur l'histoire de l'école d'Alexandrie // Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits. Paris, 1893. P. 298.

[157] *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. IX.

[158] *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 72.

[159] Ibid.

[160] Отдельным вопросом является учение о свободной воле *человека*, как созданного по образу Бога. См.: *Wolfson H. A.* Philo on Free Will and the Historical Influence of His View // Harvard Theological Review. 1942. № 35. P. 131–169.

ством, горячо стремившимся приблизить человека к Божественному. Какое примирение между этими крайностями могло быть найдено?

Проблема богопознания

«Едва ли возможно представить религиозно-философские взгляды Филона в виде цельной и стройной системы, — пишет В. Иваницкий. — Трудность этой задачи увеличивается еще и оттого, что сам Филон такой системы не дает»[161]. Выше мы имели возможность убедиться в справедливости такой оценки. Правда, недостатки теории Филона во многом объясняются сложностью его задачи: представить библейского Бога в какой-то мере познаваемым для спекулятивного ума.

В основе стремления Филона создать исчерпывающий аллегорический метод интерпретации Священного Писания лежала идея восхождения к богосозерцанию, прообразом которого является история Завета Бога с человеком[162]. Одно из главных положений: «Бог — это не человек» (Числ. 23:19). В то же время Бог «подобен человеку» (ὡς ἄνθρωπος), намеренно уподобляясь ему в Своей педагогической деятельности (*Quod Deus sit imm.* 53–54; ср.: *De sacrif.* 93–96; *De conf.* 98). Если все такие подобия, зафиксированные в библейском тексте, следует воспринимать как иносказания, то должна подлежать исследованию реальность, за ними стоящая. Между познаваемым и непознаваемым в Боге оказывается тонкая и неуловимая ткань таинственной экзегезы.

Положительные предикаты

Положительные предикаты богопознания соотносительны с общей для Священного Писания и философского идеализма идеей богоподобия человека. Первым и основным свойством Бога является его Личность. Французский исследователь Бекаэр в своей диссертации, посвященной теории мистического богопознания у Филона[163], доказывает, что именно персональный характер Бога отличает теологию Филона от эллинистических теологий. Он «пытается объединить персоналистский язык большей части Библии с более имперсональной и абстрактной

---

[161] *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 540.

[162] Этому вопросу специально посвящена работа Мёллера: *Möller C.* Die biblische Tradition als Weg zur Gottesschau. Eine Hermeneutik des Judentums bei Philon von Alexandria. Tübingen, 1976.

[163] *Beckaert A.* Dieu et la connaissance de Dieu dans la philosophie de Philon d'Alexandrie. Essai sur le mysticisme judéo-alexandrin. Paris, 1943.

терминологией платоников и пифагорейцев»[164]. При этом Бог Израилев качественным образом отличается от языческих богов тем, что для них, в том числе для пантеистического Абсолюта, мир является объективно-данным, как их собственная природа или же как природа, стоящая над ними, необходимость (ἀνάγκη). В противоположность этим воззрениям, Филон утверждает хозяйское отношение Творца к миру: «все есть собственность Бога» (*De Cherub.* 124). Бытие принадлежит Ему хотя бы потому, что существует, в собственном смысле, лишь Он один (*Quod det. pot.* 160). Филон неоднократно подчеркивает, что Бог сотворил мир ἐκ μὴ ὄντων, «из несуществующего» (*Leg. alleg.* III. 10; *Quis. rer. div.* 36; *De fuga.* 46; *De vita Mos.* II. 267).

Бог, по Филону, знает все: не только настоящее и прошлое, но и будущее (*Quod det. pot.* 57). Особое внимание уделяется Божественному провидению[165]. Бог — «начальник великого града, командующий необъятным войском, кормчий, всегда ведущий Вселенную со спасительной заботой» (*Dec. Orac.* 12). Он везде присутствует благодаря Своей силе, которую Он простирает до самых границ мира, Сам выдаваясь из его пределов (*De conf.* 136). Идея Высшего Блага трансформируется у Филона в идею личной благости Божьей. При этом подчеркивается категория «человеколюбия» (φιλανθρωπία, см.: *De Cherub.* 99)[166]. Человек — самое любимое Богом из земных существ (*De opif.* 114). Он, можно сказать, составляет противоположный Богу конец реальности, на который направлено все творение, по крайней мере, видимого мира. Он понимается как микрокосм. Это значит не только то, что в нем сочетаются четыре элемента; в человеке также наличествуют все те силы, которые мы видим в окружающем мире: рождающая (ἐκτική), растительная (φυτική), жизненная (ψυχική), разумная (λογική) и умозрительная (διανοητική). Таким образом, не только человек является микрокосмом, но и наоборот — космос есть «величайший и совершеннейший человек»[167]. Таким образом, познание Бога из познания мира обусловлено самопознанием.

---

[164] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 141.

[165] Два трактата Филона «О Провидении» сохранились только в армянском переводе; но второй из них Евсевий обильно цитирует в *Praep. Evang.*

[166] См. подробнее: *Borgen P.* Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden; New York; Köln, 1997. P. 245 ff.

[167] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. P. 288–289.

По отношению к Библии человек является не только интерпретатором, но и интерпретируемым. «Есть два храма Божьих: один — космос, в котором имеется первосвященник, первородный Божественный Разум; второй — разумная душа, священником в которой служит истинный человек, и ему чувственно подражает тот, кто возносит унаследованные [от древних] молитвы и жертвоприношения» (*De somn.* I. 37; *De gigant.* 11). Бог создал человека из всех элементов материи, взяв наилучшее. Тело — «храм разумной души, которую Он (Бог) собирался там водрузить как богоподобнейшее из изваяний» (*De opif.* 138). Это положение указывает нам на еще один положительный предикат Бога, охватывающий одновременно и разумность, и живительную способность, т. е. разумную душу.

Учение Филона о человеке принадлежит к тем редким элементам его системы, для которых имеет значение не только аллегорический, но и буквальный комментарий книги Бытия. Человек, в его интерпретации, есть «*образ*» (εἰκών) Божий в смысле духовной субстанции[168]. Ум восходит к понятию о Боге прежде всего из рассматривания самого себя, как занимающего в человеке-микрокосме то же положение, что и Бог в космосе. Он пронизывает собой все тело подобно солнцу, проникающему мир своими лучами (*De somn.* I. 14). То же Филон пишет о Боге. Будучи невидимым, Он одновременно — Свет и «Солнце солнц», изводящее из своей невидимости все виды сияния (*De sacrif.* 4). Катафатические положения он вводит с приставкой δυς- (все-): например, δυσκατάληπτος (всеобъемлющий, *De monarch.* I. 815). Филон говорит о «многоименном имени Божием» (*Dec. Orac.* 19).

Итак, если человек подобен Богу, как своему прообразу, то он подобен не Абсолюту, а некоему «второму Богу» (τὸν δεύτερον θεόν), т. е. Разуму Божьему, Логосу. Ум не может иметь своим архетипом Бога, Который превыше Разума (*Quaest. in Gen.* II. 62). Человек не может постичь, каким образом Бог «опережает все, будучи неподвижным» (*De post. Caini.* 19) — иными словами, созданный не может постичь начала своего создания. Отсюда начинается апофатическое, отрицательное, учение о Боге.

Отрицательные предикаты

«То, что является самым важным в филоновском понятии Бога, — полагает Брейе, — сформировалось вне всякой космологической кон-

[168] См.: *Giblet J.* L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraire de Philon d'Alexandrie // StudH. 1948. № 5. P. 93–118.

цепции»[169]. Бог находится «выше и места, и времени» (*De post. Caini.* 14) не только в материальной, но и в интеллигибельной сфере. Притом познающая тварь, человек, на собственном примере может постичь то, что Бог совершенно непознаваем. Три части мира (земля, вода, воздух) являются постижимыми, а четвертая (небо) — непостижима. Так же и в человеке три части (тело, чувство, речь) можно постичь, а четвертую (ум) постичь нельзя (*De somn.* 12–32). Бог является естественной границей (краем) и для неба, и для человеческого ума.

Дуализм Бога и твари лежит в самом основании философии Филона[170]. «Бог и творение, — утверждает Филон, — противоположны по природе» (*Leg. alleg.* III. 7). Бог несводим к миру и, следовательно, непостижим даже для того, кто мог бы постичь весь мир. «Жесткое, абсолютное, радикальное отделение как от мира чувственного, так и от мира умопостигаемого — вот первое свойство Филонова Бога»[171].

Филон употребляет целый ряд отрицательных положений, которые можно рассматривать как противоположности положительным: ἀκατάληπτος (*De somn.* I. 575; *De mutat. nom.* 1045), ἀόρατος (*Leg. alleg.* III. 99), ἀπερινόητος, ἄδεικτος (*Quod det. pot.* 161) и др. Бог неизменен и не меняет Своих мыслей, как может показаться из книги Бытия. Этому вопросу специально посвящен трактат из двух частей — «*Quod Deus sit immutabilis*» и «*De gigantibus*». Только Божественное око может измерить глубину Божественного мрака, но не человеческое (*De praem. ac poen.* 916). Нет имени на человеческом языке, с помощью которого можно было бы наименовать Бога[172]. Он неименуем и неизречен (ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος, *De somn.* I. 575). Его природа неисчерпаема: Он не только Монада, но и превыше Монады (*Leg. alleg.* II. 2, 3; *Praem.* 40; *De vita cont.* I. 2), потому что ни одна другая единица не сопоставима с Ним, сочетающим качества единства и бесконечности[173].

На такую высоту возводило теологию Филона понятие *Личности* Бога. Для него, по словам В. Н. Лосского, «Живой Бог Писания транс-

---

[169] *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 78.

[170] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 132.

[171] *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 73.

[172] Специально проблеме *неименуемости* Бога в александрийской философской теологии посвящена статья Мак Лелланда: *Mc Lelland J. C.* God the Anonymous. A Study in Alexandrian Philosophical Theology // Patristic Monograph Series, IV. Cambridge, 1976. P. 23–44.

[173] См. о *бесконечности* Бога у Филона работу Гюйо: *Guyot H.* L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. Paris, 1906.

цендентен умопостигаемой Монаде, и апофатическое искание должно продолжиться в запредельном мраке Синайской горы»[174]. В учении Филона о неисчерпаемости Бога заключается большая новизна его философской системы. Все это располагает к мысли о полной невозможности богопознания в системе Филона[175]. Но такая точка зрения представляется неверной.

Условия богопознания

Невозможно, *во-первых*, исчерпывающее богопознание, и *во-вторых*, невозможно достичь богопознания только собственными силами. Главной задачей философии, тем не менее, остается постижение Бога, Которого Филон считает «одновременно непознаваемым и познаваемым, непознаваемым для человека и познаваемым для Самого Божественного»[176].

Филон, а вслед за ним александрийская философия, делит богопознание на две основные ступени.

Первая ступень — это познание Бога из «сотворенных вещей» (*Leg. alleg.* III. 33. 100), т. е., по Вольфсону, через философию[177], и она связана с постижением имманентной деятельности Бога в мире, которая проявляется через Его силы. С этим познанием неразрывно связана этика, т. е. соответствие человека Закону, в котором совпадают этические заповеди с устроением космоса. Отсюда Филон легко воспринимает стоический принцип добродетели как «жизни согласно с природой» (см., например: *De opif.* 3). Добродетельный человек (его символизирует Ной в книге Бытия, гл. 6) смотрит на мир как на произведение благой воли Творца (*Quod Deus sit imm.* 86–108). Постигая законы видимого и невидимого мира, он постигает положительные предикаты Бога Законодателя. Но здесь мудрец, пытаясь познать Всевышнего, сталкивается с посредствующими «божественными словами» (λόγοι θεῖοι) и не решается идти далее (*De post. Caini.* 18).

Вторая ступень богопознания начинается там, где ум восходит к пониманию трансцендентности Божества[178]. По глубокому замечанию Новицкого, задача философии Филона — самопознание, ведущее

---

[174] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 17.

[175] *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 104–106.

[176] *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1. S. 159.

[177] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 2. P. 47.

[178] См.: *Vanderlinden E.* Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie // MSR. 1947. 4. P. 285–304.

человека за пределы его собственной личности[179]. Богопознание является возможным не в силу возможностей души, а в силу Откровения, при котором интеллект свыше воспринимает оттиски Божественного (*Quod det. pot.* 86). Как скоро человек осознает это, он делается готовым к наитию, сверхумному явлению абсолютной реальности. Хотя это откровение отрицательно, но не по причине отрицательности или абстрактности Бога, а скорее по причине ничтожности твари. Бог, согласно Филону, превыше самого ума (*Leg. alleg.* II. 46). Здесь Филон придерживается библейской теологии, которая представляет Бога неуловимым для самой зоркой мысли.

«Путь постижения Бога, — пишет В. Никипровецкий, — неизбежно проходит через сознательное восприятие небытия всякой твари, не исключая и человека. Одними своими силами человек был бы неспособен к простейшим движениям души. Дисциплины вроде науки о небе *a fortiori* запрещены. Только повергаясь ниц перед Богом и лишь в Нем полагая все свои чувственные и умственные силы, человек может рассчитывать на правильное познание (см.: *De mutat. nom.* 56; *De praem. ac poen.* 30)»[180]. Идея такого познания, уже не только сверхчувственного, но и сверхинтеллектуального, была нова для философии. Вольфсон справедливо подчеркивает, что языческая философия времени Филона еще не знала учения о неименуемости Божества[181]. Филон первый стал говорить о Боге как *непостижимом*[182] *и бесконечном*[183]. Это учение, однако, будет общепринятым в неоплатонизме и ляжет в основание нескольких враждующих теологий новой эры. В теории познания ему соответствует, по Биггу, «вторая великая доктрина неоплатонизма — экстаз, логический коррелят абсолютного Бога»[184].

Учение об экстатическом созерцании служит «завершением всей религиозной философии Филона»[185]. Экстаз для Филона не равнозначен полному выходу за пределы ума и, тем более, слиянию с объектом

---

[179] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 125.

[180] *Nikiprowetzky V.* Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982. 5. 7°.

[181] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 113–114.

[182] Ibid. P. 126.

[183] *Armstrong A. H., Markus R. A.* Christian Faith and Greek Philosophy. London, 1960. P. 11.

[184] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 23.

[185] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 137.

созерцания[186]. Скорее, сам ум оставляет свойственную ему природу и зрит Бога. «Сущность Бога абсолютно проста, а потому и непостижима для дискурсивного разума»[187]. В связи с этим задача ума — выйти из дискурсивного поля; это *дар Божий*, но воспринять его под силу только уму. Для характеристики этого необычного состояния применяется метафора *«трезвенного опьянения»* (μέθη νηφάλιος, sobria ebrietas, см.: *De opif.* 71; *Leg. alleg.* III. 82; *De ebr.* 147; *De fuga* 166; *De praem. ac poen.* 122; *De vita cont.* 85 etc.)[188]. Важно заметить, что речь не идет о недифференцирующем созерцании, которое имеет место в мистических системах, принадлежащих к пантеистическому мировоззрению. Напротив, Филон утверждает, что для достижения истинного познания разум *не должен* быть нерасчлененным (*De sacrif.* 82), так как состояние слитности полностью низводит его в чувственную область. Свет богопознания приводит в абсолютную ясность весь план творения: и наверху этого плана Бог, везде присутствующий и нигде не находящийся. Экстатическое созерцание, упираясь в абсолютную точку, помещает созерцающего субъекта в центр мира, и он живет пульсацией центростремительных и центробежных устремлений, становясь подобным ангелам, которые нисходили и восходили по лестнице Иакова (Быт. 28:12–13).

Понятие «μέθη νηφάλιος» применяется Филоном для *объяснения от противного*. Филон, замечает Леви, «противопоставляет опьянению вином бражника трезвенное опьянение охваченного Божественным воодушевлением аскета, нус которого наполнен благодатью Бога, как сосуд вином»[189]. Нормальное состояние человека в мире находится посредине между опьянением вином (для Филона это метафора чувственности), которое лишает разум ясности сознания, и опьянением благодатью, которое эту ясность превосходит.

Итак, Филон все-таки утверждает относительную возможность богопознания, которая выходит за границы сугубо философского умозрения. Современная западная наука называет его теологию «мистически-философской»[190]. Но каким образом решается тогда вопрос

---

[186] Как и для Климента Александрийского. См.: *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 18.

[187] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 49.

[188] Данному понятию посвящена книга специалиста по истории античной мистики Ханса Леви: *Lewy H.* Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Giessen, 1929.

[189] Ibid. S. 5–6.

[190] *Sandmal S.* Philo of Alexandria: an Introduction. New York; Oxford, 1979. P. 124.

о непостижимости Божественной сущности? Очевидно, Филон предполагает здесь важное мистическое понятие *самооткровения*, хотя его платонизм ставит непреодолимые препятствия для полного раскрытия этой идеи [191].

Наиболее обстоятельно тема мистического познания в философии Филона Александрийского и других представителей иудео-александринизма раскрывается в масштабной работе Эрвина Гудэнафа «Свет Светом. Мистическое Евангелие эллинистического иудаизма» [192]. Автор обращает внимание на чрезвычайно важный для понимания теологии Филона и его среды солярный символизм [193]. «Божество, будучи по существу самодостаточным Абсолютом, излучает из Себя великий поток света. Этот поток, как чувствует Филон, лучше всего сравнить с солнечным излучением, поскольку Солнце является наилучшим физическим образом Божественного бытия. Солнце неизменно из века в век, полностью самодостаточно, не нуждается в топливе или внешней поддержке, но само сообщает земле тепло и жизнь... Этот поток в целом может быть назван Логосом или Софией, или добродетелью, или, иногда, πνεῦμα. Как таковой, он есть Бог в исхождении, Бог в отношении, θεός, или Сын Божий, но не ὁ θεός, не Бог в полном смысле слова» [194]. Это же сияние в дальнейшем распадается на Божественные силы, которыми образован мир. Таким образом, истинное познание мира, Сил, Логоса и Бога не является противоречивым, но представляет ступени богопознания. За миром скрываются Силы и Логос точно так же, как за буквой Священного Писания — его таинственный смысл. Библия, в связи с этим, оказывается своего рода схемой всего чувственно-идеального мира, универсальным путеводителем в процессе высшего философско-теологического познания. Такую же функцию она будет выполнять у Климента и Оригена [195].

---

[191] См.: *Mühlenberg E.* Das Problem der Offenbarung in Philo von Alexandrien // ZNTW. 1973. № 64. P. 18.

[192] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969.

[193] См. о *символике света* у Филона также работу Клейна: *Klein F. N.* Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandria und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. Leiden, 1962. Впрочем, с нашей точки зрения, чрезмерно критическая оценка, данная автором Филону, является неоправданной.

[194] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 243.

[195] Связь учения о Свете с учением о Слове в христианской философии выявляет Гадамер. «Свет, который позволяет всему выступить так, что оно становится само по себе

Как для понимания таинственного смысла Библии необходимо подняться над ее буквальным смыслом, так и для восхождения к богосозерцанию требуется отрешение от материального мира, потому что гносеологически «нет ничего чистого среди того, что содержит в себе ощущение» (*De opif.* 31). Тем самым внешний мир оказывается испытанием для человеческой воли, *училищем преодоления*, конечная цель которого есть «единение чисто духовного элемента в человеке с Божественным бытием»[196]. Символически это постепенное совлечение чувственности представляет восхождение Моисея в Божественный мрак (γνόφος) на горе Синай (*De post. Caini.* 14; *De gigant.* 54; *De mutat.* 7; *De vita Mos.* I. 158). Существенное расхождение с платонизмом, при этом, заключается в том, что «у Платона созерцание является деятельностью автаркичного Нуса, у Филона — даром Божества»[197].

Учение о Божественных Силах

Как мы видели, возможность богопознания определяется, в конечном итоге, тем, что Бог есть субстанциальная основа мира через Его Логос и Силы. Соответственно, «учение о Силах Божества дополняет собою учение о Его абсолютной трансцендентности»[198]. Как и все другие, этот раздел филоновской философии представляет большую трудность для исследователей, несмотря на то что «нет стороны мысли Филона, которая была бы столь изученной»[199]. Причина состоит не только в отмеченном Генри Чедвиком[200] *эзотерическом характере* учения о Силах и Логосе (ср.: *De sacrif.* 60, 131–132; *De Abr.* 122; *De fuga.* 85–95; *Cher.* 48; *Quaest. in Gen.* IV. 8), но и в недостаточной ясности собственной мысли Филона, что во многом есть следствие величайшей трудности предмета.

Уже давно исследователи обратили внимание на многозначность Филоновых «Сил»[201]. Это и (1) умосозерцаемые способности Бога, о которых можно сказать лишь то, что они восходят к непостижимой

очевидным, в самом себе понятным, есть свет слова» (*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 558).

[196] *Lewy H.* Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Giessen, 1929. S. 40.

[197] Ibid. S. 24.

[198] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 2000. С. 143.

[199] *Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. Paris, 1958. P. 154.

[200] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 144.

[201] См.: *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1. S. 242.

Личности Творца, и (2) неотъемлемые качества (ἀρεταί) Божественного, имеющие некое объективное бытие в природе Божества, и, наконец, (3) персональные носители этих качеств. Божественных Сил неисчислимое множество, это целая иерархия, внизу которой располагается феноменальный мир, а вверху — Логос, т. е. Разум Божий или Слово Божье. В то же время имена Божественных Сил не только разнообразны, но часто и безразличны[202]. Филон заменяет их друг другом в зависимости от контекста интерпретируемого им библейского изречения. Однако эта особенность не является всеобщей: главные Силы, наиболее близкие к Логосу, различаются у него довольно четко. С другой стороны, всякое смешение в учении о Силах также следует объяснять не столько произвольностью философского мышления Филона, сколько его уверенностью в их существенном онтологическом тождестве. Между этим тождеством и, в то же время, актуальной сложностью Сил и лежит пространство филоновского учения о них, как учения о Боге и мире.

Отдельным вопросом является отношение Логоса и Сил. Очевидно, Силы занимают в системе Филона то же место, какое в платонизме занимает «мировая душа». Однако объяснение их природы совсем иное, и вообще понятие «триадологии» для филонизма не является адекватным. По мнению Гудэнафа, область Сил находится ближе к человеческому восприятию. Это познание Бога, но низшее, связанное больше с *подчинением*, нежели с *постижением*. «Откровение со стороны Бога и путь к Богу распадается на две ступени, метафизически взаимосвязанные, но настолько различные, что они могут быть названы почти контрастными. Есть путь неписанного Закона и Логоса, или Софии, который характеризуется совершенным отсутствием контакта или ассоциации с материальным бытием. И есть путь, образуемый теми Силами, которые могут быть спроецированы на материальный мир и представлены в нем, путь писанного Закона»[203].

Силы — посредники

Что же такое Божественные Силы по их существу? Это постоянно действующие акты, можно сказать, *константы творения*. По определению Новицкого, они суть «проявления (λόγοι) всеобщего Разума, действующие на образование и устройство мира, нерасторжимые связи, распростертые Богом через всю Вселенную... Его излияния, через которые пусто-

[202] *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 547.

[203] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 95.

та конечного наполняется действительностью»[204]. Само Божественное Слово также называется Силой, Филон признает шесть основных Сил, первая и главная из которых — (1) Логос. Другие пять — Силы (2) творческая, ἡ ποιητική, (3) царственная, ἡ βασιλική, (4) благодетельная, ὁ ἔλεος, и законодательная, ἡ νομοθετική, которая делится на две: (5) благотворную и (6) карательную (*Prof.* 18–19; *De sacrif.* 131)[205]. С тремя первыми Бог представляется как бы тройственным, что, по мнению Друмонда, говорит лишь о полном усвоении Сил Ему Самому, т. е. они не рассматриваются сами по себе, а лишь из-за немощи человеческого ума, неспособного сразу объять Бога, различаются в нашем восприятии[206].

Впрочем, как было замечено выше, постоянной схемы функционирования Божественных Сил не существует. Иногда Филон ставит на второе место не творческую, а благодетельную Силу, говоря о Боге, что «Благостью Он мир породил, а властью порожденным управляет, третье же — их объединяющий и между ними посредствующий разум (λόγος), ведь по разуму Бог и правит, и благодетельствует» (*De Cherub.* 27). Итак, философское значение Сил заключается в том, что они олицетворяют противоположности, из которых соткано миробытие. Здесь мы без труда узнаем следы учения Гераклита Эфесского, по которому также Логос является посредником между противоположностями.

Но греческая философия не является единственным источником учения Филона о Божественных Силах. По мнению Зигфрида, не менее половины материала в нем восходит к палестинской мидрашистской традиции[207]. В Священном Писании нередко упоминаются Силы Божьи, или в единственном числе «Сила», которая нередко заменяет само понятие Бога так же, как «Имя», тем самым служа посредником между человеческим восприятием и непостижимой Личностью Бога. В особенности такая *метонимия* характерна для «Литературы Премудрости». Биллингс полагает, что учение о силах-посредниках было характерным вообще для философской теологии зрелого эллинизма[208]. Здесь, конечно, следует усматривать плод взаимодействия восточных и западных идей.

---

[204] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 118.

[205] Ср.: *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 2. P. 83–84.

[206] Ibid. P. 91.

[207] *Siegfried C.* Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970. S. 213.

[208] *Billings Th. H.* The Platonism of Philo Judaeus. Chicago, 1919. P. 44.

В языческом миросозерцании эллинов оно воскресило к жизни старых богов, которые до того тяготели к полной аллегоризации. Теперь, следуя принципу «*подобное познается подобным*», их снова одушевляли на основании сходства с человеческой душой. Человек, демон, бог — все это *силы*, действующие в космосе, более или менее могущественные и локальные. Признание их существования означает признание взаимного перехода материального и духовного мира, в конечном итоге, единства бытия в Боге, как Едином, — к чему и пришел средний платонизм. С другой стороны, для восточной мысли, к которой принадлежал и Филон, этот обмен идеями означал закрепление за живыми существами, либо олицетворявшими Бога в религиозных традициях, либо подчиненными Ему, либо даже враждебными, постоянных метафизических функций.

Для Филона вообще вся реальность мира является Божественной, и этот принцип — ключевой для всей его динамологии. Силы пронизывают бытие, ими управляется не только материальный, но и умопостигаемый мир (*De conf.* 172). Более того, бесконечное количество этих сил формирует идеальный мир (*De monarch.* I. 6), подобно тому как в учении Платона его формируют идеи. Можно сказать, что в реальности, кроме Сил, ничего и не существует. Чувственные ощущения доставляются теми же Силами, которые держат космос именно в том состоянии, в каком это угодно Богу — т. е. осуществляют непреложные *законы природы*.

По мнению Друмонда, Филон «явственно отождествляет» Силы Божьи с платоновскими *идеями*[209]. В то же время нужно заметить, что это отождествление вовсе не является исчерпывающим, и Вольфсон совершенно справедливо утверждает, что «Филон начал свою философию с ревизии платоновской теории идей»[210]. Прежде всего, перед ним стоял вопрос об их соотношении с Богом. Платон, фактически, вводил в философии бытие идей наряду с бытием демиурга, как независимое от него. Вопрос о творении по отношению к идеям для него даже не стоял: настолько очевидной казалась вечная самостоятельность прекрасного ноуменального мира. Блаженство ума — в созерцании, а вся иерархия мироздания определяется только заботой более свободных умов о тех, которые по собственной нерадивости оказались частично порабощенными хтоническим началом. Это последнее присутствует и у Филона, который, вслед за Платоном и Аристотелем, не рассматри-

[209] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 2. P. 73.

[210] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 200.

вает происхождение материи как таковой[211]. Для него достаточно считать ее *лишенностью*, располагающей к заполнению идеями-силами. Материя даже не может считаться инструментом творения, но *только* веществом. Бог — деятельная причина, Своей волей организует четыре элемента, которые суть «основания» (*Quis. rer. div.* 27), «начала и силы» (ἀρχαί τε καὶ δυνάμεις, *Ibid.* 57) или «корни» (ῥίζας, *De plantat. Noe* 28) космоса, посредством Логоса — инструмента (ὄργανον) (*De Cherub.* 127).

Однако самостоятельность бытия идей для Филона так же немыслима, как для Платона — их сотворенность. Бог единственный не сотворен (*De virt.* 65) и при творении мира мог «полагаться лишь на Себя одного» (*De opif.* 23). Правда, чувственный мир Бог создавал по образу интеллигибельного (*Ibid.* 19), однако этот порядок относится не к времени творения, а лишь к его иерархии: Бог не только делает, но и замышляет все мгновенно (*Ibid.* 13). Божественные Силы для самого Бога, таким образом, не обладают реальным бытием. Филон называет иногда благую миротворящую силу Богом (θεός), а владычественную миротворящую силу Господом (κύριος). Не будучи даже персонифицированными сами по себе, полагает Друмонд, они суть *реальная* основа феноменального мира, ими пронизаны все предметы последнего[212]. Однако вопрос о персонификации следует рассмотреть отдельно.

Силы как универсальные и как индивидуальные существа

Друмонд полемизировал с Дэне, считавшим, что у Филона Божественные Силы являются *персональными* носителями качеств Божества. По утверждению Дэне, такое учение вело к эманативизму[213]; при этом немецкий ученый ссылался на то, что термин *emanatio* употреблен в «*Вопросах на книгу Бытия*» (*Quaest. in Gen.* II. 44). Кроме того, о миротворении образно говорится, что «Бог излил весь этот мир» (*De prof.* 479). Однако Друмонд настаивал на противоположном: персонификация Сил, имеющая место во многих текстах Филона, не должна вводить нас в заблуждение и относится скорее к стилю изложения, нежели к существу его философии. Английский ученый отмечал тенденцию Филона «описывать

---

[211] *Антиномизм* в учении Филона о материи наряду с единственно-вечным Богом отмечает Бычков: *Бычков В. В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. СПб., 1999. Т. 1. С. 24.

[212] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 2. P. 154–155.

[213] *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1. S. 268.

предметы в терминах человеческих отношений, так что даже время именуется у него внуком Бога»[214]. Силы не отождествляются с ангелами, но имеют последних в качестве своих служителей, наряду с бестелесными душами, которые «не состоят из смешения разумной и неразумной природы, как наши, но лишены неразумного элемента, полностью сознательны, суть чистые умы (λογισμούς), подобные монаде» (*De monarch.* II. 1). Такие души и ангелы являются как бы проявлениями, «формами» Божественных Сил, и только в этом смысле тоже могут называться Силами[215]. Можем ли мы предполагать, смеется Друмонд[216], что объективные законы природы и морали, как ангелы, летают между небом и землей туда и сюда?

Однако, несмотря на ценность многих замечаний Друмонда, он неправ, полностью исключая всякую самостоятельность Сил в индивидуальном плане. Хотя эта самостоятельность не означает эманативизма, как думал Дэне, тем не менее она имеет место в системе Филона. К пониманию этого нас подводит учение об инспирации. Филон различает три типа Божественного вдохновения:

1. *Экстатическое*, когда знание непосредственно сообщается пророку. Оно тесно связано с философским исследованием: через прямую инспирацию открывается то, чего ум не мог постичь самостоятельно. Филон относит к этому роду вдохновения происхождение некоторых своих концепций.
2. *Посредством голоса Божьего*, подобно тому, как Моисей получил Откровение на горе Синай.
3. *Посредством ангелов.*

Только благодаря *первому* типу вдохновения, стоящему на вершине, Моисей называется «пророком» в собственном смысле[217]. Нас интересует в данном случае вопрос о персонификации Сил Бога, уровень которых соответствует ангельскому, если следовать порядку Бог — Логос — Силы (Идеи).

По Филону, Силы наделены самосознанием как исполнители конкретных поручений, скрывающие непостижимое величие суверенной

---

[214] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 2. P. 123.

[215] Ibid. P. 148.

[216] Ibid. P. 172.

[217] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 193.

воли Бога[218]. Они суть Его «телохранители», также неименуемые человеческим языком (*Leg. ad Gai.* 1). Воспринимает их только ум, и то по следам их деятельности, а не непосредственно (*De monarch.* I. 6). Иногда Филон прямо указывает на личное бытие Сил, как *помощников в творении* (*De opif.* 75; *De conf.* 175), что, конечно, отсылает нас к платоновской космогонии «*Тимея*». В такой персонификации нет ничего необычного. Даже стоики, с их явной материалистической тенденцией, персонифицировали Силы Бога, отождествляя их с демонами языческой мифологии[219]. В основе этого лежит, на наш взгляд, интуиция принципиальной невозможности оторвать *разумное* от *сознательного*. Коль скоро Силы отделялись от Бога, по причине дифференциации феноменов мира, как действия от Деятеля, при этом наполнялись своим собственным содержанием, им усваивалась индивидуальность, отличающая их от пассивно воспринимающей материи.

Этот момент был очень тонко замечен выдающимся русским ученым Н. Н. Глубоковским. Если, например, по мнению Фальтера, главным вопросом для Филона является вопрос о природе Бога, связанный с апологией иудейского монотеизма[220], то Глубоковский считает, что непознаваемость природы Бога уже достаточно была ясна из Библии, а для Филона «вся задача сосредоточивается на выяснении происхождения космических разумных тварей»[221]. Другими словами, александрийский философ пытался сопоставить вечное бытие Бога с бытием Его служителей, которые не имеют собственной онтологической основы. Если они — мысли Бога, как высшего Ума, то существовал ли некогда Бог без мысли? Если нет, мы должны представить Силы скорее вечными атрибутами Бога, чем Его созданиями. Здесь противоречие системы Филона. В случае творения Сил их индивидуальное, персональное бытие не только допускается, но и необходимо предполагается; в случае же их вечности, несотворенности — ведет к политеизму. Поэтому Логос и Силы у Филона то предстают самостоятельными, то оказываются лишь стилистическими персонификациями объективных для философски познающего субъекта деяний Абсолютного Бытия.

---

[218] См. подробнее об идеализме и ангелологии Филона у Брейе: *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 126–133, 136–157.

[219] См.: *Siegfried C.* Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970. S. 211.

[220] *Falter G.* Beiträge zur Geschichte der Idee. Tl. 1: Philon und Plotin. 1906.

[221] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. С. 227.

Вольфсон интерпретирует космогонию Филона таким образом: Бог однажды сотворил настоящий мир, единственно по Своей суверенной воле, но и *до* этого в Своем постоянном и безначальном бытии Он пребывал не без мысли. Можно сказать, *Бог от вечности грезит бесконечным количеством миров*[222]. Эта мысль напоминает ключевые положения некоторых восточных философских систем, имевших влияние на Александрию: простой эллинский циклизм преображается здесь в бесконечно разнообразный «сон Брахмы». Но где критерий, позволяющий отличить *этот* мир от воображаемых миров? Мы должны констатировать, что Филон фактически пришел к идее вечного миротворения, вечной (хотя и вечно относительной) взаимозависимости Бога и мира, которая продлится в неортодоксальной христианской философии вплоть до Северина Боэция и отголоски которой возникнут даже в учении Фомы Аквинского[223], а в иудаизме она станет краеугольным камнем каббалистической метафизики, где система Сил вырастет в извечное «Древо сефирот».

Итак, учение Филона о Боге представляет *спекулятивный теизм*, первую в истории европейской мысли попытку соединения библейского монотеизма с философским учением о Боге. В своей эклектической теологии Филон сочетал, главным образом, элементы платонизма, стоицизма и перипатетизма. Основной проблемой для александрийского еврейского мыслителя стала проблема богопознания, к которой был применен комплексный подход с использованием положительного и отрицательного метода. При этом существенно то, что Филон считал богопознание возможным только через посредствующие Божественные Силы.

Однако убедительной теории богопознания на библейской основе Филон построить не смог. Причина этого усматривается прежде всего в том, что недостаточно убедительна сама его теология, в которой Бог оказывается, фактически, зависимым от мира, и уже потому обречен на вечное противоречие с ним. Впрочем, историческое значение трудов Филона, несомненно, заслуживает внимания. Его теология, образовав смешение библейского монотеизма с чуждыми ему философскими и религиозными представлениями, стала, можно сказать, архетипом александрийской теологии, представленной в произведениях Климента и Оригена.

---

[222] Ср.: *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 2. P. 210.

[223] См.: *Жильсон Э.* Избранное. СПб., 2000. Т. 1. С. 70, 76, 131–135, 201.

§ 4. Учение Филона о Логосе

Учение Филона о Логосе представляет одно из наиболее самостоятельных произведений александрийской философии. Оно было попыткой разрешить внутреннее противоречие в учении о Боге как совершенно независимом и, в то же время, вечно творящем субъекте, а также в учении о познании Бога как совершенно недоступной, но единственно подлинной цели познания.

Все те трудности, которые сопровождают попытку соотнести абсолютное и относительное, Бога и мир, фокусируются в понятии Божественной Премудрости, творческого Слова, которое должно внести долю имманентности в самого Творца и долю трансцендентности в Его творение. Именно анализ концепции Логоса вскрывает всю колоссальную трудность синтеза религиозных и эклектическо-философских начал. Поэтому «неопределенность, коренящаяся в эклектическом методе Филона, достигает здесь высшей точки, и все труднее дается решение вопроса, есть ли вообще органическая связь между разнородными концепциями платоников, стоиков и иудеев, из которых он составил свою доктрину»[224].

Мнения исследователей о характере филоновского логоцентризма нередко были полярными. Даже те ученые XX в., которые особенно настаивали на мистической составляющей в системе Филона, существенно расходились в своих воззрениях на этот пункт. Например, Брейе настаивал на примате неопифагорейского мифологизма: «Логос, Премудрость, Силы являются результатом спиритуализации посредством аллегорического метода греко-египетских божеств»[225]. Напротив, по мнению Гудэнафа, который также уделял мистико-религиозному разделу Филона первенствующее значение, Логос представляет «собирательный термин для обозначения всей нематериальной реальности»[226], т. е., прежде всего, философскую категорию.

Исследования по данной проблеме всегда составляли немаловажную часть историко-философских штудий в Европе. В XIX в. исчерпывающий обзор логологии Филона был сделан Гроссманом[227], однако его работа обозначила только исходный пункт полемики. Прежде всего, стоял вопрос о том, какие именно течения эллинской философии

---

[224] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 2. P. 156.

[225] *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 39.

[226] *Goodenough E. R.* Introduction to Philo Judaeus. 2 nd ed. Oxford, 1962. P. 108.

[227] *Grossmann.* De Logo Philonis. Lipsiae, 1829.

преобладали (в том, что они были, никто не сомневался) в этом разделе системы Филона Александрийского. Гейнце, написавший труд по истории учения о Логосе[228], выделял стоические элементы. Действительно, именно Стоя придала Логосу то доминирующее космическое положение, которое он до этого имел только у Гераклита и которое, по-видимому, занимает у Филона. Однако убежденность большинства ученых в «платонизме Филона Иудея» не могла быть поколеблена лишь тем фактом, что Платон не использует термин «λόγος» для специального указания на Божественную реальность. Согласно мнению, которое отстаивал другой немецкий исследователь, Грэтц, логология у Филона являет смешение гераклитовских и платоновских представлений[229]. Типично гераклитовский мотив — λόγος τομεύς (*Quis. rer. div.* 43), который вызывает вещи к бытию посредством соединения противоположностей. Ему сопутствует платоновское учение об «идее идей» (ἰδέα τῶν ἰδεῶν, *De migr. Abr.* 103; *Quaest. in Exod.* II. 124). Логос в концепции Филона имеет общие черты с Божественными Посредниками среднеплатонической теологии, особенно Гермесом и Осирисом Плутарха[230].

Главная особенность филоновского Логоса в том, что он связывает человека не с абстрактной Божественной реальностью, а с личным Творцом всего. Поэтому перед нами стоит задача раскрыть учение Филона о Логосе в его отношении (1) к *Богу*, (2) к *миру* и (3) к *человеку*.

Логос в отношении к Богу

На первый взгляд, Логос у Филона есть единство Божественных Сил, ипостазируемое иногда в качестве самостоятельного существа. Что такое Божественные Силы? Это идеи, посредством которых Бог управляет миром и которые отличаются стабильностью, константностью и одновременно подвижностью, изменчивостью в своем напряжении. Посредством этих качеств осуществляется Промысел Божий[231], иными словами, *процесс* телеологического порядка вещей. Тот принцип, согласно которому происходит это вечное движение, соединяющее в себе статику (Закон, νόμος) и динамику (Промысел, πρόνοια), и есть Логос, или совершенный Разум.

---

[228] *Heinze.* Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872.

[229] *Graetz.* Über die Ursprünge des philonischen Logos // Mitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1872. S. 301 ff.

[230] См. сравнение *логологии* Филона и Плутарха: *Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Washington, 1983. P. 73–76.

[231] См. об идее *Промысла*: *Frick P.* Divine Providence in Philo of Alexandria // Texts and Studies in Ancient Judaism. Tübingen, 1999. 77.

Силы являются *посредниками* как сверху вниз, в управлении, так и снизу вверх, в познании Божественной реальности человеком. Они формируют идеальный мир, в котором Логос явно занимает место идеи Блага[232]. Считается общепризнанным, что в учении о посредниках Филон является «учеником Платона»[233]. Однако для Платона, во всяком случае, посредничество осуществляется между миром и самотождественным, для мира же совершенно противоречивым Единым, но не между миром и *творящей волей* Единого, как у Филона.

Логос как образ Бога

Как Благо вторичное и транслятор всех благ от Творца к твари, Логос является прежде всего образом бесконечного и непостижимого Абсолютного Бога[234]. Это предполагает общность некоторых свойств. Логос вечен (ἀΐδιος, *De plantat. Noe* 5), является высшей красотой (*De opif.* 139) и мерой всех вещей (*De Cherub.* 30), выполняет роль связующего звена (ὄργανον) между небесной и земной реальностью. Филон часто называет его Богом, но не в собственном смысле, не ὁ θεός, а просто θεός. Можно сказать, он является Богом *не абсолютно*. Между непостижимой самопроизвольной волей Творца и страдательным телеологическим порядком бытия (не только чувственного, но и умозрительного), Логос занимает место посредника как *образ*, по которому все создано (*Quaest. in Exod.* II. 62; ср.: *De post. Caini.* 63; *De vita Mos.* II. 134; *De conf.* 63). По отношению к другим идеальным сущностям он военачальник, высший вестник, сообщающий повеления, «Архангел» (*De conf.* 146; *Quis. rer. div.* 205).

Двойственность Логоса

Однако простота и единство Логоса, подобно недвижности Божественных Сил, нарушаются двоякостью его функций. Филон учил о *двух видах Логоса*:

(1) Λόγος ἐνδιάθετος (внутренний разум Божий, идеальный мир);
(2) Λόγος προφορικός (внешнее Слово Божие, реальный мир)[235].

Поскольку это деление соответствует стоическому делению *человеческого логоса*, «Логос является двойственным как во Вселенной, так и в природе человеческой» (*De vita Mos.* III. 13). Данный пункт мировоззрения Филона всегда вызывал много вопросов. Его особая важность определяется тем, что Λόγος προφορικός, подобно всем ипостазиро-

---

[232] *Billings Th. H.* The Platonism of Philo Judaeus. Chicago, 1919. P. 30.

[233] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 132.

[234] См. об идее *бесконечности* Бога: *Guyot H.* L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. Paris, 1906.

[235] Так интерпретирует эти термины Муретов: *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 216 и далее.

ванным Силам Божьим, получает некую личную самостоятельность, и в таком случае может рассматриваться не только как инструмент, но и как Сын Божий. В этом качестве он представлял бы развитие платонического учения об Уме, предшествующее не только учению об Уме в неоплатонизме, но и христианскому учению об Ипостаси Логоса. Однако при более внимательном рассмотрении личная самостоятельность Логоса оказывается весьма проблематичной. Так, О. М. Новицкий обоснованно настаивает на относительности деления Логоса в принципе. По его мнению, ответить на вопрос об онтологической самостоятельности Логоса у Филона нельзя ни положительно, ни отрицательно. Здесь мы сталкиваемся с действительным противоречием внутри филоновской системы[236].

Проблема «двойного Логоса» занимала умы многих выдающихся исследователей. Гфрёрер[237] и Гейнце[238] полагали, что Филон берет за образец «человеческий логос» *для объяснения* Божественного, и эта концепция мало относится к теологии как таковой. Двойственность Логоса — это в действительности распадение акта рационального познания, которое схватывает Божественный разум в его внешних обнаружениях, останавливаясь перед бездной непостижимого Промысла, о котором человек знает наверное лишь то, что он абсолютно разумен. Ум человека, по Филону, и сам сокрыт и непознаваем подобно Уму Божьему (и подобно *небу* в физической или символической природе, см.: *De somn.* 12–32), тогда как слово, исходящее из уст человека, доставляет об уме некое познание. Соответственным образом, и Логос есть самооткровение Божества. «Логос во Вселенной, соответствующий внешнему логосу человека, и потому описываемый как Слово Бога, есть отпечатление высшей идеи на материи, разумная сила, связывающая множественные феномены в гармонии и единстве космоса»[239].

Это вполне согласуется с верной идеей Целлера — Логос Бога в сущности один, а Λόγος προφορικός есть лишь проявление активности Логоса в его связи с κόσμος νοητός[240]. Эту точку зрения отстаивали

---

[236] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 135–136.

[237] *Gfrörer A. F.* Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. Tl. 2. S. 177.

[238] *Heinze.* Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872. S. 232.

[239] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 2. P. 179.

[240] *Zeller E.* Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4-e Aufl. 1876. T. III. 2. S. 423 ff.

в XIX в. и другие ученые: в частности, Аалль[241] и Сулье[242]. Однако положение об объективном значении двойственности Логоса защищал Ф. Кеферштайн в своем труде «*Учение Филона о Божественных посредниках*»[243]. Логос имеет бытие только в акте творения мира, он — та нерасторжимая связь между Богом и миром, которую в «*Тимее*» Платона представляет мир идей. Однако Бог Филона — это уже не платоновский демиург, а «Единое» среднего платонизма и персональный Творец в одном существе. Поэтому Логос необходимо должен содержаться в Нем нерасчлененным, как идеи содержатся в Едином, одновременно являясь в действии как излучение миросозидающих Сил. Итак, его двойственный характер имеет место не только в когнитивном, но и в онтологическом плане. Весьма интересным представляется версия современного ученого Э. Гудэнафа, согласно которой Логос у Филона есть неделимая монада, однако при соединении с материей в творческом акте Бога он порождает «великую космическую диаду» мира[244], т. е. внутреннюю разумную основу и внешнее обнаружение Божественного разума в меру восприятия ограниченных разумных существ.

С нашей точки зрения, Филон вынужден утверждать в Логосе двойственность главным образом по той причине, что Посредник, стоящий между абсолютным и относительным, не может быть ни до конца познаваемым, ни до конца непознаваемым. Его функция состоит в том, чтобы предоставлять низшим разумным существам, т. е. *познающим*, особый род познания, в котором постижимое и непостижимое находятся в смешении. Здесь, очевидно, мы находим идею синтеза *знания* (ἐπιστήμη) и *веры* (πίστις), без которого невозможно достижение цели всей александрийской философии — *высшего знания* (γνῶσις). Этот синтез осуществляется Филоном именно на основе Логоса.

Персональность Логоса

Является ли Логос каким-то самостоятельным существом в действительности, или его ипостазирование всегда следует относить к особенностям литературного стиля Филона? Прежде всего надо сказать, что ипостазирование Божественных Сил, в том числе Логоса, не было следствием сугубо эллинских влияний, а заключало в себе дух иудейской традиции. Муретов, например, усматривает в учении Филона соедине-

---

[241] *Aall A.* Geschichte der Logosidee. Leipzig, 1896. S. 197.

[242] *Soulier.* La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Leipzig, 1876. S. 92 ff.

[243] *Keferstein F.* Philos Lehre von dem göttlichen Mittelwesen. Leipzig, 1846. S. 36.

[244] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 103.

ние стоического *Логоса* и раввинистической *Мемры*[245]. Мемра, «Слово Божье» (λόγος τοῦ θεοῦ), которым, по Библии, были сотворены небо и земля («и сказал Бог...» в: Быт. 1; ср.: Пс. 32:6), в раввинистической литературе и таргумах нередко обретало подобие самостоятельного бытия, также исполнявшего роль посредника между Богом, с одной стороны, и миром и человеком — с другой. Мемра, как и Ангел, уже в Священном Писании нередко мог называться «Господом» по метонимии, т. е. в несобственном смысле, как точный выразитель Его воли, средство Его Откровения. В позднейшей иудейской традиции особое место приобрела идея *Метатрона*, Архангела, «замещающего» Бога в Его непосредственном явлении миру, который не вынес бы столкновения с Абсолютным бытием.

Философский смысл Метатрона — проекция трансценденталий Творца на созданный Им мир, единственно возможная связь того и другого. Как в иудейской традиции Метатрон есть *носитель имен Бога*[246], так и у Филона Логос есть ἀρχάγγελος πολυώνυμος (*De conf.* 146), носящий многоразличные имена Единого. Таким образом, выясняется его значение как посредника — между Причиной мира и множественными проявлениями этой Причины в самом мире. По мнению Гудэнафа, термин «πολυώνυμος» может быть орфического происхождения[247]. Он получил широкое употребление в теологии стоиков (см.: D. L. VII. 135) и «применялся у классических авторов по отношению к божествам с целью показать, что их многоаспектность проявляется в различных формах почитания»[248]. Гудэнаф отмечает, что и Моисей, как человеческое олицетворение Логоса, для Филона является многоименным (ср.: *De ebr.* 92).

В мистическом течении палестинского иудаизма Метатрон является, как и Ангелы, несомненно, существом личным. Такое ипостазирование было принципиально важным для развития иудейской теологии. На ипостасном бытии Шехины (*славы Бога*, которая является также «душой» народа) в дальнейшем будет строиться своеобразная теория спасения, по которой, в конце концов, не останутся без удела

---

[245] *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 130.

[246] *Siegfried C.* Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970. S. 221.

[247] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 18, 227.

[248] Ibid. P. 227.

все принадлежащие к Шехине[249]. Однако, если эта мысль и была у Филона, он никогда явно не артикулировал ее; а представить его Логос узконационально окрашенным было бы очень трудно. Скорее, во всех библейских явлениях Ангелов Филон усматривает лишь *действенность* (Wirksamkeit) Логоса, но не его собственную личность[250]. Таким образом, признание личного бытия разумных бестелесных существ, и даже, в какой-то мере, идей и Сил, вовсе не обязательно влечет за собой признание личной самостоятельности Логоса, или его жизненности как Сына Божьего.

В то же время, нельзя не заметить в разных текстах, что «у Филона есть очевидные и несомненные идеи как личного, так и безличного Логоса»[251]. Этот, по выражению александрийского философа, «теплый и огневидный разум» (*De Cherub.* 30), очевидным образом, не есть просто рабочий инструмент, прилагаемый Богом к материи. В нем заметна способность оживлять, говорить, открываться, умалчивать и т. п. Иногда рассуждения Филона позволяют сделать предположение, что на самом деле скорее Бог для него является безличным и абстрактным Единым, а Логос — первой и самосовершенной Личностью, вбирающей в себя все личные качества Божества. Однако это не так. «Сын Божий, по Филону, есть Бог так же, как и Отец: но Отец есть Бог... по ту сторону Своего проявления к нам; тогда как Сын есть Бог, открывающийся нам в Своих действиях»[252]. Другими словами, Логос не имеет самостоятельной личности в силу того, что он есть личность Бога в обращении к миру, изводящая (изливающая) в созидании космоса Его внутреннее содержание, которое, как и содержание Единого в плероме, будучи полностью самодостаточным, стремится к актуализации.

Логос как принцип творения

Перед нами открывается возможность эманативной трактовки отношения Бог — Логос — мир, которая представляет Филона как предшественника неоплатонизма. Однако иудео-александрийский философ продолжал мыслить в библейских и одновременно в среднеплатонических категориях. Его не столько интересовало отношение сущности или природы Бога к природе мира (которое он определял просто как отношение безусловного к условному: *De Cherub.* 86 ff.), сколько

---

[249] Ср. с идеей *полноты* (πλήρωμα) в гностицизме и с идеей *апокатастасиса* у Оригена.

[250] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 139.

[251] *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. VII.

[252] *Maddalena A.* Filone Alessandrino. (Bibliotheca di Filosofia: saggi 2). Milan, 1970. P. 313 ff.

отношение *Первообраза* к своему *образу*. Образ или «тень» Бога (*Leg. alleg.* III. 33. 100), Λόγος προφορικός является также образом мира в том смысле, что сам мир по отношению к нему есть тень. Благодаря Логосу, косвенным образом, мир сотворен Богом по Своему образу (ср.: *De opif.* 171–172). Единение, осуществляемое Логосом между Богом и миром, не призрачно: это нечто вроде того, что в средневековой теологии будет называться «аналогией сущих» (analogia entis) — и даже больше.

Утверждая, таким образом, присутствие Логоса (Разума) во всей твари, Филон именно в этом усматривает ее красоту, позволяющую из созерцания мира получать элементы философского и богословского знания. «В творениях Бога ты найдешь не сказочный вымысел, а безупречные мерила истины... радуется ум, слушая произведения Бога» (*Quod det. pot.* 125). Поэтому из музыкальных инструментов, созданных человеческим ремеслом, ни один не может сравниться с пением птиц, и в то же время еще несравненно прекраснее «музыка человеческого голоса» (*De post. Caini.* 105). Филон заключает красоту человека в голосе и тем самым подчеркивает «логосность» человека.

Прекрасно не то, что служит пассивным объектом созерцания, а то, что может сообщить нечто о себе, или о *личности*, стоящей за созерцаемым феноменом. Бог «в силу Своей благости... не отказал материи в совершенстве собственной природы» (*De opif.* 21, 22), преобразуя ее в соответствии с Логосом (у Платона в «*Тимее*» — силой убеждения). При этом Творец «полностью израсходовал все четыре начала, чтобы из совершенных частей создать совершеннейшее целое» (*Quod det. pot.* 154). Итак, в самой материи хтоническое начало отныне уже не присутствует. Оно высвобождается в человеке — в его слабости, неопытности, злой воле. Человек должен возрасти духовно, чтобы постичь Логос, увидев его за материей, в тех законах, по которым устроен мир. Космос понимается Филоном как врата познания: по удачному выражению Друмонда, «если мы хотим постичь идеал, то должны начать с материала»[253].

С точки зрения Божественного миротворения, бытие Логоса можно рассматривать только как относительное[254]. В этом заключается его коренное отличие от стоического Логоса. *Во-первых*, в отличие от Стои, у Филона Логос не исчерпывает природы Божества. *Во-вторых*, с другой стороны, он пребывает идеальным, не смешивается с материей[255], а следовательно, и не имеет в ней своего собственного субстрата. Итак,

---

[253] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 1. P. 267.

[254] *Goodenough E. R.* Introduction to Philo Judaeus. 2 nd ed. Oxford, 1962. P. 109.

[255] *Billings Th. H.* The Platonism of Philo Judaeus. Chicago, 1919. P. 34–35.

наряду с личностью Бога, в понятие «Логос» также входит ипостазирование мира и, как его идеальной схемы, Моисеева Закона[256]. Он скорее «реалистически мыслим»[257], чем реален, т. е. не является конкретным бытием. Будучи «архитектурным планом» невидимого и видимого мира, Логос обладает собственным бытием лишь в осуществлении творческих идей Бога. Он есть, по точной формуле, данной Муретовым, «логическое звено между абстрактно-беспредикатным Сущим и индивидуально-конкретным бытием»[258].

В отношении к миру Логос одновременно далек и близок, знаменует и трансцендентность Божества, и Его отеческую заботу о мире. Зигфрид утверждает, что со стороны мира Логос вполне допустимо рассматривать как Бога, в смысле отвлеченного Бытия, лежащего в основе всех вещей[259]. Со стороны Бога он есть Бытие конкретное.

Он есть не только «идея универсума»[260] в целом, но и прообраз каждой вещи в ее телеологическом отношении к другим вещам. Аллегоризируя библейский Шестоднев и отрицая, что последовательность творения действительно имела место во времени, Филон любуется законченностью, зрелостью мира уже при сотворении. Деревья, по его мнению, сразу были сотворены с плодами (*De opif.* 40) — словом, все было готово не к *развитию*, а к *воспроизведению* жизни. Сначала были даны готовые образцы, затем уже к ним должны были стремиться их порождения. Мир в его идее не зависит от времени; напротив, это время зависит от мира, или от творческого плана, применяемого по отношению к последнему. «Время одного образа с миром или младше его» (*De opif.* 26). Оно есть лишь διάστημα τῆς τοῦ οὐρανοῦ κινήσεως (длительность небесных движений)[261]. Жизнь мира заключается не во времени, а в его «прообразе» (ἀρχέτυπον), «плане» (παράδειγμα) вечности.

Для Бога времени не существует, но Его бытие само есть «архетип и образец времени, а именно, вечность (Αἰών); и в вечности ничто

---

[256] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. С. 323.

[257] Там же. С. 334.

[258] *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 121–122.

[259] *Siegfried C.* Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970. S. 226.

[260] *Billings Th. H.* The Platonism of Philo Judaeus. Chicago, 1919. P. 30.

[261] См.: *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1. S. 213.

не есть прошлое или будущее, но все настоящее» (*Quod Deus sit imm.* 6. 32). Время в его бесконечном течении можно рассматривать и как *подражание* вечности (*Quis. rer. div.* 34). Очевидно, что подражание происходит через посредство Логоса.

Логос — не только «Господь всех Сил» (ὁ ἡγεμὼν πασῶν τῶν τοιούτων δυνάμεων, *De somn.* 240). Он, можно сказать, и есть все Силы, действующие в совершенной слаженности. По верному замечанию Новицкого, Логос «сочетает в себе все сказуемые», присущие Божественным Силам[262]. Об этом красноречиво свидетельствует единство, которое имеют в Логосе две противоположные друг другу Силы — благотворения и наказания (*Quaest. in Exod.* 2. 68; ср.: *De sacrif.* 131).

Логос есть закон природы, «вечный закон вечного Бога... Ибо Отец, родивший его, сделал его нерушимой связью во Вселенной» (*De plantat. Noe* 2). Если Силы представить как нити, образующие ткань Вселенной, Логос будет самим покроем ткани. По мнению Муретова, в философии Нового Времени внутренний Божественный Λόγος ἐνδιάθετος у Филона соответствует natura naturans Спинозы[263]. Как показал в своей работе «Космос и Логос по учению Филона Александрийского» современный исследователь Г. Фарандос, именно благодаря Логосу умозрительный и чувственный мир должно рассматривать как нечто единое[264].

Сравнение ноуменального мира с исходящим от Бога *потоком света*[265], в котором «каждый вид света играет роль посредника на одной из ступеней познавательного процесса»[266], также приковывает внимание к Логосу (*De opif.* 31). «Световую» природу имеют индивидуальные разумные существа; ее имеет и душа, благодаря чему она способна воспринимать их, как подобных себе (ср.: *De opif.* 53 ff.). «Логосы, или ангелы, являются только низшими проявлениями этого единого пото-

---

[262] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 119.

[263] См.: *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 222.

[264] *Farandos G. D.* Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria // Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte. Amsterdam, 1976. № 4. P. 150–306.

[265] См. о *терминологии света* у Филона: *Klein F. N.* Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandria und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. Leiden, 1962.

[266] *Бычков В. В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. СПб., 1999. Т. 1. С. 27.

ка»[267]. Различие между Логосом и его проявлениями есть различие между *мистериями*: более возвышенной и менее возвышенной. Вместе с тем «логосы» суть средства восприятия мира со стороны Бога, или контроля над миром: «глаза и уши Великого Царя» (*De somn.* I. 140)[268].

Предвечный план творения

«Умопостигаемый мир, — пишет Филон, — есть не что иное, как Логос Бога, уже занятого творением мира» (*De opif.* 24). Вместе с тем весь мир есть выражение единой Божьей мысли; только Бог отдает повеления (*De profug.* 19). По Филону, Бог — Отец мира: «ὁ τῶν ὅλων πατήρ» (*De migr. Abr.* 9), «ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας» (*De somn.* 1. 13). Его мысли были восприняты не только материей, но, прежде всего, Премудростью (Σοφία): «она, восприняв семя от Бога, через плодоносные муки рождения произвела на свет этот мир, Его видимого сына, единого и возлюбленного» (*De ebr.* 8). Премудрость называется матерью мира (*Quod det. pot.* 54). В некоторых местах Логос и Премудрость явно отождествляются (см., например: *Leg. alleg.* I. 65)[269].

Логос в отношении к человеку

Если между Богом и человеком, Абсолютным непознаваемым бытием и относительным познающим бытием, есть нечто общее, то это разумность, без которой невозможно говорить о личности. Логос, в широком смысле слова, является *личным атрибутом Бога и человека.* Его свойство состоит в том, чтобы ум, оставаясь невидимым, все видел и, будучи непостигаемым, постигал сущности других существ (*De opif.* 69). Благодаря этому непостижимому подобию человек оказывается способным исследовать Божественные тайны, сокрытые от чувственного познания. «Эта человеческие души к Боговидению

---

[267] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 208 ff.

[268] Как правильно указывает Гудэнаф, это выражение заимствовано из персидской религиозной терминологии и может отражать влияния персидского мистицизма (Ibid. P. 169).

[269] Две разные позиции по этой проблеме занимали Дэне и Баур. Первый считал, что Премудрость является лишь одной из сил самого Божественного Логоса, второй — наоборот, помещал ее выше Логоса (см. об этой полемике: *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 2. P. 201). Пытаясь разрешить этот спор, Друмонд выдвинул предположение, что эти категории в бытии тождественны, а в человеческом восприятии различны. Премудрость больше относится к добродетели и научному познанию (ἀρετή и ἐπιστήμη), тогда как Логос — к самой мыслительной способности человека (Ibid. P. 211). Таким образом, *Логос как предвечный план творения есть Премудрость Бога.*

возносящая, просвещающая, очищающая и освобождающая деятельность является высшей функцией филоновского *Л*огоса»[270].

*Л*огос трансцендентен и, вместе с тем, соприсущ универсуму, делая его храмом Божьим, в котором он сам служит первосвященником (*De somn.* I. 37) и является вместе *царем* и *иереем*, как библейский Мелхиседек. Вспомним, что и человеческое тело называется храмом разумной души (*De opif.* 138), а сама душа — храмом «истинного человека» (*De somn.* I. 37; *De gigant.* 11). Наконец, человек есть микрокосм, в котором обитает подобие *Л*огоса (*De migr. Abr.* 39). Как уже было отмечено, *Л*огос является посредником не только в творении, но и в познании.

Посредничество, которое осуществляет *Л*огос в богопознании, вовсе не однообразно. Как «Слово Божье», он есть прообраз Закона, посредством которого совершается внешнее обучение человека; как «Разум Божий», он есть внутренний смысл, наполняющий букву Закона и требующий аллегорического истолкования. Комментируя Книгу *Исхода* (20:18), Филон говорит о «голосе Божьем», который слышал народ, шедший с Моисеем, как о «зримом», потому что сказано: «все *люди видели* глас» (*De migr. Abr.* 9. 47). Этот глас, который *видят* умные очи души, произносится Самим Богом и представляет среднюю степень откровения, предшествующую высшему, непосредственному и сверхразумному просвещению от Бога.

Пауль Хайниш придавал особое значение тому, что *Л*огос у Филона предстает как «переводчик Божий» (ἑρμηνεὺς θεοῦ, *Leg. alleg.* III. 207)[271]. Здесь выясняется его значение как учителя в толковании Священного Писания, столь важное для всей последующей религиозной философии Александрийской школы. Библия имеет свойство самораскрытия, которое проявляется при ее внимательном изучении не в отрыве от мира, истории, философии, но в единстве с ними. Поэтому необходимо «соединение ради предварительного обучения», т. е. познание различных наук ради последующего стяжания добродетели, которая приносит удовольствие от «блага самопознаваемого и самообучаемого» (*De congr.* 36). Пока человек не приобретет постоянства (*Ibid.* 38; ср.: *De post. Caini.* 27) в добре, он еще не может считаться прошедшим предварительное обучение. Постоянство же приобретается путем *отрицания* ценности того, что уже познано. Не случайно путь души символизируется «переселением» из научно просвещенной страны халдеев (*De migratione Abrahami*).

---

[270] *Siegfried C.* Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970. S. 229.

[271] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 143.

Это не означает, что Филон пользуется своей эрудицией только для отрицания нужды в ней. Познания, приобретенные в науках, во всех отношениях полезны, если ум не обращается с ними вниз и не начинает строить «каиновы города» (ср.: *De post. Caini.* 52–53), думая, что открытие мира принадлежит ему. «Исход» (термин, по значению схожий с «переселением») является прежде всего исходом из мира страстей, порождающих неведение действительности. Дорога, по которой вел народ Моисей, это дорога Логоса, т. е. *истинной философии*, умственной аскезы, «с изящной суровостью предававшейся изучению прекрасного» (*De post. Caini.* 101). Можно сказать, что познание начинается с Логоса и заканчивается им. Он присутствует в самой внешности устроения вещей, и он же является искомым в самой внутренности. В конце концов он приводит человека к возможно более полному Боговидению. Логос — место (τόπος), на котором стоял Бог (Исх. 24:10), т. е. место, в котором душа зрит Бога (*De conf.* 96), а также «место», в котором пребывает внепространственный мир идей (*De opif.* 17–20). Поэтому философское созерцание требует особой *мистики Логоса*[272]. Человек должен привести устроение своей души в соответствие с устроением космоса. Как замечает кардинал Даньелу, «существует аналогия между направляющей функцией Логоса в отношении космоса и направляющей функцией νοῦς'а в отношении ощущений и страстей»[273].

Архетип человека

По аналогии разумного с разумным, Логос родствен каждому человеку (*De opif.* 146). Хотя это родство ни в коей мере не делает их равными между собой, оно позволяет сопоставить их. Чем бы ни был Логос для Бога, очевидно, что человек для Логоса — только творение. Однако это творение относится к нему так же, как образ относится к первообразу. По душе и телу человек представляет собой диаду (*De vita Mos.* III. 39), стоит на границе между двумя мирами. Каждая разумная личность, облеченная в материальное бытие, в мире является определенным средоточием *идей*. Эта мысль интересно выражена у Ж. Даньелу, по которому человек в миросозерцании Филона есть «аспект Логоса в качестве вместилища архетипических идей»[274].

---

[272] См. подробнее: *Winston D.* Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, 1985.

[273] *Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. Paris, 1958. P. 174.

[274] Ibid. P. 173.

Учение Филона о Логосе, пишет В. Н. Лосский, лежит в основе «богословия образа»[275]. Оно возносит над чувственным бытием личность в ее актуальном существовании, в самой принадлежности к этому бытию. *Дух*, составляющий сущность разумной души, есть оттиск Логоса, сообщенная человеку Божественная идея[276]. Анализируя понятия «образ» (εἰκών) и «дух» (πνεῦμα) в комментариях Филона на первые две главы Бытия, в которых рассказывается о сотворении человека, Т. Тобин приходит к выводу, что первое из этих понятий более отвечает платоническому, а второе — стоическому мировоззрению. Равным образом восходя к Логосу, они принадлежат человеку в различных аспектах: «образ» есть отличительная черта *Небесного Человека*, тогда как «дух» представляет одушевление высшим наитием земного, материального человека[277]. Соответственно, в этом просвещении свыше последний приобретает черты первого, а человеческий разум — черты Логоса и зрит Бога в боголепности собственных черт.

Роэлоф ван ден Броек, известный исследователь гностицизма, отмечает связь учения Филона о Логосе как архетипе человека с учением о Небесном Человеке другого, бывшего неизвестным науке до открытий в Наг-Хаммади, иудео-александрийского мыслителя Евгноста Благословенного[278]. «По Евгносту, бессмертный Человек есть андрогинное существо, женская сторона которого отождествляется с Мудростью, Софией, другим ипостазированным проявлением Бога, играющим важную роль в иудаизме и христианстве, особенно в Александрии»[279]. Здесь, продолжает ван ден Броек, имеет место отождествление (слияние) Софии с «алетейей», а также «алетейи» с Нусом, которое мы находим в *Государстве* Платона (кн. VI, XVII).

В этом смысле можно говорить и о том, что познание есть восхождение человека *к самому себе*. Филон упоминает об иерархии живых существ, задуманной в творении: деревья, рыбы, животные, наконец — Адам (*De opif.* 64–68). Эта иерархия, подчеркивает он, не имеет никакого отношения к постепенности творения во времени. Скорее, она

---

[275] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 311.

[276] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 2. P. 215.

[277] *Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Washington, 1983. P. 21–24.

[278] *Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996. P. 120–121.

[279] Ibid. P. 122–123. Об андрогинности Адама в представлении Филона см.: *Gfrörer A. F.* Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. Tl. 2. S. 241.

только для того и нужна, чтобы человек мог постичь величие собственной природы. Ради испытания он помещен между добродетелью и пороком (*De opif.* 73), т. е. между радостью познания и противоположным ей наслаждением чувственным бытием, или дурным самолюбием (φιλαυτία)[280]. При закоренелости порока тело рассматривается как темница души (*De migr. Abr.* 9), как Египет (*De conf.* 88; *Quod det. pot.* 38), из которого следует выйти. Более того, совершенное зрение Бога предполагает выход за пределы внешних ощущений вообще (см.: *Quod det. pot.* 158 ff.). Однако грехопадение Филон вовсе не считал ниспадением души в материю, а представлял как восстание страстей на человека, заранее составленного из души и тела (*De opif.* 79). В этом и состоит теоретическое обоснование того «принципа аскетизма», который находит у Филона Брейе[281].

Человек занимает центральное место во всем творении как его цель и как способное к богопознанию существо. Эти два аспекта тесно связаны между собой. Если бы человек не имел способности богопознания, то, хотя бы он и был целью творения, такое проявление благости Творца не могло бы представлять никакой философской проблемы. Но цель творения в том и состоит, чтобы разумные твари познали благость Творца. В связи с этим возникает внутренне противоречивый вопрос о границах познания Безграничного. Эти границы, по Филону, определяются природой самого человека. Может быть, они укоренены в невосприимчивости материи? Тогда после смерти человек, освободившийся от телесных уз, должен был бы получить *полное* знание Бога, фактически стать Богом. Действительно, Филон иногда допускает выражения, например, указывающие на его веру в посмертное обожение Моисея. С одной стороны, вообще *смертность* человека, т. е. как раз его способность разлучиться с телом, сама по себе говорит о невозможности быть подобным «Высшему Богу и Отцу всего» (*Quaest. in Exod.* II. 62). С другой стороны, мы находим у Филона указание на то, что человек наделен как смертной, так и бессмертной природой (*De somn.* II. 232); он намекает, что дети Логоса когда-то смогут называться детьми самого Бога (*De conf.* 147). «Бог, — пишет он, — вдохновил человека своею собственной Божественностью: она невидимо отметила невидимую душу своими особенными чертами с той целью, чтобы самый земной удел не был лишен образа Божия...» (*Quod det. pot.* 86–87). В этом пункте, по словам Гудэнафа, «Филон впадает

[280] Об учении Филона о *совершенствовании* см. труд Фёлькера: *Völker W.* Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Leipzig, 1938.

[281] *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 99.

в характерное для него колебание между взаимоисключающими утверждениями»[282].

Условием того познания Бога, которое обещает Филон, фактически является уже не человек, а Богочеловечек. Иначе не могло быть при александрийской склонности к «*гнозису*». Стремление Филона превратить веру в умозрение в конечном итоге означает стремление превратить человека в Бога, воипостазировать его в Сущего. Или, в ином случае, сам Сущий должен был бы принять облик человека, явиться в относительном бытии для того, чтобы показать *в нем* истину бытия абсолютного. В связи с этим учение о Логосе, который также является Небесным Человеком, должно было особенно повлиять на развитие *христианской* философии. Но мы согласимся с оценкой Муретова: «Филон ясно понимает религиозную необходимость идеи Богочеловека и старается найти этого Богочеловека в Логосе. На деле, однако же, филоновский богочеловек прямо противоположен христианской идее полного имманентно-личного единения в Иисусе Божества с человечеством»[283].

Подводя итоги данного параграфа, мы должны прежде всего разграничить библейское и философское содержание логологии Филона. По мнению Берхмана, Бог и Логос в трудах александрийца соотносятся так же, как Монада и Ум у пифагорейцев[284]. Как известно, в испытавших пифагорейское влияние философских системах, начиная с учения самого Платона, Ум (νοῦς) — не просто «носитель имени» Единого, как Метатрон иудеев, но необходимо-Сущее, проистекающее из природы Единого и обладающее собственным измерением. Камнем преткновения для Филона, как ни странно это может показаться, стал Иегова (Κύριος), Живой Бог Священного Писания, в творческой и провиденциальной активности сочетающий качества «первого» и «второго» Бога спекулятивной философии. Для Филона, пишет В. Н. Лосский, «личный Бог Библии, отождествляясь с безличным Богом эллинов, оставался, тем не менее, некоей закрытой монадой, некоей личностью-природой, сущностно трансцендентной Логосу»[285].

Создавая вторую, подчиненную и зависимую, ипостась Логоса, Филон пытался сгладить противоречие между природой Бога, пре-

---

[282] *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969. P. 223.

[283] См.: *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 139.

[284] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 28.

[285] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 313.

бывающей в совершенном единстве, и Его Личностью, требующей какого-то наполнения, коль скоро сам Филон признавал основным качеством личности — разумность. Наполнить пропасть Божественного существования миром, с его изменчивостью и очевидным несовершенством, было бы опрометчиво и даже святотатственно. Поэтому Филон разделяет творение Бога и мышление Бога, как *непричастное по существу* и *причастное по существу*. Основанием первого является материя, и только ради этой непричастности Филон уделяет ей какую-то тень самостоятельного бытия, назначая ей быть вечным материалом для творческой активности Бога[286]. Основанием второго — Логос, или вечный ноуменальный мир в его истоке. «Будучи мыслью Вечного, он по необходимости также является нетленным» (*De conf.* 11).

«Божественное слово, — пишет Брейе, — не может быть Богом; оно есть Откровение Бога благочестивой душе, а также молитва, которая восходит к Нему»[287]. Однако это не в меньшей степени, можно сказать, Откровение Бога Самому Себе. «Все остальные вещи суть выражения Мысли, но Мысль есть выражение только Бога»[288]. Хотя Бог находится неизмеримо превыше всего, тем не менее Филон считает нужным подчеркивать, что «Бог свободен от неразумных (ἄλογα) страстей души» (*Quod Deus sit imm.* 11). Значит, Бог *наделен* Логосом, и это есть принцип разумности не только для мира, но и для Самого Бога. Если при этом Логос в той же мере остается единством ноуменального мира и принципом творения, не имея в себе иного, ипостасного содержания, то Филон косвенно ставит Бога в зависимость от мира. В этом пункте его теория становится вполне эллинистической и тяготеет к философской теологии языческих мыслителей.

«Из генезиса филоновской логологии вытекает, — писал русский ученый Н. Н. Глубоковский, — что она изобретается в интересах рационального истолкования происхождения и строя материального космоса»[289]. Филон пытается объяснить, как и зачем возник этот чувственный мир, «младший сын Божий» (*Quod Deus sit imm.* 6. 31),

---

[286] Идею совечности материи и Бога в философии Филона отстаивали такие видные исследователи, как Дэне (Т. 1. С. 171) и Друмонд (Т. 1. С. 299).

[287] *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 106.

[288] *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 2. P. 189.

[289] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. С. 322.

при абсолютной духовности его Создателя. Последний вопрос решается с помощью идеи благости, которая всегда служила для религиозной мысли противовесом произвольности и случайности бытия. В конечном счете не Логос, без которого Бог совершенно немыслим, а этот идеально-чувственный мир оказывается «возлюбленным сыном», и его материальная недостаточность восполнена Божественным разумом[290].

Мир — это воплощенный Логос[291]. По плану воплощения (буква Библии) творится космос и человек. Логос представляется *книгой*, в которой заранее написаны все вещи мира (*De migr. Abr.* 6). Словом, по великолепной формулировке Дэне, «Божественное есть предпосылка и основа истинного бытия каждого индивидуального образования; Логос есть его истина»[292]. Божественный Логос выполняет функцию одновременно *разделяющую* (τομεύς) и *связующую* (δεσμός) воедино все части Универсума, и наряду с этим он есть «субстанциально связующая и формально разъединяющая» грань между Богом и миром[293]. По словам Ж. Даньелу, «как Логос есть предел действия Бога, которое не есть собственно творение, но акт мысли, так же и умопостигаемый мир есть предел действия Логоса в качестве предмета мысли»[294].

Итак, мы находим, что Логос как предвечный план творения не является тварью, но связывает воедино Бога и тварь, в то же время непреодолимо отделяя их друг от друга. Бог как Личность несводим к творению, и в этом смысле Филон ни в коей мере не пантеист. Однако Разум Бога занят исключительно творением, а содержанием Его Премудрости являются архетипы ноуменального мира. Таким образом, Бог и мир оказываются единым Божественным бытием — данное положение вполне отвечало запросам александрийской мысли, но именно его можно считать главной мишенью уничтожительной критики александрийского гностицизма, остро переживавшего трагизм этого мира.

---

[290] О связи учения о Логосе с учением о *лишенности* (κενόν) см. у Буссе: *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 9–10.

[291] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 51.

[292] *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1. S. 279–280.

[293] *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 276.

[294] *Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. Paris, 1958. P. 172.

§ 5. Аллегорический метод Филона и его интерпретация Священного Писания

Мы уже говорили о том, что путь к достижению синтеза философских идей с божественным Откровением Филон видел в аллегорической, т. е. иносказательной интерпретации Священного Писания, и что он был философом в той мере, в какой был и экзегетом. В связи с этим в исследовании филонизма до сих пор остается наиболее актуальной проблема, поднятая немецким теологом Х. Тьеном в середине XX в.: *проблема соотношения Библейского текста и той философской системы, которая представляется в качестве интерпретации этого текста*[295].

Филон отвергает подход к иудейскому Священному Писанию как к литературе с линейным сюжетом, весь смысл которого заключается в развитии событий и в тех нравственных уроках, которые с ним связаны. Согласно Филону, адекватное понимание текста возможно только, если допустить в нем *аллегорию*, от глагола ἀλληγορεῖν, «говорить иносказательно» (*De migr. Abr.* 37, 205).

Иносказания и притчи действительно содержатся в Библии: впрочем, ими полна вообще вся восточная религиозная литература. Но представлять обычный нарративный текст в качестве иносказания не было привычно для иудеев. Аллегорический метод интерпретации первоначально распространился у эллинов: он применялся ими в отношении древнегреческого эпоса и носил название «ὑπόνοια» (тайный смысл, загадка). Его употребление, по словам А. де Любака, «берет свое начало от апологетов древнего Гомера, искавших „подразумеваемого", возводимого ими на отдельных трудностях буквального объяснения некоторых мест его поэм»[296]. Указания на этот метод можно встретить у Платона (*Resp.* II, 378 d) и Аристотеля (*Eth. Nyc.* IV, 8, 6). Пифагорейцы называли его ἐξήγησις[297].

Христианский последователь Филона в деле аллегорического толкования, Климент Александрийский, призывал к изучению того, что зовется ὑπόνοια — глубинного смысла, сокрытого в поэтических произведениях Орфея, Луция, Мусея, Гомера и Гесиода (*Strom.* V. 4, 24). Сам Филон тоже нередко употреблял это выражение, и даже чаще,

---

[295] *Thyen H.* Die Probleme der neueren Philo-Forschung // Theologische Rundschau. 1955. № 23. S. 237.

[296] *Lubac H. de.* «Typologie» et «allégorisme» // Recherches de science religieuse. Paris, 1947. T. 34. P. 183.

[297] Ibid.

чем ἀλληγορία, однако одному из своих ключевых произведений дал название «*Аллегории законов*». Из сочинений Филона можно понять, что оба выражения для него были, в сущности, тождественны (*De praem. ac poen.* 2; *De Jos.* 2; *De vita cont.* 1).

«Физическая» аллегория

В греческой литературе термин ἀλληγορικῶς впервые встречается у Клеанфа[298]. В I в. н. э. стоик Гераклит называл аллегорию *методом* (τρόπος. Heracl. *Alleg. Hom.* 5). Его аллегория была такого рода, какая у Филона носит название «физической», а также психологической. Гераклит интерпретировал греческие мифы через природу и ее законы. Аполлон оказывался символом солнца; история Ареса, Афродиты, Гефеста и Посейдона рассказывала о взаимодействии огня, меди и воды, возвращающей преобразованному металлу твердую форму (*Ibid.* 69). Впрочем, таинственный смысл не оставался в границах одной только физической природы: так, Афина, родившаяся из головы Зевса, символизировала мысль. Гераклит верил в сказания Гомера как источник всей эллинской мудрости[299].

От «физической» аллегории не отставала этимология. Так, для Корнута, по словам Эдвина Хэтча, «наука о религии была... продолжением филологической науки»[300]. Имя бога *Гермеса* он производит от глагола εἴρειν, «говорить». Гермес у поэтов служит воплощением речи. Корнут на этом не останавливается и стремится извлечь образный философский смысл из самой логики мифического повествования. *Прометей* символизирует у него Провидение, создавшее людей. Знаменуя бессилие человеческой мысли в условиях физического мира, он прикован к скале цепями и терпит муки (Corn. 18).

Как отмечают исследователи, в числовой символике Филон больше находится под влиянием пифагорейцев, а в этимологии явно преобладают стоические мотивы[301]. В отдельных толкованиях (с которыми он часто не согласен) он обнаруживает *детальное* знание стоической аллегорезы[302]. Примеры из греческих аллегористов, наряду с теми философскими идеями, которые заимствует Филон у Платона, нередко приводили ученых к такому выводу, что Филон использует практиче-

---

[298] *Rose H. J.* A Handbook of Greek Literature. London, 1934. P. 392.

[299] *Hersman A. B.* Studies in Greek Allegoric Interpretation. Chicago, 1906. P. 22.

[300] *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. P. 63.

[301] *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 537.

[302] *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 38.

ски «необработанный материал греческих философов»[303], смешивая его с библейским текстом без особого стремления к по-настоящему синтетической работе. Если же у него имеется своя собственная философия, по большей части составленная из мнений великих классиков, то экзегеза Священного Писания служит лишь *поводом* к ее изложению[304]. Такое мнение, хотя не лишено оснований, в целом является искажением философии Филона, которая есть не что иное как «гимн непрерывной славы Закону Моисея»[305]. Важность обеих сторон в дилемме философия — экзегеза подчеркивает Д. Руния[306]. Специальному исследованию аллегорической экзегезы Филона посвящены работы Делькюва[307], Кристиансен[308], Никипровецкого[309], Штейна[310], значительный раздел работы Пепана[311] и других авторов.

Концепция Священного Писания

По словам А. фон Гарнака, иудео-александрийская теология есть «наука о толковании письменных документов; она извлекается из Божественных предсказаний путем экзегетически-духовного метода»[312].

Языческие мыслители, без сомнения, знали науку о толковании текста и довели ее до определенной степени совершенства или виртуозности. Но относились ли они к своим эпическим и мифологическим текстам как к письменным документам в историческом смысле слова? Эвгемеризм, весьма распространенный в Александрии Птолемеев[313], положил начало исследованию религии как истории, скрытой за ге-

---

[303] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 138.

[304] *Бычков В. В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. СПб., 1999. Т. 1. С. 29.

[305] *Nikiprowetzky V.* Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982. I. 3°.

[306] *Runia D.* Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Aldershot, 1990.

[307] *Delcuve G.* L'exégèse de Philon étudiée dans le Commentaire allégorique. Paris, 1945.

[308] *Christiansen I.* Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. Tübingen, 1969.

[309] *Nikiprowetzky V.* Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie // ALGHJ. Leiden, 1977. № 11.

[310] *Stein E.* Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria. Giessen, 1929.

[311] *Pépin J.* La tradition d'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques. Paris, 1987.

[312] *Harnack A. von.* Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1960. Vol. 1. P. 124.

[313] *Droge A.* Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Tübingen, 1989. P. 127–128.

роизированными и обожествленными образами простых смертных, — но не как религии.

Греки уже во времена Сократа скептически относились к своим легендам. А. Б. Херсман обращает внимание на то, что философы всегда предпочитались поэтам, хотя у последних также обнаруживались философские концепции[314]. Будучи, по понятным причинам, фундаментом образования, поэзия была его низшей ступенью, и с философской точки зрения — невегласием. В отличие от нее, Библия для иудеев оставалась и фундаментом, и вершиной всей человеческой *пайдейи*. Основное отличие иудейской экзегезы от греческой составлял *авторитет*[315], основная черта концепции Священного Писания.

Согласно А. Ф. Дэне, принятие александрийскими иудеями аллегории в качестве метода было обусловлено двумя основными постулатами:

1) «положение о том, что все, содержащееся в Законе, оказывает непосредственное влияние на образование и улучшение человека»;
2) «положение об аллегорической взаимосвязанности *целого* Священного Писания»[316].

Собственно, главной целью аллегорической интерпретации было доказательство этих двух положений.

Какое же общее основание было найдено для того, чтобы оправдать аллегорический метод со стороны текста? Если принять во внимание социологический подход к проблеме, который отстаивает современный американский исследователь Д. Даусон, то «древняя аллегория может быть понята лучше, если видеть в ней не только способ чтения текстов, но также способ использовать это чтение для того, чтобы реинтерпретировать культуру и общество»[317]. Тогда общее основание следует искать не со стороны текста, а со стороны иудейской общины, представителем и апологетом которой Филон являлся. Аллегория как орудие политической борьбы, по крайней мере обороны, — эту тему развивал известный исследователь филонизма Гудэнаф[318].

---

[314] *Hersman A. B.* Studies in Greek Allegoric Interpretation. Chicago, 1906.

[315] The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1. P. 380.

[316] *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1. S. 61–62.

[317] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 1.

[318] *Goodenough E. R.* The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory. New Haven, 1938; Rpt. 1967.

Однако излишнее концентрирование мысли на социальном аспекте привело бы к чрезвычайному обеднению как философского, так и экзегетического наследия Филона. Несомненно то, что желания адаптировать иудейство к эллинистическому образу мышления у него было. Но цель такой адаптации заключалась в первую очередь не в том, чтобы сделать Библию приемлемой для греков, или даже заменить ею их философию, а в том, чтобы найти в ней источник высшего богословского познания. Тексты Филона обращены преимущественно к самим верующим иудеям. Это руководства для обучения высшей экзегезе, в которых имплицитно содержатся указания на то, какие истины можно, а какие — преждевременно раскрывать непосвященным.

Филон считается родоначальником александрийского типа библейской экзегезы[319], хотя отмечают, что, помимо Аристобула, у него было множество безымянных предшественников. Честь открытия целостной аллегорической традиции, предшествовавшей Филону в иудейской Александрии, признается за Вильгельмом Буссе[320]; в современной науке эта тема получила развитие в статье Дэвида Хэя[321]. Согласно Буссе, противоречия, имеющиеся внутри философских комментариев Филона, связаны с тем, что он должен был согласовывать собственное мнение с предшествующими традициями александрийской иудейской экзегезы[322]. В то же время поиск этих предшественников затрудняется большой взыскательностью Филона. Он никогда не цитирует подложных еврейских сочинений[323], а только отталкивается от них, анонимно полемизируя со своими эллино-иудейскими предшественниками (такими как Артапан, Евполем, псевдо-Гекатей и др.), которым было свойственно, по выражению В. Ф. Иваницкого, «тенденциозное мифологическое толкование»[324].

Толкование Филона, хотя во многом тоже, как мы увидим, тенденциозное, нельзя назвать мифологическим. Он относится к Ветхому

---

[319] *Hoek A. van den.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 59–87.

[320] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. См. также: *Armstrong A. H., ed.* The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967. P. 138.

[321] *Hay D. M.* Philo's References to Other Allegorists. Studia Philonica Annual. 1979–1980. № 6.

[322] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 79–82.

[323] *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 9.

[324] Там же. С. 532.

Завету не как к религиозно-эпической поэме о судьбах родного народа и его героев, а как к особому источнику информации, заведомо не содержащему в себе ничего ложного и противоречивого. Текст Библии — Откровение сверхъестественного Творца Вселенной. Концепция Филона стоит значительно ближе к мистическому иудаизму терапевтов и ессеев, чем к апологетике александрийских псевдоэпиграфов.

Мистико-аскетическая тенденция роднит Филона с ессеями, которых он мог узнать, будучи в Палестине[325]. Хотя кумранские открытия в XX в. показали, что в мировоззрении ессеев отнюдь не преобладают эллинистические черты, идейная связь между ними и терапевтами не исключена, а Филон, главным образом, воспринял у них представления о правильном образе жизни и этическом толковании Закона.

Нельзя также полностью исключать связь Филона с раввинистической литературой, хотя их антагонизм был показан с убедительностью[326]. Эту проблему рассматривал еще Риттер[327]. По мнению Вольфсона, позиция раввинов характеризуется не отрицанием таинственного смысла в непонятных местах текста Священного Писания, но только отказом от попыток исследовать его[328]. Общим для Филона и раввинов является также отношение к Пятикнижию как мировому Закону[329]. Однако непосредственным предшественником Филона был александриец Аристобул.

Филон Александрийский — систематизатор, экзегетические труды которого представляют единственное значимое наследие иудео-александрийской аллегорезы[330]. По-видимому, с его именем связан и конец этого течения[331]. Он вобрал в себя самые различные тенденции своей эпохи, так что рассматривать его исключительно под одним каким-нибудь углом зрения нецелесообразно. Лишь одна концепция несомненно является центральной в философском мировоззрении Фи-

---

[325] *Gfrörer A. F.* Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. Tl. 2. S. 307.

[326] *Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Munich, 1922–1928.

[327] *Ritter.* Philo und die Halacha. 1879.

[328] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 137–138.

[329] *Borgen P.* Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden; New York; Köln, 1997. P. 145.

[330] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 29.

[331] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 53.

лона. Это — концепция личного Бога и неразрывно связанное с ней понятие Божественного Откровения.

Откровения от богов люди получали во всех религиях и связанных с религией философских системах. У Платона в «*Федре*» Сократ утверждает, что «величайшие для нас блага возникают от неистовства (μανία), правда, если оно уделяется нам как божий дар» (*Phaedr.* 244 a). Однако для эпохи эклектизма этого было мало, так как она искала *ориентира* как в проявлениях идеи Откровения, так и в их интерпретации. Мысль Филона о том, что **неизменность** законодательства Моисея служит залогом его **истинности** (*De vita Mos.* II. 3), была для своего времени очень весомой.

Умозрение Филона, как заметил А. фон Гарнак, представляет «энергичную попытку превзойти платоновскую *idea* посредством *hypernoeton*, открывая религии в форме трансцендентного доступ к высшим сферам ее самой»[332]. Превосхождение идеального мира совершается только в акте высшего озарения, которое позволяет созерцать мир в его единстве, с Богом-Творцом во главе. Библейский текст служит одновременно транслятором и критерием правильного восприятия таких озарений. Он есть «Закон» во всей многозначительности этого слова и выражает волю Творца в ее неизменности. С помощью аллегорического метода иудейская священная история становится у Филона «учением о спасении» (по удачному замечанию Брейе)[333] человеческой личности и человечества в целом, погруженных в *неведение*.

Филон критикует идею автономности философского познания. «Потомки Каина» — это те, «кто утверждает, что все, связанное с мышлением, или восприятием, или речью, есть дар их собственной души» (*De post. Caini.* 42). Познание затрудняется по мере восхождения ко всему простому и высшему, руководящему в мире и человеке. «Ум сам по себе нам неизвестен. Кто рассмотрел субстанцию души? Ее неведомость была причиною бесконечных разногласий среди софистов» (*De mutat. nom.* 2), т. е. — другими словами — причиной отсутствия единства в философии, вина за которое в эклектических системах снимается с великих философов и возлагается на безответственных софистов. Однако Филон далек и от того, чтобы составлять свое мировоззрение из фрагментов чужих философских систем. Большой ошибкой было бы воспринимать Священное Писание в учении Филона как совершенно пассивный материал, не имеющий никакой собственной структуры.

---

[332] *Harnack A. von.* Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1960. Vol. 1. P. 124.

[333] *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 49.

Напротив, «основанием и опорой Филоновского аллегоризма является признание вербальной вдохновенности Писания»[334]. Хотя Биллингс утверждает, что именно в учении об инспирации аллегорический метод Филона сопоставим с платоновским[335], это во многом не так. Свои собственные состояния вдохновения Филон, может быть, ставил на один уровень с платоновскими, или даже ниже, но вдохновение Моисея, «зрителя невидимой природы, созерцателя Бога» (*De mutat. nom.* 2) — совсем иного порядка. «Ибо пророк есть переводчик Божий... а Богу мы не можем приписать погрешности» (*De Praem. ac poen.* 55). Библия была специальным актом Откровения, и в ней сообщено не частичное, а полное, т. е. абсолютное знание, требующее только своего раскрытия пропорционально духовному развитию души. Если у Платона «знание есть припоминание», то в учении Филона память отличается от припоминания, как законная жена от наложницы (*De congr.* 41). Тот, кто помнит, прибавляет знание к знанию, тогда как забывчивый вынужден припоминать. Источником памяти, конечно, является вдумчивое изучение Закона. Закон Моисеев — это память, высеченная на каменных скрижалях и данная Израилю для вечного поучения. Поэтому-то Платон «припомнил» именно то, что вычитал он сам, или его предшественники, у иудейских пророков. Знание исходит из Библии для того, чтобы возвратиться к ее непостижимой глубине. Таким образом, традиция интерпретации должна быть современна Закону. Она имеет родоначальника в самом Моисее, наученном от Бога за то, что, познав всю мудрость египтян, он не остановился на этом.

Знание содержится также и в природе, и в устроении человека. «При обсуждении вопроса о Моисеевом законодательстве, — пишет В. Никипровецкий, — не стоит противопоставлять друг другу Закон Божий и Закон Естества. Кодекс Моисея — одновременно то и другое»[336]. Само иудейство в его священной истории подвергается у Филона герменевтическому анализу. Для александрийского философа герменевтика есть восхождение к боговидению[337]. В концепции этого восхождения «Филон соединяет космическое и универсальное измерение с партикуляристическим пониманием народа в Моисее-

[334] *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 534.

[335] *Billings Th. H.* The Platonism of Philo Judaeus. Chicago, 1919. P. 66–67 ff.

[336] *Nikiprowetzky V.* Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie // ALGHJ. Leiden, 1977. № 11. I. 5°.

[337] *Möller C.* Die biblische Tradition als Weg zur Gottesschau. Eine Hermeneutik des Judentums bei Philon von Alexandria. Tübingen, 1976.

вом законодательстве»[338] — истина вверена тем, кому вверена ***Книга***, по предвидению, что они окажутся верными.

Священное Писание для Филона концентрируется преимущественно в Законе, который делится на три главные части: космогоническую, генеалогическую и собственно законодательную[339]:

Священное Писание:

<table>
<tr><td colspan="2">1. Закон (ὁ νόμος).</td><td rowspan="2">2. Пророки.</td><td rowspan="3">3. Писания.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Историч. часть (ἱστορικόν).</td><td rowspan="2">Законодат. часть (νομοθετικόν).</td></tr>
<tr><td>Сотворение (κόσμου γένεσις; κοσμοποιΐα).</td><td>Генеалогия (γενεαλογικόν).</td></tr>
</table>

Все, что не относится напрямую к законодательству, объединяется в «историческом» разделе. Кроме того, второстепенными по сравнению с Пятикнижием являются пророчества и агиография, также привлекавшие внимание Филона, преимущественно как источники по моральному учению. Сердцевиной всего Закона признавался *Декалог*: «Ведь священное и Божественное законодательство было записано Моисеем всего в десяти речениях, которые суть основы, родовые и главные законы для бесчисленных частных» (*De congr.* 120).

Итак, будучи высшим мировым Законом, выраженным в ограниченной текстуальной форме, Библия содержит в себе ответы на все вопросы, достойные философского рассмотрения — будь то теоретического или практического характера. Филон утверждает относительность человеческого познания, невозможность точного видения вещей по причине телесности (*De ebr.* 167), так сказать, вводит постулат «эпистемологической ограниченности»[340]. Его подход к научному исследованию — индуктивен. В любой науке, по Филону, нельзя достичь совершенства (*De post. Caini.* 152). Где же взять принципы, которые, за отсутствием совершенства, будут направлять ум к разумному применению

[338] *Borgen P.* Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden; New York; Köln, 1997. P. 287.

[339] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 117.

[340] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 91 ff.

сил познания, которые, в отличие от предмета, не безграничны? Эти принципы и содержатся в Библии как в Божественном Откровении.

Анализируя библейские образы, «Филон вращается в особом мире — мире идей; он оперирует с ними, как с живыми личностями; под его художественным пером они получают необыкновенно конкретный характер»[341]. Эти идеи, почерпнутые из всех областей знания, в которых Филон находил что-либо истинное, оживают и получают единство в аллегорическом толковании Закона. «Мир созвучен Закону, и Закон миру» (*De opif.* 3). Но для того чтобы понять это соответствие, нужно подойти к нему аллегорически. Позднее в христианстве будет поднят подобный вопрос: как примирить упразднение Моисеева обрядового законодательства в Новом Завете с его сохранением в тексте Священного Писания, единство которого, в отличие от гностиков, христиане не ставили под сомнение. Решению этой проблемы посвятят себя лучшие умы — Климент, Ориген, бл. Феодорит, св. Амвросий Медиоланский, бл. Августин и др.

Для Филона значение Божественного Откровения определяется еще и тем, что его текст создает *поле семантической истинности познания*. У Моисея само нарицание имен соответствует сущности вещей (*De Cherub.* 56). Речь идет не о древнееврейском языке, который никогда не был в центре внимания Филона. Имена, которые даны Моисеем (вслед за Адамом) всем вещам, обладают безусловной истинностью по локализации предмета в контексте: они ставят его в то именно отношение, в каком он должен быть. Эта мысль дает Филону право «расшифровывать» слова на основе греческого, иврита и на сложной (!) основе, а также придавать одинаковым аллегорическим фигурам различное значение в различном контексте. То же касается филоновской гематрии — учения о мистическом значении чисел.

Прежде чем приступать к извлечению всевозможной мудрости из Закона, Филон рекомендует читателю «познать самого себя и свою сущность» (*De spec. leg.* I. 263). Это требование вовсе не было абстрактным. У Платона призыв «познай самого себя» на фронтоне Дельфийского храма трактуется как *приветствие* бога прежде всякого разговора с ним (*Harmid.* 164 d-e). Познать себя для античного философа значит прежде всего сознать в себе бессмертную душу и, в силу этого, великую ответственность задачи познания. Отсюда уже выводятся те постулаты идеализма, которые для Филона являются основополагающими.

---

[341] *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 539.

Уровни смысла Священного Писания

Рассматривая человеческое *мнение* как величайшее из зол (*De Cherub.* 57), Филон отстаивал идею чистого знания, не искаженного никакими предрассудками. Здесь мы находим в усиленной форме платоновское различение мнения и знания (*Tim.* 27 d–28 e; 29 b; 48 e), которое является, по Берхману, эпистемологическим основанием для различения двух миров — чувственного и идеального — в платонизме[342]. Соответственно, и текст Библии, согласно Филону, обладает уровнем чувственным, приспособленным для восприятия, и уровнем идеальным, умозрительным.

Пауль Хайниш представляет эту концепцию Филона следующим образом: смысл текста Священного Писания может быть буквальным или «высшим». Последний разделяется на **аллегорический** и **типический**. В свою очередь, **аллегорический** смысл включает в себя **мистический** (физический) и **моральный** (этический) смыслы[343]. С нашей точки зрения, необходимо выделить **мистический**, или **таинственный**, смысл как отдельный уровень, который тоже принадлежит к аллегории, но находится выше физического и морального[344].

Буквальный смысл

Буквальный, или исторический, смысл представляет «тело», а символический — «душу» Закона (*De migr. Abr.* 93; *De vita cont.* 78). Отношение Филона к буквальному смыслу определяется его отношением к телу и чувственному познанию. До создания материального мира существовала бестелесная *идея* человека, тот ἄνθρωπος οὐράνιος, который «был необходим Филону для понимания условий появления земного человека»[345]. Но согрешил не этот «Небесный Человек», а «род людей», состоявший из мужа и жены и потомства (*De opif.* 169). Душа старше тела, но «скорее по достоинству, чем по отрезку времени» (*De post. Caini.* 62). Хотя этот момент у Филона очень темен и недоговорен, по крайней мере ясно, что материя изначально входила в творческий замысел Бога и, одновременно, была камнем преткновения для человека.

Тело угнетает ум не по существу, а от недостатка, либо от преизбытка (*Quod det. pot.* 98). Филон прилагал усилия к тому, чтобы и в тексте

---

[342] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 25.

[343] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 68.

[344] О *трех уровнях* экзегезы см.: *Borgen P.* Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden; New York; Köln, 1997. P. 156 ff.

[345] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. С. 228.

Библии не было недостатка или преизбытка в буквальном толковании. Хотя буквалистов он считал не иначе как софистами (*De somn.* I. 16–17), само наличие буквального уровня, как совершенно справедливо отмечает Т. Тобин, отличало его интерпретацию от языческой[346]. По мнению Вольфсона, нет оснований утверждать, что Филон часто подвергает сомнению существо библейских фактов[347]. Скорее, он просто не придает многим из них существенного значения, именно как фактам.

Вместе с тем одна из главных задач аллегории Филона заключалась в устранении буквального смысла там, где он является препятствием для усмотрения в священном тексте идей, которые представляются толкователю безусловно истинными[348]. Другими словами, философское умозрение часто диктует Библии свои правила. При этом Филон опирается на убеждение, что буквальный смысл есть удел многих, тогда как аллегория — немногих избранных (*De Abrah.* 147).

Физический и моральный смысл

Высшей аллегории предшествует уровень «физического» (φυσιχῶς) и морального (ἠθιχῶς) толкования. Причем, если *физика* была родовым свойством греческой аллегории[349], то у Филона несомненное первенство отдается *этике*. Он хвалит ессеев, которые опускали в своем образовании физику и логику, предаваясь одной этике (*Quod omn. prob.* 80). Как считает кардинал Ж. Даньелу, Филон первым «ввел в действие метод моралистической аллегории, которая толковала библейские повести как символы пути души к Богу»[350]. Такое предпочтение становится понятным, если принять во внимание, что моральное усилие самопреодоления лежит в основе служения Богу и, следовательно, понимания священного текста.

Высшей формы единение с Богом достигает в пророчестве, для которого требуется высокая нравственность: собственно *благим* является то, что морально прекрасно (τὸ χαλόν) (*De post. Caini.* 39). Благобытие человека состоит в хороших намерениях, словах и делах, соединенных

---

[346] *Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Washington, 1983. P. 154–155.

[347] *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1. P. 125.

[348] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 132.

[349] *Матусова Е. Д.* Филон Александрийский — комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 31.

[350] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 197–198.

неразрывными узами гармонии (*De mutat. nom.* 41; *De praem. ac poen.* 14). Конец добродетельной жизни — видение Бога и мир души, потому что Бог один есть истинный мир (*De somn.* II. 38; *Quis. rer. div.* 58; *Prof.* 31; *De ebr.* 18); людей праведных ожидают «жизнь и бессмертие» (*De plantat. Noe* 9).

Вследствие этого, Филон «решительно лишает иудейский Закон всякого политического характера и преобразует его в нечто совершенно новое в греческой мысли — в нравственный закон»[351]. Не только моральные предписания, но все в Библии приобретает этический характер. Исполнение Закона есть путь к его пониманию; но исполнение не формальное, когда обряды почитаются вместо праведности (*Quod det. pot.* 21), а ответственное и глубокое, совершаемое всей жизнью. Праведность, по мнению Филона, достижима: и приносящий Богу «неисследимые добродетели» (*De somn.* II. 233) поднялся уже на следующую ступень.

Мистический смысл

Этой ступенью является уровень таинственного смысла. Полагающийся на «школьную науку», т. е. ограничивающий себя физикой и началами этики, лишь гостит у мудрости (*De sacrif.* 44). Для полного и глубочайшего понимания необходимо специальное *посвящение в тайны аллегории* (*De fuga* 32, 179).

Речь идет о комплексном обобщении всех аллегорических смыслов, которое превышает частные физические и этические толкования. «Возведи свой мысленный взор от частных сооружений к величайшему дому или граду, этому космосу. Ведь ты найдешь, что его Причина — Бог, из-за Которого он возник, материя — четыре элемента, из которых он был смешан, инструмент — слово (λόγος) Бога, посредством которого он был сооружен, а причина сооружения — благость Строителя» (*De Cherub.* 127). Познание Бога, по Филону, хотя ограниченное, возможно. В нем есть низший и высший уровни. Низшее познание извлекается из творений Божьих и находится на «физическом» уровне. Желая ограничить его, Филон полемизирует с «физиками». Высшее познание — это Боговидение, отчасти бывшее доступным Моисею (*Leg. alleg.* III. 79). В Библии оно скрывается под покровом аллегории. Никипровецкий ввел для этого понятие «*прозрачного эзотеризма*»[352], имея в виду концепцию, которая утверждает недоступность высшего уровня познания

[351] *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 31.

[352] *Nikiprowetzky V.* Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie // ALGHJ. Leiden, 1977. № 11. P. 22.

для простых людей, и вместе с тем призывает каждого к такому познанию. Этот вид эзотеризма, отличный от непроницаемого эзотеризма гностиков, будет характерен также для Климента и Оригена.

Учение о богопознании придает особый характер системе Филона. С одной стороны, философские элементы в нем были самыми обычными для того времени, почерпнутыми как из письменной, так и устной традиции[353]. С другой стороны, очевидно, что этими элементами она не исчерпывалась. Ведь Бог, созерцать Которого призывает Филон, отличается от «Ума» Платона Своей абсолютностью, а от «Единого» — Своим достоинством творческой Личности. Весь идеальный мир находится ниже Его, в полной зависимости от Него, и не имеет самостоятельного онтологического статуса. «Видеть» такого Бога можно только в пророческом экстазе (ср.: *De somn.* II. 232–233), но, в отличие от языческого исступления, в котором личность человека теряется, здесь она только проясняется, что явствует из акцента на *историчности*, постоянно делающегося Филоном. При аллегорическом толковании книга Бытия оказывается историей человека, а именно — его пути в богопознании. Повествования о жизни патриархов, лежащие в основе еврейской истории, говорят о возвращении души к Богу[354]. Израиль — это «ум, созерцающий Бога» (νοῦς θεωρητικὸς θεοῦ) (*De somn.* II. 173).

Филон не был так неосмотрителен, чтобы смешивать имманентное с трансцендентным. Мы не можем, говорил он, выйти за пределы самих себя, но получаем представление о Нерожденном из того, что происходит с нами (*De conf.* 21). В этом состоит сущность аллегории: она в корне своем исторична, хотя, по-видимому, и мало связана с конкретным нарративом библейского текста. Залогом познания, в конечном итоге, является сообразность человека Богу. «Всякий человек по своему разуму сродственен Божественному Логосу, став отпечатком, или частицей, или отсветом блаженной природы» (*De opif.* 146). Это, сугубо платоническое по своей философской форме, положение зазвучит по-особенному, если вспомнить, Чей Логос имеется в виду: не отвлеченного мирового начала, а личного сверхмирного Существа. Здесь Филон подходит вплотную к идее апофатического богопознания. «Никому из смертных не позволено запятнать нетленную природу, да даже и ясно понять, какова она» (*De post. Caini.* 134). В конечном смыс-

---

[353] *Goodenough E. R.* Introduction to Philo Judaeus. 2 nd ed. Oxford, 1962. P. 95.

[354] В этих аллегорических библейских характерах, по мнению Ж. Казо, следует искать *сердцевину* филоновской мысли. См.: *Runia D.* Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Aldershot, 1990. P. 214.

ле эта природа есть вечная девственность, которая совершенно проста и не поддается разлагающему, рассудочному познанию.

Однако слова Филона «никому из смертных» можно понять и в положительном смысле — он обещает бессмертие познавшему, «гностику», который расшифровал порядок бытия и пришел к пониманию трансцендентного Божественного ума, вечно порождающего идеи. В этой схеме нет места ни христианскому триединому Богу, постигаемому только верой, ни Боговоплощению, которое превосходит возможности человеческой природы.

Правила аллегорической интерпретации

Филон нередко упоминает некие *законы аллегории*, νόμοι τῆς ἀλληγορίας (*De Abrah.* 68; *Quaest. in Gen.* IV. 178), или *каноны аллегории*, κανόνες τῆς ἀλληγορίας (*De somn.* I. 73; *De spec. leg.* I. 287), которых он придерживается. Но единого систематического свода этих правил нельзя найти ни в одном из его трактатов. Свою собственную максиму Филон выражает афористически: «**Ничего от себя, малое вместо многого**» (*De opif.* 5).

Насколько в действительности он соответствовал этой максиме? Так как Филон верил в то, что получает особое вдохновение для исполнения своего труда, он действительно мог считать, что ничего не привносит от себя, и вместо обширного текста Библии дает в сжатом виде основные пути ее толкования. В действительности, однако, мы замечаем одну существенную особенность в аллегорезе Филона: он имеет определенный набор философских идей, которые принимает за безусловно правильные и кладет в основу своей интерпретации. С этой точки зрения можно согласиться с Брейе, что сущность аллегорического метода «состоит в том, чтобы определять идею через образ... Аллегории могут служить пробуждению идеи, которая без них стала, быть может, трудно понимаемой»[355]. Филон, по его собственному представлению, находил такие идеи в Священном Писании и раскрывал их для понимания. Французский автор обращает внимание на то, что аллегорическая интерпретация движется не от смысла к образу, а наоборот, от образа к смыслу, что делает ее незащищенной от произвола[356].

Из вышесказанного можно вывести неверное и крайнее заключение, что у Филона была заранее созданная, единая эклектическая система, которую он «прочитывал» в книгах Моисеева Закона. Это не так. Филон раскрывал, развивал и синтезировал избранные фило-

[355] *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. P. 35.
[356] Ibid.

софские, религиозные и мистические идеи Запада и Востока в тесной зависимости от логики библейского повествования. В силу этого он создал не синтез философии с богословием, а только *синтез идей*, выборочно взятых из разных областей александрийской культуры.

Этим синтезом, который во многом произволен и отражает личный характер Филона[357] и всю совокупность оказанных на него влияний, определяется состав аллегорических норм. Аллегорическая интерпретация отправляется от понятного смысла текста и стремится прояснить непонятный. Филон выделяет следующие приметы, которые позволяют непосредственно перейти к поиску иносказания:

1) *удвоение выражения (например: «горе, горе тебе...» и т. п.);*
2) *наличие нецелесообразных, по контексту, выражений или пояснений;*
3) *повторение информации, уже ранее сообщавшейся читателю;*
4) *выражение одного и того же предмета при помощи синонимов;*
5) *игра слов и оксюморон;*
6) *изменения в составе одного и того же слова;*
7) *необычные, непривычные по форме выражения об известных предметах;*
8) *числа существительных и времена глаголов, невероятные или незначительные в данном контексте;*
9) *роды существительных, неочевидные или неожиданные в данном контексте;*
10) *наличие или отсутствие артикля;*
11) *литературно неоправданное, или просто обращающее на себя внимание положение отдельного стиха в тексте;*
12) *необычное (по смыслу) чередование стихов;*
13) *пропуски, лакуны в тексте;*
14) *непривычные сравнения и сопоставления известных предметов.*

Многие из этих правил — в явном виде 1, 2 и 4 — присутствовали в раввинистической экзегезе[358]. Из этого можно заключить, что последняя была источником для Филона наряду с греческой философией; однако его толкования принципиально отличались от толкований таргумов и мидраша. Следует заметить и то, что проблемы, привлекавшие внимание Филона, остаются актуальными для герменевтики до сего

[357] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 48.

[358] *Siegfried C.* Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970. S. 168–197.

дня. Но его подход к их решению определяется тем, что он принципиально не допускает никакой случайности, никакой человеческой слабости в генезисе Священного Писания. Интерпретация, которую предлагает Филон (впрочем, как и раввины), следует за текстом шаг за шагом и пристально всматривается в каждую его букву.

Изначальный самоочевидный смысл библейских выражений — только «зарубки», указывающие направление в область таинственного (*De conf.* 143). Отталкиваясь от этих начал, Филон ищет «связующие признаки между ключевым словом в тексте и переносным смыслом»[359]. Эти признаки чаще всего усматриваются в *метафоре* — простейшем элементе аллегорической конструкции. Современные исследователи справедливо указывают на то, что «удовлетворительная теория аллегории требует удовлетворительной теории метафоры»[360]. Однако у Филона такой теории фактически не было; точнее, она была совершенно несамостоятельной. Метафора представляет собой для Филона нечто вроде сокровищницы мировой мудрости и философии. Показывая отличное знание античной литературы, он смешивает библейский символизм, преподанный в притчах Ветхого Завета (и отличающийся, как правило, моральной проблематикой), с мифологическим символизмом греческих поэтов и философов. Отсюда нетрудно сделать следующий шаг: если аллегория есть «продолженная метафора», или метафора «вытянутая в рассказ»[361] и превращенная в символику[362], то все библейское повествование становится развитием и переплетением таких метафор, исполненных философского смысла.

Филон, как экспериментатор, наблюдает это броуновское движение слов и значений. Он не знает заранее всего того, что скажет ему Библия: он лишь закладывает в нее истины, высказанные и аргументированные человеческим умом, истины «*Тимея*» и комментариев Посидония, все отобранные им достижения александрийской традиции, все поразившие его символы восточной притчевой культуры, — и фиксирует результаты, получающиеся на выходе.

Каждая библейская история конвертируется в своеобразную философскую доктрину. Так, начало книги Бытия есть чистая антропология.

---

[359] *Reventlow H., Graf.* Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990. S. 48.

[360] Allegory // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990. P. 14.

[361] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 7.

[362] *Stein E.* Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria. Giessen, 1929. S. 1.

Ева — чувственность, сотворенная в помощь уму-Адаму (*Leg. alleg.* II; *De Cherub.* 60), который без нее был слеп к восприятию космоса (*De Cherub.* 117). Но через чувственность Адама искушает змей — т. е. наслаждение, которое по природе своей влачится по земле и неспособно поднять глаза к небу (*De opif.* 156 ff; ср.: *Tim.* 91 e). «Одежды кожаные», созданные Богом для падших людей, трактуются как телесная оболочка человеческой личности (*Quaest. in Gen.* I. 53).

Вся история грехопадения оказывается не космической и личной трагедией отпадения человека от Бога, а только лишь аллегорией каждого частного греха, корень которого есть наслаждение, погружающее ум во мрак невежества и «мнения». Отсюда в уме рождается ложный вид знания — Каин, который стремится убить поздние плоды лучшей стороны человеческой натуры, под образом Авеля. Не желая отрываться от земли, Каин ухитряется возвести на ней целые города лжеименного гнозиса. «Каиновы здания — это убеждающие доказательства, с помощью которых он, словно с городских стен, отражает нападения врагов, сочиняя, вопреки истине, правдоподобные вымыслы; Каиновы жители — это мнимые мудрецы... Создателями такого города в своей собственной несчастной душе оказываются все нечестивые люди» (*De post Caini.* 52–53). Это ложное познание падко до стяжательства, и недаром имя Каина значит «владение». Отсюда недалеко до воздвигнутой каинитами Вавилонской башни и «смешения языков», которое Филон трактует как поражение софистики (*Ibid.* 53) и «стремление [Бога] расстроить ряды порока» (*De conf.* 193).

Как видно, в Священном тексте внимание Филона привлекает все то, что привлекает и наше внимание при серьезном чтении любого литературного произведения, особенно философского, и даже при серьезном устном разговоре. То, что Филон не допускает ничего случайного, лишнего и незначительного, вполне согласуется с его теорией Божественного Откровения. Однако при этом он, во-первых, не учитывает специфики еврейского языка, особенно поэтического, а во-вторых, часто пренебрегает буквальным смыслом, с помощью которого можно было бы разъяснить затруднения, побуждающие Филона к использованию аллегорезы. В результате он приходит к допустимости рассматривать смысл слов и вне контекста[363], извлечения аллегорического смысла из отдельных частиц речи и из составных частей слова, благодаря чему каждое слово может иметь несколько разных значений[364].

[363] *Stein E.* Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria. Giessen, 1929. S. 1.

[364] Ibid. S. 174–175.

Символические толкования

Толкование аллегорий невозможно без определенного набора символов. У Филона эти символы появляются из текста как deus ex machina, что говорит о его философской предвзятости по отношению к Библии. В то же время он стремится в общем следовать порядку Священного Писания.

Например, первые главы книги Бытия действительно повествуют о происхождении человека в его наличном состоянии. Но для Филона важно конвертировать эту историю в философскую доктрину. Филон предпочитает этические толкования, почти не употребляя физических, а все в целом направляя к высшим, таинственным. Путешествие Авраама — символ приближения к совершенству через научение, διδαχτιχῇ χρησάμενος ἀρετῇ πρὸς τελείωσιν (*De praem. ac poen.* 914; *De somn.* I. 590). Вера Авраама, вменившаяся ему в праведность (Быт. 15:6), означает неверие чувственному, а только Божественному. Жена Авраама, Сарра, символизирует добродетель, которая достигается лишь в конце жизни, тогда как служанка Агарь — энциклические науки, пройти через изучение которых на пути к добродетели человеку необходимо. Примеры филоновской символики можно перечислять до бесконечности. Помимо предметов, лиц, событий, она необходимо включает в себя символику чисел. Например, как правило, толкуются образно: *1* — монада, Бог; *2* — разделение; *3* — тело, или, в других случаях, Божественное бытие и его две основные силы; *4* — возможность совершенства; *5* — чувственность, пять чувств; *6* — мужское (3) помноженное на женское (2), или же 3 + 3, что в общем означает движение органического бытия; *7* — число, богатое чудесными качествами, и т. п. Числовая символика считается самым произвольным элементом в экзегезе Филона[365]. Однако это относится к единичной символике вообще. У Зигфрида перечисляются как отдельные объекты интерпретации различные звери, птицы, гады, растения, камни, небесные тела, источники, колодцы, реки, поля, селения, вещества (элементы), вещи, цвета, состояния материи, действия (например, жертвоприношение), члены тела. Все они получают различное значение в разных контекстах, неизменно поддерживая наличие в Библии важных для Филона идей.

Едва ли можно упрекнуть Филона в чрезвычайном злоупотреблении аллегорией на фоне языческой философии, если вспомнить платоновский «*Кратил*», в котором сам Аид предстает как философ, который удерживает бесплотных стремлением к добродетели (*Crat.* 403 e – 404 a). Но в интерпретации Библии Филон был первым, кто

[365] *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 536.

ради нахождения философских идей так вольно реинтерпретировал все ее содержание. Современные ученые сопоставляют символическую аллегорезу Филона с идеей «демифологизации» Библии, выдвинутой в XX в. протестантским теологом Р. Бультманом[366]. Но на практике такая процедура означает не что иное, как настаивание на *мифичности* собственного смысла Священного Писания[367].

Влияние аллегорического метода Филона на христианскую экзегезу

В своем подходе к Библии Филон показывает тенденции, которые не были приняты современным ему иудаизмом. Но именно они стали преобладающими в мистических интерпретациях послехрамовой иудейской традиции в средневековой Европе. Филон убежден, что текст говорит нечто помимо (или даже вместо) того, что сообщает при обычном толковании. Наряду с этим, как и наиболее ревностные буквалисты, он верит в абсолютную значимость каждой буквы Священного Писания. Эта двойственная позиция открывает перспективу бесконечного углубления в интерпретации, все более далекие от собственного смысла текста, однако имеющие основание в аллегорической, буквенной и числовой символике. Так возникает параллельный библейский мир, в котором то, что прямо утверждается в Библии, может отрицаться. Примером такого произвольного обращения с текстом служит толкование образов Агари и Измаила, которые «сгинут в вечных скитаниях» (*De Cherub.* 9), тогда как в книге Бытия говорится другое (см.: Быт. 21:17–21), и особенно Иосифа Прекрасного. Прообраз Христа в новозаветной типологии он в интерпретации Филона, «проводник учения лабиринтоподобного и губительного» (*Quod det. pot.* 6); его пестрая одежда служит символом хаоса в уме человека, не имеющего твердой философской почвы. То, что Филон жертвует таким признанным национальным героем, как Иосиф, говорит о несомненном наличии некоей системы в его экзегезе. Но эта система, по всей видимости, подчинялась комплексу философских представлений.

Пытаясь достичь синтеза избранных философских идей с положениями веры отцов, Филон выстроил обширное здание экзегезы, которое, несмотря на наличие определенных законов и правил, оставалось внутренне противоречивым, поскольку в нем «различные

---

[366] *Williamson R.* Philo // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990. P. 542.

[367] Ср.: *Pépin J.* La tradition d'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques. Paris, 1987. P. 18.

толкования одного и того же предложения могли быть признаны равноценными»[368]. По мнению Даусона, который анализирует эту проблему с точки зрения «культурной ревизии», подход Филона должен быть назван скорее не синтезом, а «узурпацией» греческой философии в пользу еврейской апологетики[369]. Более обоснованным представляется вердикт Глубоковского — «насильственная эллинизация Библии»[370], к чему следует прибавить упоминание о синкретическом, а не сугубо эллинском, происхождении главных идей Филона.

Филона принято считать одним из виднейших мыслителей, которые внесли вклад в «*praeparatio Evangelica*» и влияние которых простирается на много веков вперед. Уже автор *Послания к Евреям*, по мнению некоторых исследователей, мог «сидеть у ног» Филона[371], хотя нам такая версия представляется очень надуманной. Но главным центром распространения идей александрийского мыслителя стала христианская школа в Александрии, где во времена Тита Флавия Климента произошел настоящий «филоновский поворот» христианской философии[372], в результате которого Филон сделался, фактически, родоначальником александрийской экзегезы[373]. Играя роль «литературного образца» в трудах Оригена, Филон стал уважаемым источником и для зависимых от него экзегетов[374]. В V в. один из еврейских писателей применил к св. Амвросию Медиоланскому, который весьма широко использовал аллегорическую интерпретацию, эпитет «Philo Christianus». Это послужило к укреплению в христианском сознании легенды о «Филоне-христианине», якобы не только тяготевшем к учению Христа, но и беседовавшем с апостолом Петром в Риме, и принявшем христианство[375].

---

[368] *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 124.

[369] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 113.

[370] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. С. 25.

[371] *Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 75–78.

[372] *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York, 2002. P. 202.

[373] *Hoek A. van den.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 59–87.

[374] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 2000. С. 133.

[375] Особенно сильное впечатление на христиан IV в. производил рассказ Филона о терапевтах, живших у озера Мареотис. Интересна гипотеза, высказанная архиепископом Лоллием (Юрьевским): по его предположению, автор трактата «*De vita contemplativa*» — христианин, имевший целью призвать своих современников к монашеской жизни. Он жил во II или начале III вв. н. э. и носил имя Филон, довольно распространенное

Насколько обоснованными являются такие воззрения на зависимость раннехристианской мысли от Филона? Особенно остро этот вопрос стоит в отношении первоначал христианства. Применение аллегории апостолом Павлом несомненно; более того, в самих Евангелиях аллегоризм имеет прочные основания, так как многие события Ветхого Завета интерпретируются в них иносказательно, применительно ко Христу[376]. Однако вся новозаветная аллегореза (или типология) не основывается на внешних по отношению к Библии источниках, как у Филона. Также и противопоставление Агари и Сарры в Послании апостола Павла к Галатам есть не что иное, как олицетворение двух библейских понятий: «обетования» (которое ассоциируется со свободой) и «закона» (который ассоциируется с рабством). То же, что в Послании к Евреям Христос называется «ἀπαύγασμα τῆς δόξης» и «χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως» (Евр. 1:3), не является достаточным основанием, чтобы признать прямое влияние Филона. Несмотря на хорошее эллинистическое образование апостола Павла, мы нигде не видим у него сочленения религиозных и философских идей на равных началах. «Понимание Библии у св. Павла везде мотивируется фактическими соображениями, на них опирается и ими исчерпывается. Если применить эту мерку к сочинениям Филона, то мы увидим совершенно обратное до непримиримого контраста... Египетский комментатор-иудей одушевлялся фантастической идеей, что священные книги евреев проповедуют все возвышенные истины эллинизма, поелику последний почерпнул их у Моисея»[377]. Библейская история у Филона становится практически излишней на фоне общечеловеческих законов, одушевлявших жизнь патриархов (*De Abrah.* 1); она является «фантастическим олицетворением интеллектуальных миражей и исчерпывается параболами религиозно-мифических теорем»[378].

в христианской среде. Воспользовавшись своей соименностью с Филоном Иудеем, он описал фантастическую общину без явных признаков религиозной принадлежности для того, чтобы примером древних вдохновить новых подвижников (*Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет. СПб., 2001. С. 178 и далее). Данная гипотеза еще нуждается в разработке и проверке; но она подтверждает, что многие христиане II–IV вв. представляли Филона Иудея созвучным своему этическому учению.

[376] Например, в Евангелии от Матфея — «из Египта воззвал Я Сына Моего»; «глас в Раме слышен...»; предсказание пророка Иеремии о «земле горшечника» и многое другое.

[377] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. С. 147.

[378] Там же. С. 150–151.

Но различие между Филоном и апостолом не сводится и к тому контрасту, который существовал между александрийским экзегетом и ревнителями буквы Закона. «Филон идеализирует, Павел одухотворяет Моисея. Первый не оставляет ему ничего, кроме философии и мифа: второй извлекает из него Евангелие»[379]. Именно Евангелие было тем, что разделяло христианство и филонизм даже после принятия многих идей Филона христианскими философами и богословами. Само слово «εὐαγγέλιον» переводится как «благая весть», т. е. благовестие о том, что «приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2; 4:7 и др.). Идея Царства подразумевала полный мир между Богом и человеком, устранение всякого изъяна во Вселенной, в космосе. Но причина, по которой «Царствие Божие» не может прийти «приметным образом» (*Лк.* 17:20), заключается в греховности человека, его бытии в отрыве от Бога с самого рождения. Все неразумные страсти души, все ее вожделения объясняются в Библии не объективно данными качествами материального состава человека (ср.: *Tim.* 43–44; Philo *De opif.* 151–152), а исключительно состоянием души, которое и влечет за собой смертность со всеми вытекающими отсюда последствиями. «Ибо извнутрь, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство» (Мк. 7:21–22). В теологии это состояние души, передающееся по наследству всем потомкам Адама, называется «первородным грехом».

Если только исключить историческую действительность отпадения от Бога первой человеческой четы, понятие «первородный грех» лишается своего основания. Это сделал Филон, устранив трагический накал библейских событий, замкнув их в циклическом кругу, столь привычном для всей языческой философии и мифологии. Судьба человека, в концепции Филона, находится в его собственных руках. Ему не требуется особая спасающая сила Бога, не требуется иная благодать, кроме интеллектуального озарения. В этой жизни научившись управлять своими страстями — укротив их, как диких зверей, — человек в следующей жизни уже не обременяется телом, и душа сможет видеть Бога чистым умом, получив «новое рождение» (*De Cherub.* 114).

Иная цена Боговидения в христианстве, которое требует умерщвления плоти и обнищания духа именно потому, что эта плоть и этот дух должны стать чистыми проводниками Божественной любви на земле. По учению апостолов Павла и Иоанна Богослова, человек должен

---

[379] *Petersen C.* Alexandria // A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Doctrinal and Practical Theology / Ed. by Ph. Shaff. New York, 1891. Vol. 1. P. 58.

умереть со Христом и воскреснуть с Ним уже в этой жизни, чтобы при всеобщем воскресении не оказаться «нагим» (2 Кор. 5:3). Поэтому, в отличие от Филона, у которого «библейские фигуры приравниваются к тропическим описаниям психических градаций души (τρόποι ψυχῆς), в ее отношении к познанию и усвоению добродетели, разрешаясь в беспредметные тени»[380], в христианской экзегезе все они фиксируются в образе Богочеловека, Христа. Филон отрицает саму идею богочеловечества, так как допускает идею безначальной материальной субстанции. Обожение доступно не человеку, а чистому духу; следовательно, оно недоступно в этой жизни. Между тем, вся сила христианства заключалась в утверждении, что обожение доступно в этой жизни, а не в какой другой. Итак, «по своим библейским отношениям филоновская система отнимает историческую почву для возникновения христианства и отрицает у него все права на обособленное бытие»[381].

В то же время нельзя не признать, что Александрия, в которой фактически родилась христианская философия и были предприняты первые попытки систематизации христианского богословия, находилась под глубоким влиянием Филона. «Филон и христианская школа, — пишет современная голландская исследовательница, — тесно связаны и, в известном смысле, неразделимы. Корпус Филона обязан своим сохранением христианской традиции Александрии и ее распространением через Оригена на Кесарию. Связь с Филоном с той поры определялась не живой иудейской традицией, а литературным наследием. Никто никогда не знал каких-либо работ Филона, не связанных с христианской александрийской традицией, и опять — никто не слышал о христианской александрийской традиции, не связанной с Филоном»[382]. Можно попытаться объяснить это наличием некоей общей традиции. По образному выражению Зигфрида, Филон был настоящим «резервуаром» александрийской аллегорезы, в котором скопились интерпретации многих поколений мудрецов и из которого они были отведены «в реки и тысячеветвенные каналы» экзегетической науки. Современные исследователи ставят ударение на том факте, что «Филон был не просто

---

[380] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. С. 150–151.

[381] Там же. С. 415.

[382] *Hoek A. van den.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 86–87.

экзегетом, а экзегетом внутри традиции»[383]. Речь идет о традиции, общей для Палестины и Александрии, глубоко духовного и нравственного понимания всей Библии. Для примера: интерпретацию путешествия Авраама как путешествия души, упомянутую нами выше, вслед за Филоном повторяют св. Амвросий (*De Abrah.* 1, 2, 4), бл. Иероним (*Epistt.* 71, 108, 125) и св. Григорий Нисский (*Contra Eun.* XII).

Но есть и особенности, характерные исключительно для трех великих александрийских экзегетов. Подобно Филону, Климент и Ориген стремились отыскать в Библии некоторые идеи, воспринятые ими из греческой философии, даже если эти идеи отсутствовали в Предании Церкви. Податливость библейского материала к аллегорическому толкованию расположила их к тому, чтобы наконец аллегоризировать весь текст, оставляя непосредственному смыслу только второстепенную и вспомогательную роль.

Иначе обстояло дело с восприятием филонизма у отцов Церкви. Они были прежде всего верны апостольской традиции буквального понимания важнейших моментов библейского повествования — сотворения мира, грехопадения Адама, жизни патриархов и т. п. Считая материю творением Бога, наличную жизнь они признавали единственной, а вечную — ее результатом и продолжением. Переходя от Ветхого Завета к Новому, они учили, что уже в наличной жизни христианин должен относиться к своему телу как к храму Божию, в котором обитает Святой Дух. Соответственно, жизнь во плоти может быть не только «плотской», но и «духовной», в зависимости от того, сподобился ли человек благодати. Такое христианское совершенство — достигающее полноты Богообщения — казалось противникам христианства недостижимым, в отличие от интеллектуального совершенства философов. Апостолы были обвинены апологетами язычества (такими, как Цельс) в грубом овеществлении духовной жизни. Причиной такого непонимания было то, что христианское учение о духовной жизни действительно было иным, нежели учение философов о жизни созерцательной. Библия определяла вместилищем Духа все человеческое существо, философия законно полагала вместилище мысли в уме, так же как эмоции — в чувстве. Другими словами, Библия учила о Духе, ниспосланном свыше, из того же Источника, из которого творческая сила воздействовала на небытие, чтобы сотворить и ум, и чувство человека. Философия знала только непрерывное пространство реаль-

[383] *Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Washington, 1983. P. 5.

ности, до высших пределов которой достигает мысль, оставляя долу все остальное, что есть в человеке.

Однако христианский идеал привлекал к Церкви сердца людей, в том числе мыслящих и философски образованных, никогда не оставаясь уделом суеверия мистически настроенных культурных низов. Все библейские смыслы, буквальные и метафорические, возводились отцами Церкви к таинству Богочеловека, и потому как буква, так и аллегория не имели самодовлеющего достоинства. Постепенно, с притоком образованных христиан, к тому же таинству стали возводиться и многие истины философии — об идеальном мире, о душе, о гармонии космоса и его собственной символико-симпатической структуре. Здесь они получали новое содержание, переосмыслялись в связи с основными положениями церковной веры. Философия оказалась той формой греческого литературного языка, на которой Православие могло быть с точностью отделено от ереси. Эта миссия философии, разумеется, не позволяет еще говорить о философском происхождении христианской догматики. Часто, защищая непостижимые догматы веры, православные занимали философски наиболее уязвимую позицию, выдерживали уничтожающую критику своих ученых оппонентов и оставались победителями в силу своей верности аутентичному смыслу Священного Писания.

Неудивительно, что все философские истины, совместимые с учением о Христе и Его Царствии, уже во II–III вв. стали отыскиваться в Библии. Напротив, чуждые этому учению концепции, которые с очевидностью содержались в ней еще для Филона, исчезали в экзегетических комментариях отцов Церкви. Черпая аргументацию из «резервуаров» александрийской мысли, они тщательно отсеивали все чуждое духу традиции, единству Ветхого и Нового Завета. Формирование святоотеческой символической экзегезы можно описать при помощи евангельской притчи: «подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода, который, когда наполнился, вытащили на берег и севши хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон» (Мф. 13:47–48).

Глава третья

Климент Александрийский: первый опыт построения христианской философии

§1. Истоки миропонимания Климента Александрийского: трансформация философских идей в христианские

Возглавив христианскую Александрийскую школу после Пантена, о деятельности которого мы можем сказать мало определенного, Тит Флавий Климент (около 150 – около 215 гг.) не только продолжил традицию церковного образования, но и применил к ней основные результаты александринизма, научные и философские. В этом состоит его историческое значение, в соответствии с которым Климент определяется как первый церковный ученый[1)], произведения которого «не имеют параллели среди древнехристианской литературы», так как «он первый вполне сознательно поставил перед собой задачу раскрыть и обосновать христианское учение с помощью науки»[2)].

Масштабность проделанной Климентом работы, может быть, даже подчеркивается недостатком системы в ее исполнении. Другими словами, не систематизация была сильной стороной литературной деятельности александрийского дидаскала. В то же время, подобно Филону, он не был и гениальным творцом идей. Климент представляет

[1)] *Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg in Breisgau, 1906. S. 56.

[2)] *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 425–426.

собой призму, сквозь которую можно рассмотреть в единстве богатый мир александрийской мысли II в., и является примером настоящего энциклопедизма своего времени[3].

Время Климента было временем ассимиляции греческо-римской культуры в процессе становления новой христианской культуры. Философский эклектизм был воспринят сначала иудеями, а затем и христианами гностической ориентации в качестве материала для построения религиозно-философского синкретизма, в результате чего возник особый интеллектуальный климат, в котором «этика Платона, соединенная с этикой Хрисиппа, казалась ступенью, ведущей ко Христу»[4]. Воодушевленный перспективами, которые открывало для человека мистическое познание, Климент утверждал, что времена, когда философия была уделом узкого круга интеллектуалов, прошли, и что «посредством Логоса весь мир стал отныне Афинами и Грецией» (*Protr.* XI. 112, 1).

Крупнейшим обобщающим трудом, посвященным жизни и учению Климента, является работа Р. Б. Толлинтона «Климент Александрийский. Исследование в области христианского либерализма»[5]. Название отражает не только либерально-протестантский настрой автора, но и его концепцию творчества Климента как «либерального» мыслителя. В терминологии Толлинтона либерализм отнюдь не означает плюрализма и толерантности. Напротив, этика Климента — основная часть его доктрины — является жестким кодексом поведения, основанным на религиозном и философском миропонимании. Но при этом либеральна сама трактовка христианства, как системы, способной к восприятию мудрости язычников и ее трансформации.

Монументальному исследованию Толлинтона предшествовали труды знаменитых французских ученых — Ш. Фреппеля[6] и Э. де Фэя[7]. Первый отражал традиционную для XIX в. католическую точку зрения, по которой Климент был самобытным христианским мыслителем, хо-

---

[3] «В истории развития древнецерковной литературы Климент составляет эпоху. Он первый из александрийцев поставил для себя совершенно определенную цель научно обосновать христианское учение, дать ему философскую формулировку и в таком виде внедрить в сознание современного общества... Для достижения ее он имел в виду в своих сочинениях составить почти целую энциклопедию» (*Леонардов Д.* Теория боговдохновенности Библии в Александрийской школе // Вера и разум. Харьков, 1906. № 1. С. 22).

[4] *Bardy G.* Clément d'Alexandrie. Paris, 1926. P. 34.

[5] *Tollinton R. B.* Alexandrine Teaching on the Universe. Four lectures. London, 1932.

[6] *Freppel Ch.* Clément d'Alexandrie. 3-ème ed. Paris, 1873.

[7] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906.

тя его мировоззрение содержит в себе значительные эллинистические элементы. С работой де Фэя связано усиление другой тенденции — рассматривать александрийское христианство как эллинство, воспринявшее лишь элементы первоначальной апостольской веры. Эта тенденция имела представителей, в основном, среди протестантских ученых[8]. В XX в. обе точки зрения были скорректированы, выражением чего служит работа Г. Барди «Климент Александрийский» (Париж, 1926).

Место Климента в развитии раннехристианской литературы

Мы уже убедились в том, что литературная деятельность Александрийской школы не ограничивалась апологетическими задачами. В лице своих главных представителей она стала вырабатывать собственное философско-богословское учение. На примере Филона Иудея видно, что это учение строилось на качественно новой для европейской мысли основе — экзегетической. В то же время оно вобрало в себя многие принципы герменевтики, выработанные школьной философией и филологией за многие века осмысления достижений классического периода. Александринизм формировался как неоднородное и противоречивое явление; поэтому неудивительно, что Климента Александрийского признают одним из наиболее сложных авторов во всей христианской литературе[9].

Климент родился, скорее всего, в Аттике между 150 и 160 гг.[10] Вероятно, его родным городом были Афины, где он получил начальное образование[11]. Уже в юности Климент увлекся философией. Доподлинно неизвестно, к какой философской школе он первоначально примкнул, но большинство ученых склонны видеть в молодом Клименте, как и в его учителе Пантене, стоика[12]. Не исключается его посвящение в Элевсинские мистерии; во всяком случае, он еще

[8] См.: *Dähne A. F.* De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Lipsiae, 1831; *Merck.* Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie dargestellt. Leipzig, 1879. Одним из первых по поводу *платонизма* Александрийской христианской школы выступил социнианин (по другим данным, кальвинист) *Souverain* в книге под названием «*Дьявольский платонизм*» — Le Platonisme dévoilé ou Essai touchant le Verbe Platonicien. Cologne, chez Pierre Marteau, 1700. Это сочинение вызвало острую полемику в связи с тринитарными спорами в Европе начала XVIII в.

[9] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 5.

[10] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 27.

[11] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 3–4.

[12] См.: *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 22.

до принятия христианства обращался в эзотерических кругах, и впоследствии, подобно Филону, использовал мистерийную терминологию для аллегорических построений [13].

Климент писал о себе, что уже в зрелом возрасте он обратился ко Христу, оставив идолопоклонство (*Paed.* II. 8). Перед тем, как принять это решение, определившее всю его дальнейшую судьбу, Климент прошел длительный путь изучения философских и религиозных систем своего времени. По словам Евсевия Кесарийского, он исследовал все известные в его время течения мысли (Euseb. *Praep. Evang.* II. 2). «Этот свободный дух исследования, который привел его в христианство, — пишет А. Неандер, — повлек его в дальнейшем искать общества выдающихся христианских учителей разных направлений мысли в разных странах» [14]. Таким образом, Климент уже был христианином, когда с горячностью продолжал философские изыскания.

В своем главном произведении «*Строматы*» (Στρώματεις, *Miscellania*) Климент рассказывал о христианских учителях, под руководством которых он постигал уроки премудрости. «Из них один блистал в Греции, а именно в Ионии, другой цвел в Великой Греции. Один из них происходил из Келесирии, другой — из Египта. А еще двое блистали на Востоке; один происходил из Ассирии, с другим же познакомился я в Палестине, и по рождению он был еврей. Встретил я его позже остальных, но по своим силам он первенствовал. На нем-то я успокоился и остановился, поселившись в Египте и выследив, что он скрывается именно здесь. Он был воистину подобен сицилийской пчеле. Собирая мед с пророческого и апостольского луга, запечатлевал он в душах слушателей некую мудрость — чистую и святую» (*Strom.* I. 11. 2). Этим последним учителем был Пантен [15]. Вместе с ним Климент возглавил училище в Александрии.

Климент, в отличие от своего преемника Оригена, не был образцовым руководителем философско-богословской школы как регулярного учреждения. По мнению Толлинтона, «он не имел ни способности, ни стремления к организации» [16]. В то же время, подавляющее боль-

---

[13] *Riedweg Ch.* Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin, 1987. S. 133.

[14] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 691.

[15] Согласно Евсевию Кесарийскому (*H. E.* V. 11, 4), Пантен отличается от еврея, встреченного Климентом в Палестине, и представляет седьмого из перечисленных учителей.

[16] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 26.

шинство авторитетных исследователей (Толлинтон, Гарнак, Барденхевер, Сэндис, де Фэй, Барди) наделяют Климента отменным образованием. Его своеобразный стиль составления текста из цитат и эксцерптов, зачастую не наделенных никакими ссылками, за который он получил от Дильса прозвание «*fur callidissimus*» (*искуснейший вор*)[17], не был так уж оригинален для его времени[18]. Климент и сам не скрывал, что в своей работе пользовался греческими цитатниками (ἀποφθέγματα, *Strom.* V. 22). Антологии и компиляции в первые века нашей эры, как и впоследствии в Средневековье, были эквивалентом общедоступных энциклопедий, и по умению пользоваться ими можно было судить об эрудиции автора[19]. Им было усвоено общее название «Florilegia» (букв. «соцветия»).

Пользование этой культурой может вменяться и в большое достоинство Клименту, который «бесчисленные цитаты из Писания и светской литературы составляет в импозантную и пышную картину, подобно художнику, собирающему мозаику»[20]. Об уровне образования Климента можно судить уже по тому, что список имен всех цитированных им авторов занимал в издании Фабриция 14 страниц. Как совершенно верно заметил Мондезер, эта глубокая эрудиция не позволяет установить определенно, чем Климент обязан другим авторам и в чем состоит его подлинное своеобразие[21]. «Платоник и библеист, он оригинальный свидетель этой необыкновенной встречи гения грече-

[17] *Diels H.* Doxographi Graeci. Berlin, 1879; Rpt. 1929. S. 19.

[18] «Если на его полках были справочные труды, пользуясь которыми он не всегда отчетливо признает свои заимствования, когда берет материал, или даже выдержки, у Филона и из других источников, то нужно помнить, что он должен быть судим исходя из литературных стандартов его времени» (*Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 163).

[19] «Хотя мы знаем о жизни Климента очень мало, — пишет Квастен, — мы находим ясный образ его личности в его писаниях, которые показывают руку мастера, планомерно и впервые приводя христианское учение в столкновение с идеями и достижениями его времени. В этом смысле он должен быть назван пионером христианской науки. Его литературная работа показывает, что он был мужем всесторонне образованным в области философии, поэзии, археологии, мифологии и литературы. Правда, он не всегда восходит к первоисточникам, часто используя антологии и флорилегии. Но его знание ранней христианской литературы, Библии, а равно и послеапостольских и еретических трудов, является полным» (*Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 6).

[20] *Quatember F.* Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus. Wien, 1946. S. 153.

[21] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 163.

ского и гения восточного, человеческих размышлений и Божественного Откровения»[22].

Несмотря на афинское происхождение, Климент был представителем культуры, вскормленной в Александрии эллинистического периода. Со стороны внешней святой патриарх Фотий в своей «*Библиотеке*» (*Bibl.* Cod. 110) точно характеризует один из его текстов: «стиль цветистый, выспренний, пафосный, вполне изящный». Подобно Филону, в целом отвергая риторику, Климент нередко пользуется ее приемами для убеждения слушателей или читателей. Его основные труды — «*Увещание к эллинам*» (Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας), «*Педагог*» (Παιδαγωγός) и «*Строматы*» (Στρώματεις) представляют смешение философского трактата, религиозно-догматического текста и нравственной проповеди. Почти исключительно нравственным вопросам посвящено сочинение «*Какой богач спасется?*» (Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;). Наконец, одним из наиболее концептуальных произведений были «*Ипотипосы*» (Ὑποτυπώσεις), о которых сообщает Евсевий (*Н. Е.* VI. 14) и критический разбор которых дан у св. Фотия (*Bibl.* Cod. 109). Эти, по словам Неандера, «образцы догматического исследования и описания Алекесандрийского гнозиса»[23] практически целиком утрачены. Вероятно, они могли бы пролить свет на многие «эзотерические» моменты в других сочинениях Климента, особенно в его «*Строматах*».

По мнению де Фэя, «Климент Александрийский был первым христианином в господствующей Церкви, понявшим дух времени»[24]. Он стал выводить христианскую интеллектуальную литературу на новый уровень аргументации. От Филона Александрийского его коренным образом отличала научная определенность метода. Климент усвоил саму античную диалектику, а не только ее плоды. По оценке Маттера, это был «в подлинном смысле александриец, образованный, беспристрастный, критичный, убежденный» — Климент имел «привычку к философскому размышлению, которому в Дидаскалионе, посреди религиозных столкновений его времени, он положил начало, излагая ученикам начала философии по Платону. К этому он добавил евангельское учение в качестве увенчания»[25].

---

[22] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 267.

[23] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 692.

[24] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 22.

[25] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 261.

Центральное произведение Климента — «Строматы»

Разбирая систему Климента подробнее, мы убедимся в том, что и само «увенчание» было во многом поставлено им в зависимость от упомянутых «начал», и это говорит о сохранении другой александрийской особенности — синкретического смешения религии и философии без четкого размежевания этих сфер деятельности духа. Круг философских идей, выраженных в текстах Климента, есть лишь малая часть устного, «эзотерического» учения — «гнозиса». Климент указывает на эзотеризм пифагорейцев (*Strom.* V. 59, 1) и отмечает, что перипатетики так же делили знание на вероятное и научное, что отражает, по его мнению, два уровня в научении (*Loc. cit.* 2). Поэтому самое обширное произведение Климента, «*Строматы*», расценивается им лишь как «воспоминания, собранные на старость, средство от забвения, несовершенный образ и эскиз живых и одухотворенных речей мужей блаженных и достопамятных» (*Strom.* I. 11, 1). При этом автор намекает на зерна истины, без видимого порядка рассеянные в тексте (*Ibid.* I. 56, 1). Их должен отыскать усердный читатель, если он принадлежит к «посвященным».

Все это располагает к восприятию текста извне как труднопроходимого «лабиринта»[26]. Любая попытка составить план «*Стромат*» будет произвольной, хотя определенная смена тем обсуждения в них, несомненно, присутствует. Частично этот дискурсивный характер (Толлинтон) может быть объяснен, как пытался показать де Фэй, Климентовой *physionomie intellectuelle*[27]. Однако нельзя не видеть в нем также намеренной деформации текста самим автором. Климент говорил, что в его произведении «умышленный беспорядок» (ἐπίτηδες ἀναμίξ). Приобретение знаний должно сопрягаться с трудом (*Strom.* VI. 2, 1 etc.). Особенно же «исследование сакральных традиций должно быть нелегким для непосвященных» (*Ibid.* VII. 110, 4). «„*Строматы*“, — добавляет Климент, — подобны не регулярному парку, а холмистой и лесистой местности (*Ibid.* VII. 3, 1). К тому же, они не являются компендиумом всех религиозно-философских истин, а всего лишь „искрой“, долженствующей разжечь огонь стремления к мудрости» (*Strom.* VI. 2, 2).

---

[26] *Bardy G.* Clément d'Alexandrie. Paris, 1926. P. 21.

[27] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 122 sqq. Ср. замечание Р. Б. Толлинтона о *дискурсивном гении* Климента (*Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 187 sq.). Р. Мортле полагает, что идеи Климента «часто неточны потому, что слишком богаты» (*Mortley R.* Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden, 1973. P. 33).

Норвежский исследователь Э. Молланд называет литературный метод Климента «криптическим»[28]. Философские истины скрываются под притчами, содержащимися как в Библии, так и в языческих мифах и поэзии. В свою очередь, под философскими истинами скрывается высшее богословие. Климент намекает неоднократно, что философия подобна маске, под которой нужно разгадать истинные черты лица (см.: *Strom.* II. 3, 5; ср.: VI. 80, 5). «Чтобы понять „*Строматы*", — пишет Молланд, — мы должны осознать, что, как это ни покажется странным, беспорядок и путаница в них являются *намеренными*. Климент... пишет „лоскутным" стилем, потому что намеревается *скрыть* свои мысли»[29]. Конечно, этот эзотеризм не был философским изобретением Климента; не был он и заимствован целиком из рассказов о пифагорейских обществах, о жизни терапевтов или из опыта мистерий. Нельзя не видеть у его истоков особого рода педагогику древней христианской Церкви, «требовавшую, с одной стороны, предварительного подготовления к восприятию высоких христианских истин от лиц, желавших последовать Христу, и исключавшую, с другой стороны, самую возможность сообщения этих истин врагам Сына Божия и Его Церкви, пока они остаются таковыми»[30]. Однако нужно признать и то, что эзотеризм Климента не всегда удерживается в церковных границах.

Во времена Климента системный характер еще не приобрели ни христианская теология, ни платонизм, ни еврейская религиозная философия[31]. Эти движения находились в становлении, причем именно александрийский гностицизм взялся за выработку *системы* вероучения с ярко выраженным христианским элементом. Но так как учения гностиков противоречили христианству в основных положениях, перед христианскими дидаскалами встала задача опровержения гностицизма. На этом пути была необходима качественная переработка философского материала. Тонкая граница между *истолкованием* Божественного Откровения на языке эллинской культуры и *заимствованием* идей греческих философов не всегда должным образом осознавалась Климентом. «В своем понимании Бога, собственно в теологии — Климент главным образом обязан Платону; в своей христологии, как и в своей экзегезе, он ученик Филона; в своей этике — в первую очередь

---

[28] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 9.

[29] Ibid. P. 7.

[30] *Покровский В.* Disciplina arcana в древней Церкви // Вера и разум. 1895. Т. 1. Ч. 2. С. 22–23.

[31] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 86.

он вдохновляется стоиками и в малой степени Аристотелем... Таким образом, везде у Климента различают платонизм, стоицизм и особенно филонизм, но их соотношение варьируется без конца»[32].

Климент имел дело в основном с систематизаторами эпохи становления среднего платонизма. Первые книги «*Строматт*», как проницательно замечает Ж. Даньелу, содержат модель истории философии, во многом заимствованную, по всей вероятности, у Антиоха Аскалонского и Посидония, усилия которых были инспирированы Аристотелем[33]. Для Климента (как, судя по всему, и для Филона) Посидоний является тем авторитетом, который одним из первых признал важность платонического идеала богосозерцания в рамках философии, насыщенной элементами стоицизма и аристотелизма (см.: *Strom.* II. 129, 4). По мере развития этой мысли труд Климента приобретает все более религиозный (и «гнозисный») характер; как отмечает Ш. Фреппель, заключительные книги «*Строматт*» являются наиболее мистической частью всех его сочинений[34]. До сих пор не решен вопрос о подлинности VIII книги, материал которой плохо систематизирован, но содержит ценные сведения о диалектике[35].

Климент как основоположник христианской философской литературы

По мнению В. Буссе, Климент был основателем «собственно литературы» в христианстве, т. е. литературы, не предназначенной для каких-то внешних целей (например, апологетических), а имеющей в себе свою собственную цель[36]. У истоков этой литературы лежали два основных литературных массива — библейская литература и греческая. Понимая философию как Завет Бога с эллинами наподобие библейского Завета с еврейским народом (*Strom.* VI. 67), Климент пытался установить связь между Новым Заветом и философией так же, как между Новым Заветом и Ветхим Заветом. В соответствии с этим, требовалось найти также в философии те «обетования», исполнителем которых стал Иисус Христос. Недостатка в таких «обетованиях», разумеется, не было, так как сама философия смогла воплотить в жизнь далеко не большинство

---

[32] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 219–220.

[33] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 57.

[34] *Freppel Ch.* Clément d'Alexandrie. 3-ème ed. Paris, 1873. P. 383 ff.

[35] *Apostolopolou G.* Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Frankfurt am Main, 1977. S. 16–17.

[36] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 155.

из своих идеальных представлений и проектов. Однако насколько все они находились в действительной гармонии с Евангелием и чистым библейским монотеизмом, не признававшим ни вечного бытия мира, ни материи как противоположной Богу субстанции?

Было бы большой ошибкой умалять значение христианского элемента в миросозерцании Климента. Учение о Воплощении Логоса, снисхождении Бога к человеческой немощи, Его восприятии человеческих страданий и позорной смерти, Воскресении и основании Церкви как мистического сообщества верующих, — все это воодушевляло Климента. Концепция «новизны христианства», как правильно замечает Дж. Патрик, существенным образом ограничивала ту роль, которую Климент отводил философии[37]. Признавая Откровение последним критерием истины, «Климент хотел, чтобы всякое положение было доказано свидетельством Писания. Если он соглашается с учениями сколько-нибудь знаменитых философов, то потому только, что он верит, что они их почерпнули из Святых книг»[38]. Философия, по убеждению Климента, изначально была одарена значительными познаниями, но ее испортили надменность и самомнение представителей отдельных школ (*Strom.* II. 52, 5)[39].

Современный американский исследователь А. Чофрин настаивает на том, что Климент не «зависит» пассивно от своего гностического и нехристианского окружения, но творчески использует его, причем его творческая составляющая растет при переходе от христианских идей к иудео-эллинистическим и платонико-аристотелистским[40]. Он продолжает традиции св. Иустина Философа. К основным пунктам согласия между Климентом, св. Иустином и средними платониками относятся, по мнению Лилла, (1) уважение к Платону и Пифагору, (2) отрицание Эпикура, (3) отрицание перипатетической доктрины, ограничивающей сферу действия Промысла надлунным миром, и (4) отрицание

---

[37] *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 44.

[38] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 221. Авторитетный специалист по христианскому платонизму Э. фон Иванка считал, что платонизм Климента был во многом иллюстративным (*Ivánka E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vätern. Einsiedeln, 1964. P. 98).

[39] «Климент не подчинен ни одной школе; у него нет философского пристрастия; он сохраняет за собой полную свободу оценки; он сознает за собой право предпочтения» (*Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 165).

[40] *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York, 2002. P. 207.

стоического материализма, а также связанного с ним детерминизма [41]. Однако Климента отличает от апологетов более широкое и систематическое использование внешних по отношению к Церкви учений [42]. Если св. апостол Павел уподоблял язычников ветвям дикой маслины, привитым к благородному корню (Рим. 11:17), то в «*Стромматах*» эллинские философы уподобляются дикому дереву, которое имеет жизненные силы, но лишено питательных плодов, и поэтому к нему надлежит привить культурную ветвь Богооткровенной религии (*Strom.* VI. 118).

Ярко выраженный религиозно-этический характер философии первых веков нашей эры, т. е. александрийского периода, явился предпосылкой для усвоения христианскими богословами философского языка [43]. По словам Дежардена, «они начали с выделения двух частей в философских системах язычества: истинная часть — результат верного упражнения разума — упражнения законного и естественного, или же обрывок изначального Откровения, сохранившегося неповрежденным через предание и наиболее часто заимствуемого философами из книг, вдохновленных евреями. Другая часть была ложной, произвольной, нелепой, абсурдной или аморальной, измышляемой и преподаваемой философами даже вопреки свидетельствам их собственной науки, смотря по тому, как ее определяли прихоть или традиции школ, политическая лесть общественных предрассудков, желание монополизировать знание истины в счет собственной гордыни или затушевать ее для личной популярности» [44].

В соответствии с этой дифференциацией, Климент признавал истинные идеи философов происходящими от истинного предания, знакомого всему человечеству в виде тайных традиций отдельных народов. Единственное безупречное выражение этого предания — Библия, как вербальное Откровение самого Источника, т. е. Логоса. Что касается ложных идей, их происхождение следует искать в истории. Климент излагает особый генеалогический метод истории философии, пытаясь

---

[41] *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 41–42.

[42] «Первые отцы Церкви: святой Иустин, Афинагор, Феофил, святой Ириней — вводили некоторые греческие идеи в святое учение, но делали это без метода и без системы. Эти заимствования кажутся более воспоминаниями ученых умов, которые прошли путь от греческих школ к христианству, нежели научным и глубоким сочетанием изначально различных идей» (*Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Vol. 1. P. 244).

[43] *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 29.

[44] *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3. P. 568–569.

последовательно представить преемственность греческой философской традиции. Вся греческая философия происходит из учений трех основателей древних школ (Пифагор, Фалес, Ксенофан — *Strom.* I. 62, 1), которые были наиболее близки к истокам. При этом он проводит исторические сличения по олимпиадам и разным хроникам, а также делает экскурс в историю Ветхого Завета. Климент убежден, что еще задолго до походов Александра Великого существовал греческий перевод Священного Писания, которым пользовались великие философы (*Strom.* I. 150). В результате получается преемственность учеников, в которой чистые истины еврейской религии постепенно размываются восточной и греческой рефлексией. «Такой взгляд, предполагающий наследственную передачу философии, может претендовать на бóльшую оригинальность, чем теория воровства из Ветхого Завета. Мы можем назвать его более „Климентовским" решением проблемы, чем другие исторические теории, которые он развивает»[45].

Несмотря на творческий подход к отбору философского материала, который не позволяет говорить о нерефлексирующем синкретизме, характерном для философской и религиозной мысли в состоянии деградации, полную и качественную трансформацию всего усвоенного философского материала Клименту осуществить не удалось. Климент был христианином, моралистом и философом, но не имел собственной независимой метафизики[46]: поэтому в лице Климента христианство шло на определенные уступки язычеству. По словам проф. Г. Г. Майорова, «задача, которую ставил перед собой Климент, уже не только и не столько апологетическая (хотя и она остается для него актуальной), сколько миссионерская, — задача обращения в христианство образованного язычника. Решая ее, Климент должен был, конечно, считаться со вкусами своей аудитории, а поэтому должен был идти на компромиссы, должен был „христианизировать" философию и „философизировать" христианство»[47]. Наряду с этим, он пытался решить ряд важных проблем *внутри* христианского вероучения[48].

---

[45] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 56–57.

[46] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 263.

[47] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 81. Ср.: *Harnack A. von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Aufl. Berlin, 1909–1910. Bd. 1. S. 600–601.

[48] Труды представителей Александрийской школы «представляют важный феномен в истории догматов: это первые сочинения, где христианские учители пытаются научить своей религии следуя какому-то методу. Можно их рассматривать как источники

Естественно, что при такой двойственности поставленной задачи ее решение должно было страдать в определенных аспектах.

Источники Климента в греческой философии

Любимой идеей Климента, как правильно писал Неандер, была всечеловеческая «пайдейа», обнимающая религиозную историю евреев, греческую и варварскую философию в своем устремлении к христианству[49]. Лучшие из эллинов, изучая варварскую философию, дошли до познания Единого Бога и приблизительного описания истины (*Strom.* V. 134, 1). Хорошей иллюстрацией того, как Климент возводит мнения различных философов к апостольской проповеди, служит *Strom.* II. XXI–XXII, где речь идет о назначении человеческой жизни.

По глубокому замечанию Осборна[50], отношение Климента к философии схоже с отношением Платона к искусству: оно не есть истина, но и не есть ложь (*Symp.* 211; *Phaedr.* 245). Философия содержит часть истины и имеет служебное назначение. Однако Священное Писание содержит полноту истины в скрытом виде, тогда как философия есть рефлексия, раскрытие, объяснение и осмысление. Пусть истолкование принципиально не может быть полным, но все же оно — истолкование. Сделать его максимально верным позволяет гностическая традиция, которой так доверял Климент. Этого было достаточно, чтобы поставить раскрытие библейских истин в зависимость от своеобразия философских доктрин[51]. Климент настаивает на необходимости пользоваться философией. Коль скоро «эллинская мысль освещена той же истиной, что открыта нам в Писании» (*Strom.* VI. 4, 3), значит, это для чего-то предусмотрено всемогущим Промыслом. Вся историческая трансляция древнего гнозиса представляет единый поток. Здесь мы встречаем ту же особенность, что и у Филона: библейский трагизм бытия человека «в стране тени смертной» (Ис. 9:2) значительно смягчается противоположением ума и материи. Сам по себе человеческий ум признается источником ве́дения, связанным по природе

догматико-философской системы, которую эти авторы пытались основать на греческих системах» (*Matter J.* Essai sur l'école d'Alexandrie. 1817. Vol. 1. P. 302).

[49] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 536.

[50] *Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 122.

[51] «Тому, кто подходит к гнозису у Климента, — пишет Камло, — предстоит... дать систематическое описание учения Климента во всех областях христианской мысли, изложить всю его философию и всю его теологию» (*Camelot P.* Foi et Gnose. Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1945. P. 10).

с Божественным Логосом. По замечанию В. Вагнера, «Климент не учит о моральном и физическом крушении мира после грехопадения»[52]. Это значит, что между вербальным вдохновением пророков и естественным интеллектуальным познанием для него нет непреодолимой преграды. Как Законом, так и философией Бог равно удерживал народы от неверия (*Strom.* VII. 11, 2).

«Христианский платонизм» Климента

Первой философской традицией, о которой следует говорить в связи с источниками Климента Александрийского, является платонизм[53]. Климент вообще никогда не критикует Платона[54]. Многие идеи Платона легли в основу этической системы Климента, оказали непосредственное влияние на такие сферы его мысли, как теория познания и бескорыстного стремления к Высшему Благу, «забота о душе» и концепция гармонии[55]. Исследуя данную проблему, нужно иметь в виду характер самого платонизма того периода. Он весь ориентирован на религиозные вопросы. Как справедливо замечает Р. В. Светлов, «философия и богословие в первые века нашей эры не выступают двумя осознанно различными феноменами», и платонизм является фактически «философской религией»[56].

Об этом платонизме, который вдохновлен поиском Божественного Откровения, можно сказать, что им дышат «*Строматы*» Климента[57]. Прежде всего он возводит к Платону (*Resp.* X. 617 e) теодицею, заключающуюся в учении о свободе воли (*Strom.* V. 136, 4). Платон, по мнению александрийского дидаскала, мог узнать истину из Закона Моисея, но мог и сам постичь ее, руководствуясь одной жаждой истины (*Ibid.* II. 100, 3). Климент отстаивает философский идеализм, близкий к неопифагорейству[58]. Между Богом и космосом посредствует мир идей.

---

[52] *Wagner W.* Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien. Göttingen, 1903. S. 5.

[53] У Климента «Платон возведен почти в ранг Священного Писания. На то есть многие причины: вероятно, духовный и религиозный характер великого философа, но также тот факт, что Платон в ту эпоху выступает как ученик Моисея» (*Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 84).

[54] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 165.

[55] *Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 97.

[56] *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 459.

[57] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 2. P. 620.

[58] По мнению Дитмара Вюрвы, Климент мог пользоваться текстами той же традиции, что и Нумений (*Wyrwa D.* Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Klemens von Alexandrien. Berlin, 1983. S. 97).

Согласно Клименту, идея не есть условное обощение, но сама истина каждой вещи (*Ibid.* V. 16, 3). Глава и вместилище идеального мира есть Тот, Кто сказал о Себе: «Я есмь путь, и истина, и жизнь» (Ин. 14:6), т. е. Логос Божий. Мир идей, таким образом, не есть просто замысел о мире, как бы архитектурный план бытия, но местопребывание всего мира в его невидимом, но подлинном и непреложном, цельном существовании — в уме Бога (*Ibid.* V. 73, 3). Суть каждой отдельной вещи познается при помощи стяжания аутентичного ума, средством чему служит исторжение человеческого сознания из обычных условий — экстаз (*Ibid.* V. 77, 1).

Хотя Климент выражает эти идеи посредством платонической диалектики, в них нет еще ничего, противоречащего библейским понятиям о тех же предметах. Более того, в свете священной истории сам Платон у Климента нередко подвергается реинтерпретации. Так, он по-своему изъясняет три типа государства у Платона (*Resp.* III. 415 a; V. 479 e). Серебро, по Клименту, соответствует еврейскому государственному устройству, железо — эллинскому, а золото — это Святой Дух, дышащий в христианском обществе (*Strom.* V. 98). Однако в области некоторых принципиальных онтологических вопросов философская картина мира явно превалирует над библейской. Это выражается в некоторой зависимости Творца от материи — зависимости, которая столь явно просматривается в «*Тимее*», где Бог воздействует на вещество путем «убеждения» и применяет все свои благие намерения к возможностям косной и упрямой стихии. Климент сохранил космологию, наличествовавшую в среднем платонизме его времени. «Все его неправильные [с библейской точки зрения] мнения касательно телесности ангелов, падения злых духов и возможности восстановления их в первоначальное состояние проистекают из основного взгляда его на материю, как условие несовершенства... Это же увлечение Климента замечается и в учении о человеке»[59].

В результате, как отмечает специалист по христианскому платонизму Э. Иванка, «с Климентом Александрийским целая струя платонических мотивов и идей врывается в христианскую мысль. Но... он так мало является систематиком, так мало думает о том, чтобы довести до конца последствия своих спекуляций, или представить их в связном виде, что едва ли можно решить, насколько платониче-

[59] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 55.

ское здесь христианизировано, и насколько платонизировано христианское»[60].

Стоические и иные параллели

Этот платонизм был уже не классическим учением ранней Академии, а стоическим платонизмом, пережившим включение в систему Филона. В Александрии, — пишет де ла Барр, — «стоицизм и гностицизм глубоко противостояли друг другу... Стоическая теодицея порождает Бога *имманентного* миру; гностицизм порождает чаще всего учение о Боге *трансцендентном* миру»[61]. Климент, критикуя гностицизм, не мог миновать сближения со стоиками. Сам характер среднего платонизма этому благоприятствовал. Мы найдем явные стоические черты в учении о Логосе, о «семенных логосах» мудрости, о добродетели и мудреце. Ученые XIX в. отмечали влияния Мусония[62].

Как уже было замечено, в трудах Климента этике посвящена значительная часть материала. Он систематизирует моральный кодекс намного более тщательно, чем какой-либо другой из разделов своей философии. В целом по степени этизации философии Климент уступает разве что Эпиктету и Сенеке[63]. Однако чисто стоические параллели, не поглощенные платонической ассимиляцией, на этом практически исчерпываются. Бесстрастный гностик, как идеал христианина, успокаивается в обладании Высшим Благом, которое доставляет ему Логос, но не сливается с пантеистической субстанцией космоса. Климент совершенно чужд и стоического пессимизма с господствующим в нем представлением: «судьба ведет согласного и тащит несогласного» (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, см.: Seneca. *Epist.* 107. 11). Согласно Клименту, Бог никого не принуждает и от каждого ждет свободного произволения — которому в стоической антропологии едва ли оставалось место.

Также весьма ограниченным и опосредованным является влияние Аристотеля. Философия Климента выражает среднеплатоническое

---

[60] *Ivánka E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vätern. Einsiedeln, 1964. S. 97.

[61] *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824.

[62] *Wendland P.* Quaestiones Musonianae, de Musonio stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. Berlin, 1886; *Parker P.* Musonius in Clement // Harvard Studies in Classical Philology. 1901. 12. P. 191–200.

[63] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 170.

движение от пифагореизма в сторону перипатетизма[64]. Основная сфера влияния идей Аристотеля, как и Стои, на Климента — этика, но в особенности это учение о свободе воли (προαίρεσις)[65]. В целом, как и в трудах Филона, у Климента перипатетические мотивы просматриваются в попытках сблизить идеальный мир с категориальными схемами мышления. Однако для него важна и критика Аристотеля, в связи с отношением последнего к учению о Промысле (*Strom.* V. 98, 3).

Климент не столько сам заимствовал у Аристотеля, сколько подготовил почву для языческого философа Альбина. По мнению Берхмана, Альбин «первый из средних платонистов определил богословские предметы как интеллектуальные, по перипатетической модели... Как теология Нуса, так и категориальная онтология, предложенные Альбином, формируют сердцевину позднейших платонических теорий христианского среднего платонизма у Оригена Александрийского, и эллинистического неоплатонизма у Оригена [язычника] и Гиерокла»[66]. В свою очередь, это имело далеко идущие последствия для истории александрийской мысли. Понятийная система Альбина оказала сильное воздействие на Оригена[67] и сформировала основу для проведенной Оригеном переформулировки метафизических постулатов Климента и Филона Александрийского[68].

Александрийские истоки «гнозиса» Климента

Греческая философия была не единственной силой, которая влияла на формирование «гнозиса» Климента. «Невозможно, — писал де ла Барр, — опираясь на историю языческой философии, полностью секуляризовать богословский синтез, который пытались осуществить Климент и Ориген. Неправильно рассматривать его как одно лишь сведение Божественного к человеческому, как растворение сверхъестественного богословия в естественном и профанном»[69]. Двойственность Климентова гнозиса начинается уже с его учителя Пантена, который выступает одновременно как учитель Церкви (Eus. *H. E.* VI. 14, 8) и как — по словам Даусона — «свободный (free-launcer) интеллектуал, вокруг которого собирались ученики, — язычники, христиане, иудеи, —

---

[64] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 81.

[65] *Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 100–102.

[66] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 83.

[67] *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. S. 243–268.

[68] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 100.

[69] *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. V. II.

привлеченные силой его идей и толкований»[70]. Климент воспринимал всех своих учителей как представителей Предания, истоки которого коренятся в учении Самого Христа, непосредственно переданного апостолам. Это παράδοσις διὰ Υἱοῦ, исходящий от Сына Божьего, или Логоса.

«Ἁγία παράδοσις» в Александрии

Под Священным Преданием (ἁγία παράδοσις), о котором нередко упоминает Климент, подразумевается эзотерическое предание с особой трансляцией, отличающейся от традиционно принятой в Церкви. «В своем учении о Предании он практически умалчивает о церковной иерархии как хранительнице церковного Предания, обладающей апостольской преемственностью»[71]. Последняя больше связывается для Климента с гностической традицией, находящейся, впрочем, в конфликте с движением, которое известно под именем гностицизма.

Имеем ли мы здесь дело с особой, наиболее близкой к ортодоксальному христианству ветвью гностицизма? Или, наоборот, речь идет об интеллектуалистском крыле Александрийской Церкви, воспринявшим некоторые характерные черты своих противников из числа еретиков? Или, наконец, в древней Церкви действительно существовало «тайное учение» (disciplina arcana), более древнее, чем иерархический строй? Сам Климент был склонен, похоже, предполагать именно это. Но анализ источников свидетельствует о том, что независимый от Церкви и враждебный ей гностицизм извне повлиял как на Климента, так и на Оригена, которые вели с ним полемику. О связи Климента с этой традицией свидетельствуют и два его труда, сохранившиеся фрагментарно — «*Excerpta ex Theodoto*» и «*Διδασκαλία ἀνατολική*». Феодот был гностическим учителем из секты валентиниан, сочинения которого Климент критически переработал, выделив из них то, что было, по его мнению, достойно внимания и сохранения. «*Дидаскалия*», по словам Неандера, представляла собою «изложение теософской доктрины Ближнего Востока»[72]. Наконец, множество чуждых библейскому вероучению идей (например, о предсуществовании душ)[73] содержалось, судя по изложению св. Фотия, в «*Ипотипосах*».

---

[70] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 220.

[71] *Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 96.

[72] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 693.

[73] См. об этом: *Héring J.* Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistance des âmes chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1923.

Обращает на себя внимание теория Огдоады (ὀγδοάς), которую Климент воспринял у Валентина (см.: *Strom.* VI. 140, 3; 108, 1)[74]. Огдоада есть восьмеричная структура отношений между бытием и гнозисом, которая представляет собой четыре пары устойчивых связей:

Бездна (Βυθός) — *Молчание* (Σιγή)
Ум (Νοῦς) — *Истина* (Ἀλήθεια)
Логос (Λόγος) — *Жизнь* (Ζωή)
Человек (Ἄνθρωπος) — *Церковь* (Ἐκκλησία)

Понятие о Бездне предполагает некую первопричину (*Urgrund* в немецкой мистической философии) Божества. Это не просто непознаваемая сторона Бога, но Его природа, которая дистанциирует даже Его личность. Во всяком случае, так было у гностиков, а насколько Климент соглашался с такой интерпретацией, сказать трудно. Ум соответствует первым обнаружениям личного начала, и с него начинается определение Истины, как познаваемой действительности. Логос можно представить как животворную деятельность Ума, вечно реализующуюся в рождении Слова. Человек, вершина сотворенного бытия, замыкает Божественное нисхождение точно так же, как космос в платонизме. Таким образом, Климент находился под влиянием гностической космологии, хотя элиминировал из нее дуализм.

Правда, в отличие от еретиков, Климент пытается выстроить гнозис не как тайное учение для избранных, но как доведение до ясного сознания каждого человека истин христианской веры[75]. Он приводил учеников к пониманию *знания* как глубокого *чувствования* учений, заключенных в Священном Писании[76]. На этом фундаменте и была построена катехетическая школа, по существу открытая и общедоступная, хотя включавшая также определенные уровни «посвящения» (как прообраз *курсов* в высшем образовании). То, что сообщает Климент об александрийских «пресвитерах» прошлого, на которых он время от времени ссылается, позволяет понять, что он имел в исследователях Писания и философах предшественников Библейского богословия, вооруженно-

[74] Небольшая, но содержательная статья по теме: *Lilla S. R.* Ogdoas // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2. P. 610.

[75] *Доброклонский А.* Александрийская образованность как сфера, благоприятствовавшая происхождению христианской александрийской школы // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1880. № 17. Ч. 1. С. 243.

[76] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 413.

го хорошими научными предпосылками[77]. Однако Климент, видимо, не ограничивался рамками школы: в своих трудах, предназначенных для учеников самого высшего уровня, т. е. почти «гностиков», «он передал Ἁγία παράδοσις дальше, так как она ему импонировала, поскольку была освящена памятью о его любимых учителях»[78]. Можно сказать, в местной Церкви возникла определенная прослойка людей, в их собственном сознании отмеченных более возвышенным ведением истины, чем «простые верующие», и они противопоставляли себя еретикам, как тем, кто исказил гностическое предание. Таким образом, «школа в Александрии (а позднее в Кесарии) была намного более экзотической и эзотерической, чем обычно считается»[79].

Необходимо четко развести основные сходства и несходства «гнозиса» Климента и александрийских гностиков. Отличие прежде всего заключалось в разной степени приверженности к тексту Священного Писания (каноническому, так как большинство апокрифов представители церковного гнозиса вовсе не признавали). «Александрийские отцы, — подчеркивает Редепеннинг, — не смешивали Евангелие с платонизмом», хотя и почерпнули в нем немало лишних идей. «От еретических гностиков они отличались тем, что, так же приводя в единство с языческой философемой некоторые христианские убеждения, они много более приближали полученные представления к христианству, каким его передавала церковная традиция, приводя их с нею в созвучие»[80]. В свою очередь, гностицизм представлял собой именно *смешение*, философско-религиозный синкретизм. Общим был интерес к Священному Писанию и его аллегорической интерпретации. Валентин первым написал комментарий на Евангелие от Иоанна, от которого в своем толковании позднее отталкивался Ориген, а Василид впервые дал своему труду — комментарию на Евангелие от Луки — название «*Экзегетика*»[81].

Гностицизм, по словам А. Неандера, питал «аристократический дух античного мира»[82]. Требование элитизации христианского интел-

---

[77] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 16–37. S. 36.

[78] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 270.

[79] *Grant R. M.* Early Alexandrian Christianity // Church History. 1971. № 40. P. 142.

[80] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 98.

[81] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 37.

[82] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 366.

лектуализма было тем единственным, что объединяло гностические секты, которые одна за другой предлагали современникам взаимно несовместимые, проникнутые влиянием восточного мистицизма и эллинского философского рационализма мировоззрения. При этом права гностиков на философию решительно оспаривал платонизм, представители которого видели в сектантской вульгаризации прямую угрозу школьным основам своей традиции. Принадлежа к той же среде духовного искательства, Климент не встал на сторону одной из противоборствующих сторон, а нашел опору в учении христианской Церкви. Этим шагом определяется характер его метода, благодаря которому он «первым в истории христианской мысли отчетливо формулирует знаменитый принцип гармонии веры и разума»[83].

Александрийской школе были глубоко чужды такие черты гностицизма, как отрицание Ветхого Завета, дуалистическая космология и крайний аскетизм, нередко переходивший в свою противоположность. Претензии гностиков на личную непогрешимость, которая позволяла их руководителям противопоставлять себя всей Церкви, вызывали негодование у дидаскалов. Климент писал о них: «Они желают жить в наслаждениях, никому не подчиняясь, поскольку считают себя господами субботы и прирожденными детьми Царя, стоящими надо всеми живущими» (*Strom.* III. 30, 1). По мнению Редепеннинга, «*экзотерическое*» и «*эзотерическое*», обозначая для Климента и особенно для Оригена *явный* и *сокровенный смысл Священного Писания*, имели между собой гибкую, а не твердую и нерушимую, как в гностических сектах, границу[84]. Аргументацию Климента в полемике против гностических учений анализирует Э. Проктер. Она сводится к трем пунктам: (1) внутренняя противоречивость идей гностиков; (2) их противоречие Священному Писанию; (3) их несовместимость с общепризнанными истинами христианства[85]. Кроме того, Климент критикует валентиниан за разделение человечества на «психиков» и «пневматиков», а василидиан — за то, что дар веры они считают врожденным качеством избранных[86].

---

[83] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 87.

[84] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 80, 336.

[85] *Procter E.* Christian Controversy in Alexandria. Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians. New York, 1995. P. 112.

[86] Ibid. P. 98.

Вместе с тем, некоторые особенности гностицизма были характерны также для школы Климента и Оригена. Во-первых, они делили христиан в соответствии с двумя уровнями познания истины (πίστις и γνῶσις); во-вторых, признавали существование «тайной традиции», которая черпает свое содержание не только из евангельского учения Иисуса Христа, но из преданий библейских (Адам, Сиф, Енох) и языческих (Зороастр, Гермес, Пифагор) мудрецов древности. Климента, как и его противников, отличает желание «проникнуть во мрак варварской философии» (*Strom.* II. 1, 2). Таким образом, в Александрии гностицизм наличествовал «по ту сторону» ортодоксии и параллельно с ней[87]. Полемика о ключевых проблемах мироздания, которую вели здесь христианские интеллектуалы II в., была, в сущности, полемикой внутри одной общей среды. Конец этой традиции следует связывать не только с решительным осуждением гностицизма Церковью, но и с удалением Климента, и с изгнанием Оригена из города.

В современной науке с достаточной убедительностью установлено, что гностицизм ни в каком смысле не был «источником» христианства. Но благодаря ему «возникла рваная картина христианства, которая по-разному оформлялась в многочисленных гностических школах, и гибкий еретический гнозис распространялся с возрастающей быстротой, начиная от мест своего возникновения, Египта и Сирии, по странам Востока, по всей северной Африке, Малой Азии и Греции, вплоть до Рима, средостения всех философских систем, сект и культов»[88]. В лице Климента философствующее христианство фактически ассимилировало языческие идеи гностиков, пытаясь выделить в их учении сугубо христианские идеи Священного Предания. При этом произошло стирание нерушимой границы между гностиком и негностиком: она стала плавной. Вильгельм Буссе видит причину такого перехода в замене восточного дуалистического гнозиса эллинистическим, которое совершили христианские дидаскалы[89]. Климент желает научить гнозису всех, кто к этому способен. Отвергая гностическую теодицею Василида (см.: *Strom.* IV. XII) и космогонию Валентина (*Strom.* IV. XIII), он верит, что достижение гнозиса зависит от свободной воли.

---

[87] *Trevijano R.* The Early Church of Alexandria // Studia Patristica. 1975. 12, 1. P. 475.

[88] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 6.

[89] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 270.

Влияние иудео-александринизма

Что касается других учений, характерных для Александрии, нельзя недооценивать влияние философии местной иудейской школы. В своих «*Строматах*» Климент нередко обращается к Филону Александрийскому и его предшественникам[90], хотя гораздо чаще заимствует инкогнито, чем ссылается[91]. Согласно Штэлину, в целом Климент цитирует Филона более 200 раз[92].

Основные заимствования лежат в плоскости экзегезы и связанных с ней философских концепций. Климент усвоил взгляды Филона на соотношение философии и Откровения[93]. С одной стороны, он ставит труды философов ниже Священного Писания, но с другой стороны, ставит свое толкование Священного Писания в тесную зависимость от основополагающих постулатов идеализма. «Экзегеза Климента, — считает де Фэй, — есть то, что наименее оригинально в его обширном труде. Он ученик Филона, позаимствовавший у него все принципы и методы. Он чрезвычайно много цитирует Ветхий Завет, и можно сказать, что в его книге столько же аллегорий, сколько и цитат»[94].

Наиболее существенно сходство Климента и Филона в учении о первородном грехе. Авторитетные исследователи этики Климента признают, что это учение им так и не было прояснено[95]. Причинами отдельных грехов он считал глупость и немощь (ἄνοια καὶ ἀσθένεια), в которых виновен сам человек своей бездеятельностью (*Strom.* VII. 101, 16). Греха как обязательного закона существования человека в мире Климент не признавал. Наследственность порочных наклонностей для него связана с наследственностью плоти, в которую облекается для упражнения свободная душа.

Это не уничтожает характерных особенностей Климента по сравнению с его иудейским предшественником. Надо согласиться с Чед-

---

[90] См.: *Hoek A. van den.* Clement of Alexandria and His Use of Philo in the «Stromateis»: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model. Vigiliae Christianae Supplements. 3. Leiden, 1988.

[91] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 164.

[92] *Афонасин Е. В.* «Строматы» Климента Александрийского // Климент Александрийский. Строматы. СПб., 2003. Т. 1. С. 33.

[93] *Миртов Д.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 25.

[94] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 222.

[95] *Ernesti K.* Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder Die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Paderborn, 1900. S. 42.

виком в том, что Климент отличается от Филона более активным употреблением логики как метода[96]. Однако влияние Филона было велико. Оно сказывалось не только в том, что «Климент вслед за Филоном закладывал основы будущей апофатической теологии»[97], но и в том, какой характер приобрела вся система александрийского дидаскала в связи с его подходом к интерпретации Библии.

Эклектизм Климента

Основными задачами Климента были, по словам американского исследователя начала XX в. Файрвэзера, «согласование апостольской традиции о Христе с богословскими умозаключениями иудео-александрийских философов» и «возвращение философии ее истинного места путем замены ложного гнозиса Василида и Валентина истинным церковным гнозисом»[98]. В результате ничто не могло воспрепятствовать формированию нового философского эклектизма.

Как уже было сказано, Климент не построил догматической системы. В его учении много предположительных ответов на те вопросы, которые в дальнейшем сделаются наиболее принципиальными. Но, задаваясь вопросом о том, является ли Климент вообще мыслителем, мы можем дать положительный ответ. «Он глубокий мыслитель, обильно выдававший идеи, некоторые из которых доработал его последователь Ориген... Климент не ограничивал свою задачу апологией веры или борьбой с ересями, но первый начал работать с такими проблемами, над которыми бьются с того времени: знание и вера, вера и теология, философия и религия, религии и истинная религия»[99].

Климент унаследовал эклектизм от своих старших современников и от Филона. Но его характеризует желание построить новую — а именно, христианскую — философию из собранного материала, на основе Откровения. Произвольность в подходе к Священному Писанию, которая во многом происходила из увлечения отдельными философскими концепциями, была единственной причиной неудачи в этой работе. Климент обладал достаточной эрудицией и силой ума для того, что-

---

[96] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 169.

[97] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 90.

[98] *Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. P. 4.

[99] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 12–13.

бы не быть простым эпигоном[100]. Но избрав платонизм в качестве надежного руководства при чтении Библии, он, во-первых, воспринял в свою систему некую аморфность современного ему платонизма, находившегося в становлении, а во-вторых, удалился от собственного смысла того текста, интерпретацию которого провозгласил основной целью философского поиска.

В результате, трансформация философских идей в христианские удалась ему лишь частично. Более того, нередко эта трансформация принимает характер прямой подмены христианских идей философскими и гностическими. Например — в учениях об отношении духа и материи, об интеллектуальном созерцании, аскезе, идеале истинного гностика. Все эти вопросы требуют отдельного и детального рассмотрения для того, чтобы установить все влияния и ход мысли самого Климента, но отличие миросозерцания александрийца от предшествующей и последующей христианской мысли и аскетической практики бросается в глаза.

§ 2. Пропедевтическая миссия античной философии в учении Климента Александрийского о сущности христианского гнозиса

Христианская апологетика была движима намерением раскрыть и логически обосновать учение Иисуса Христа и Его апостолов как цельную, непротиворечивую систему. Противники христианства ставили перед ним вопросы, которые должны были, при затруднении в ответе на них, вскрыть несостоятельность новой веры, представить ее делом человеческого вымысла с ярко выраженной претензией на максимализм перфекционистских предписаний. Такие вопросы мы встречаем уже в апостольской литературе: как воскреснут мертвые? (1 Кор. 15:35;

[100] «Климент, даже если он и не является фигурой первого плана, остается великим среди образованных эллинов и философов своего времени, и столь же великим среди христиан, которые осмелились, сами не сомневаясь во вдвойне дерзновенном своем предприятии, выразить свою веру в религиозной философии и вынести оную на первое место среди наиболее возвышенных и почтенных учений своего времени, одним словом, пережить успение всех сокровищ языческой мудрости и культуры в христианской мудрости и вечно молодой христианской культуре. Он один из свидетелей этой встречи эллинизма с христианством — быть может, наиболее плодоносной, чем какая-либо иная в истории идей» (*Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 10).

ср.: Мф. 22:28), за что Бог судит творение Своей суверенной воли? (Рим. 9:19), не уничтожает ли понятие благодати предписаний нравственного закона? (Рим. 6:15) и т. п. Но к II в. борьба за человеческие души на интеллектуальном поле значительно обострилась. Христианство было для своих последователей исчерпывающим мировоззрением, заключавшим в себе ясные учения о начале и конце этого мира, его духовном и материальном устройстве, строении и назначении человека, сущности государственной власти, смысле истории. Апологеты могли требовать от государственной власти справедливого отношения к христианам «по строгом и тщательном исследовании» (Just. *Apol.* I. 2) их правового поведения, «как требует разум» (*Ibid.* I. 3), а не по одному имени, ненавистному для многих язычников и иудеев. Более того, христиане и сами брались оценивать характер философских учений — отражавших снобизм эллино-римского мира — так как «истинное Слово, когда Оно пришло, показало, что не все мнения и не все учения хороши» (*Ibid. II.* 9). Между тем, противники Церкви продолжали видеть в ее учениях только неуклюжее оправдание «нелепых мифов» о змее, предложившей людям съесть яблоко, жестоких казнях египетских и чудесах галилейского учителя.

Раскрыть положительное содержание христианства перед эллинами, не опираясь на элементы их мироощущения, было невозможно. Причем, если для римлян, как и для семитов, было характерно сакрально-юридическое мышление, то для греков — метафизическое. Например, где говорилось о том, что Бог наказывает кого-либо, эллинов могла интересовать не только формальная и нравственная причина наказания, но и характер обусловленности наказания естественной закономерностью в богоустановленном порядке вещей.

Нельзя было не признать, что такие вопросы далеко не всегда носили провокационный характер; следовательно, нельзя было не признать, что «и философия есть некоторым образом плод действия Божественного Промысла» (*Strom.* I. 18, 4). Но сила христианской религии естественным образом подчиняла себе философию, уже тем самым фактом, что философия вопрошала христианство и находила в нем ответы на поставленные вопросы. Это заметно даже у таких апологетов, враждебных к философии, как Тертуллиан. И вместе с тем Тертуллиан, Татиан, Климент, Ориген обогатили свои системы элементами, которые показались решительно чуждыми всей Церкви и были настойчиво развиты лишь узкими группами их приверженцев, при общецерковном признании других заслуг этих ученых мужей.

Было бы ошибкой, по верному замечанию де Фэя, видеть в Клименте только «слепого энтузиаста греческой философии, который

хотел во что бы то ни стало соединить ее с христианством»[101]. Вместе с тем, нельзя также не видеть определенной двойственности в его доктрине, в которой подчас трудно различить, что принадлежит философии, а что — христианскому Откровению[102]. В понимании Климента, глагол φιλοσοφεῖν означает «быть христианином»[103]. Отдельные школы античной философии в своей непродуктивной полемике уподобились вакханкам, разорвавшим тело Пентея (*Strom.* I. 57, 1). Но это не значит, что само тело в действительности существовало. Чтобы понять особенности учения Климента, нужно выяснить, чтó он думал о философии в ее целостной полноте.

Сущность философского познания

Время Климента было временем интенсивного религиозного поиска, который захватывал умы большинства интеллектуалов[104]. Как правильно отмечает Р. В. Светлов, «поздняя Античность не знает чистого философствования не только потому, что оно не отличается от богословия, но и потому, что оно вовлечено в опыт, религиозный по своей природе»[105]. Об этом опыте Климент пишет не реже, чем о самих философских предметах. Он подчеркивает, что философия — *часть* истины (*Strom.* VI. 160, 1), а значит, есть и другая часть, сокрытая от возможностей рационального познания.

Было бы естественно предположить, что эта часть, венчающая все здание гнозиса, есть не что иное, как учение христианской Церкви. Но Климент отстаивает необходимость философии не только до Воплощения Иисуса Христа, но и после (*Strom.* I. 28, 1). Связано ли это исключительно с его миссионерской деятельностью, с тем, что он искал способа «быть для всех всем»[106], не впадая в компромиссы? Нет, анализ текстов Климента не позволяет заключить, что он усматривал в философии только инструментальную ценность, хотя и очевидно

---

[101] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 190.

[102] Ibid. P. 240.

[103] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 41.

[104] Рауль Мортле пишет, упоминая примеры Апулея и Плутарха, что в этот период «эклектическая религия была почти необходима для интеллектуала... Это была эпоха, которая уважала необычное и экзотическое в религии, причем интеллектуальная мода главным образом сосредоточивала свой интерес на мистериях Египта» (*Mortley R.* Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden, 1973. P. 27).

[105] *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 409.

[106] *Pressensé E. de.* The Early Years of Christianity. Vol. 3: Heresy and Christian Doctrine. New York, 1879. P. 282.

его отношение к ней как к служебному роду научной деятельности. Вопрос о том, что такое философия с точки зрения Климента, или какова сущность философского познания, остается открытым.

Обоснование необходимости философии

Климент, в отличие от св. Иустина Мученика или Афинагора, не в меньшей степени апологет философии, чем христианства. «Задача Климента — убедить христиан... что языческая философия в большинстве случаев не является абсурдной с точки зрения христианского вероучения»[107].

Эта особенность в значительной мере определяется тем, что Климент был сначала философом, а потом стал христианином. Он сам нередко намекает, что пришел к вере после долгих интеллектуальных скитаний. Таким образом, Климент на собственном примере воспринимал философию как путь ко Христу. Он представлял тип ищущего образованного человека, не удовлетворенного разнообразием философских школ и еще менее удовлетворенного тем общим ответом на все вопросы жизни, который противопоставлял им скептицизм поздней Академии. «Может ли человек знать истину? Это был универсальный вопрос второго века. Популярным был путь мистического видения, с малой долей аргументации и проверки. Даже платонизм тех дней был больше религиозен, чем логичен»[108].

Но не следует считать верным предположение, что к христианству Климента расположила иррациональность религиозной практики. Эту особенность, вместе с глубоким философским символизмом, он мог найти в языческих мистериях Элевсина и в сектах неопифагорейцев. Скорее всего, философа восхитили твердость и единство учения, основанного на устойчивом корпусе священной литературы и проповедующего практическое приложение самых возвышенных нравственных правил, ради которых шли на мучения тысячи необразованных и далеких от мирской философии людей. «Без сомнения, — пишет известный историк Церкви Ф. Фаррар, — то именно больше всего и привлекало язычников, что у христиан можно было находить полную достоверность веры на основе Божественного Откровения. Там не спрашивали, что́ есть истина, но проповедовали: „благодать и истина явились через Иисуса Христа". Там не спорили за и против, как в философских школах, и не делалось такого вывода, что мы ничего

[107] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 83.

[108] *Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge, 1981. P. 102.

не можем знать достоверного, но прямо заявлялось: „мы проповедуем вам то, что слышали, что видели нашими глазами и нашими руками осязали Слово Божие". Там не произносилось праздных речей о ничтожных предметах, как у риторов... но самым простым языком возвещались высочайшие истины»[109].

То, что после принятия христианства философия продолжала уживаться с верой в уме Климента, было следствием этого философского поиска его жизни. «Климент имел философический ум, — пишет Э. де Фэй. — Ему было недостаточно просто дать философии право на существование и сохранить к ней покровительственную благосклонность. Он чувствовал нужду объяснить себе причину существования этой философии»[110]. Отсюда его глубокое убеждение в том, что «стремящийся приблизиться к уразумению Божественного всемогущества должен стать философом, дабы иметь верное представление о тех предметах, которые доступны только умозрению» (*Strom.* I. 44, 3). Неудивительно, что первым авторитетом, определившим его отношение к философии, стал Филон Александрийский, веком ранее занимавшийся проблемой соотношения разума и Божественного Откровения. Почти точно цитируя Филона, Климент давал следующее определение: «Философия является средством для достижения мудрости, сама же мудрость есть знание вещей божественных и человеческих и их причин» (*Strom.* I. 30, 1; ср.: Philo. *De congr.* 79).

Но Климент, в отличие от Филона, не полностью растворяет веру в философии. Он дает и другое определение: философия есть «предварительное образование для таких людей, которые к вере приходят не иначе как путем доказательств» (*Strom.* I. 28, 1). Основным текстом для понимания метафилософской концепции Климента служит глава V книги I «*Строматт*». Именно здесь выдвигается теория *философии как служанки богословия*. Климент пересказывает содержание одного из концептуальных трактатов Филона, *De congressu eruditionis gratia*, несколько смещая значения аллегорических символов. В интерпретации Филона служанка Агарь, с которой Авраам родил сына прежде, чем со своей законной женой Саррой, символизировала частные науки, а Сарра — философию. У Климента же философия скрывается под именем Агари, в то время как значение Сарры поднимается еще выше, на уровень «мудрости», или богословия. «Мудрость — госпожа философии, подобно тому как философия — госпожа всех предварительных

[109] *Фаррар Ф. В.* Первые дни христианства. 2-е изд. СПб., 1892. С. 96.

[110] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 174–175.

наук» (*Strom.* I. 30, 1). Согласно Клименту, философия представляет собой предварительное образование. Она «является пропедевтическим учением, пролагающим и выравнивающим путь к Христу, Который приводит ученика к совершенству» (*Ibid.* I. 28, 3). И если Филон подчеркивает изгнание Агари Саррой, то Климент больше обращает внимание на призвание госпожи «наказать» служанку, т. е. *научить* ее.

Не будучи самоцелью, философия выполняет определенные важные функции. Главная из них — «ограждение» научного знания от софизмов (*Strom.* I. 28, 3), т. е., по существу, создание целостного мировоззрения [111]. Поэтому сама философия немыслима без предварительного обучения отдельным наукам, которые дают знание о мире. К другим важным функциям относится самодисциплина (*Ibid.* 30, 2). Философия лежит в основе аскетики: она готовит как отдельного человека, так и целые народы, к принятию мудрости, которая не может быть приобретена тем, кто подвержен страстям. «Эта возвышенная концепция роли греческой философии в истории человечества принадлежит самому Клименту. Здесь он расходится почти со всем строем церковного учения, как оно смотрело на этот вопрос до его времени. Предшественником его концепции был Иустин Мученик» [112]. Применяя, вслед за Филоном, аллегорический метод в истолковании повести о жизни древнееврейских патриархов, Климент также усматривает в ней изображение пути человеческой души по направлению к гнозису. При этом философия начинается с созерцания природы (φύσις), а затем проходит стадии метанаучного (μάθησις) и аскетического (ἄσκησις) познания. Очевидно, что в целом она, будучи сочетанием всего предшествующего познанию истины, представляет собою ясный образ истины (*Strom.* I. 20, 1).

«Предварительные упражнения»

Если высшая мудрость недостижима без философского исследования мироздания, а для него необходимой пропедевтикой являются частные науки. Наука, с точки зрения Климента, есть род нравственной обязанности [113]. По приведенному им образному сравнению энклитические дисциплины выкорчевывают все лишнее из разума, избавляя его от заблуждений и предрассудков, чтобы можно было посеять в нем чистые семена истины (*Strom.* I. 15, 2). Понимание науки здесь, конечно, вполне в перипатетических традициях, дедуктивное. Климент, как

[111] См. вообще о *теории познания* Климента: *Scherer W.* Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien. München, 1980.

[112] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 45.

[113] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 51.

и все философы Античности и Средневековья, обращавшие внимание на природу, считает возможным достоверное познание законов природы путем правильного анализирующего описания ее явлений. Качественный индуктивный прогресс науки его не интересует. Признавая объективную ценность всех эмпирических обобщений, он воскрешает в христианской школе научные методы Александрийского Мусейона и, выражаясь словами Прессансе, один из первых «утверждает во всем его достоинстве священное звание учительства»[114].

Не только цели, но и сам процесс обучения приобрел в Александрийской школе при Клименте высокое значение и едва ли не скрупулезную разработку. Задача подготовительных упражнений заключалась «в тренировке умозрительного созерцания, которому доступно три рода вещей: числа, величины и определения» (*Strom.* I. 33, 1). Пропедевтика «пробуждает ум и упражняет его, направляя к вещам умопостигаемым» (*Ibid.* I. 93, 5). Предметами первостепенной важности считались математика, геометрия, музыка, астрономия, наконец — диалектика[115]. Климент писал об этом в XI главе VI книги «*Строматт*». Составляя пропедевтику, эти науки в своих результатах представляли важную часть здания самого гнозиса[116].

Однако наука ради самой науки во время Климента была едва ли не греховным или, во всяком случае, очень странным занятием, ввиду всеобщего интереса к проблемам метафизики. Этот интерес, который «заложил основание для теологической школы»[117], полностью деформировал ту одноэтажную парадоксологию, которая занимала умы ученых Мусейона в эпоху Птолемеев. Сущность нового александрийского подхода можно выразить следующим образом: *науки вне философии бессмысленны, философия без наук несостоятельна.* Явно противопоставляя свою основательную пропедевтику гностическим теориям озарения, Климент сравнивает мудрость с виноградом, от плода которого можно вкусить, лишь вырастив виноградник. При этом, будучи эклектиком, Климент сам себя рассматривает как опытного селекционера. Так, например, он компилирует в так называемой VIII книге «*Строматт*»

---

[114] *Pressensé E. de.* The Early Years of Christianity. Vol. 3: Heresy and Christian Doctrine. New York, 1879. P. 275.

[115] Диалектика была единственным методом, который воспринимается Климентом из греческой философии без всяких оговорок (*Apostolopolou G.* Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Frankfurt am Main, 1977. S. 40).

[116] *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 169.

[117] *Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 2.

решения различными школами определенных философских проблем мироздания.

Педагогическое значение усваивается всем основным трудам Климента. Это особо отмечает в своей статье М. Меес[118]. «*Протрептик*», как и утерянная работа Аристотеля с тем же названием, есть призыв к образованным людям: в случае Аристотеля, с убеждением обратиться к философии, а в случае Климента — с призывом принять христианство. Кроме того, по замечанию А. Дроджа, в этом произведении христианский философ пытается осмыслить язычество как «человеческий феномен»[119], понять закономерности уклонения человечества от истины и формирования религиозных предрассудков. «*Педагог*» в трех книгах представляет собой руководство, также адресованное людям с высшим образованием, имеющее целью объединить, расширить и углубить все то, что было преподано им при подготовке к Крещению. «*Строматы*» тоже должны рассматриваться как сочинение, изображающее работу педагога. Наконец, многообещающее название должен был носить так и не осуществленный труд «*Дидаскал*» (см.: *Paed.* I. 1–2). Весь путь, намеченный в этих произведениях, заключается в одной формуле: «как свободные искусства ведут к их госпоже философии, так сама философия в конечном итоге приводит к мудрости» (*Strom.* I. 30, 1).

Понятие «истинной философии»

Клименту приходилось постоянно защищать философию перед единоверцами. Христиане хорошо знали слова св. апостола Павла: «Смотрите, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2:8). Задаваясь вопросом, какую философию имеет в виду апостол, Климент отвечал так: «по стихиям мира» значит материализм, философия Эпикура (*Strom.* I. 50, 6). Именно он изобрел атеизм (*Protr.* 66; *Strom.* I. 1; V. 116), отрицал Промысел Божий и возводил наслаждение в достоинство высшего блага (*Strom.* I. 50, 52; VI. 67). Эпикурейцы для Климента — незаконнорожденные дети философии[120]. Моральные недостатки последователей школы рельефно выявляют ее метафизическую несостоятельность. Ведь эпикуреец добродетелен не ради самой добродетели, а значит лишен даже устремления к истинному благу,

---

[118] *Mees M.* Clement of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 180.

[119] *Droge A.* Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Tübingen, 1989. P. 230.

[120] *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824. Div. IV. II, 1°.

и по необходимости ослеплен «стихиями мира». Таким образом, универсальное значение апостольского предостережения — против философии как метода постижения истины — Климентом не принимается.

Современниками софистов были Сократ и Платон. Так, с ложной философией всегда сосуществует и борется истинная. «Тело занято землей и гнется к ней, душа же стремится к Богу. Ведомая истинной философией, она устремляется ввысь к родственному ей» (*Strom.* IV. 9, 4–5). Вслед за платониками и Филоном Климент остро обличает софистику, как «воображаемую способность при помощи слов делать ложные мнения истинными» (*Ibid.* I. 39). Именно к софистам относится обвинение в «воровстве» философских истин (*Ibid.* I. 87, 3). Чтобы стать философом, учиться следует не у человека; истинный Педагог — это Логос (*Ibid.* V. 7, 8). Надо заметить, что Климент не ставит на один уровень христианского и языческого философа. Различие между ними весьма существенно. «Философами мы называем тех, кто возлюбил мудрость Творца всего и Наставника, то есть гнозис Сына Божия, а эллины так называют тех, кто рассуждает о добродетели» (*Ibid.* VI. 55, 2). Таким образом, эллины только подступили к началу пути. Для его совершения необходимо Божественное Откровение. Высшая философия Моисея, или главное средство богопознания, понимается Климентом вполне в духе Филона. Это созерцание, вобравшее в себя качества метафизики и диалектики (*Ibid.* I. 176–178). Но без Нового Завета его смысл может быть понятен лишь такому пророку, каким был Моисей.

Тем не менее, Климент находит и у эллинских мудрецов много возвышенных истин, которые помогают ему раскрыть его ви́дение Евангелия. Философия, как совпадение с идеями Священного Писания, пришла в голову грекам случайно (κατὰ περίπτωσιν), как следствие удачи (συντυχία). Вслед за Филоном, Климент рассуждал о воровстве эллинов (*Strom.* I. 87), о котором, по мнению Буссе, «сам ничего и знать не хотел», а ссылался на эту иудео-александрийскую концепцию только из почтения к ее авторам [121]. Действительно, он признавал возможным познание истины, заложенное в самой природе (φυσιχὴ ἔννοια), или некий общий интеллект (χοινὸς νοῦς), который соответствует естественной нравственности язычников (Рим. 2:14). Наконец, по ряду вопросов Климент считал возможным и «отражение истины» умом философа. По мнению Молланда, такое признание означало, что во все времена были открыты пути богопознания, и целеустремленный ум был способен идти по ним. «Это высшее признание философии; упоминая это

[121] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 267.

мнение, Климент выражает свое собственное»[122]. Однако не холодное величие абсолюта, а живое дыхание благого Божества делало возможным и желанным этот подвиг ума, еще лишенного помощи всех даров истинной религии. «Случай», позволивший грекам воспользоваться естественной способностью для создания великой философии, есть не что иное как Промысел Божий (*Strom.* I. 94, 1).

Теория «воровства эллинов» действительно не была для Климента профилирующей. Но нельзя не признать важности для него концепции предания, о которой мы уже говорили выше и подробнее будем говорить ниже в связи с проблемой *гнозиса*. Знание, даже искаженное, не появляется ниоткуда. Климент так глубоко убежден в этом, что даже ложное знание, а именно многобожие, приписывает учительству магов и халдеев, которые дали грекам их мифы (*Protr.* VI). При этом александрийский писатель тонко и верно подмечает основную черту эллинства — способность к синтезу. Грек по натуре своей эклектик в лучшем смысле слова. Это его путеводная нить, его дар, благодаря которому он делается учителем народов, своей философией сопутствуя Ветхому Завету евреев. Такие философы, как Пифагор, вторит Климент Филону, писали «по вдохновению Божию» (*Ibid.*). Истинная философия не есть изобретение ума человеческого, но «вековечный призыв к нескончаемой любви к мудрости». Этот призыв исходит от Логоса и, естественным образом, приводит к Нему.

Смирение философа должно заключаться в том, чтобы признать, что истина, открытая им в силу естественного устремления к ней, всегда частична (ἀλήθεια μεριχή, *Strom.* VI. 83, 2; ср.: VI. 68, 1) и требует завершения, или возглавия, в лице Божественного Откровения. Однако философы хвалятся «кусочками», которых они «нахватались отовсюду», как будто у них в руках целая истина (*Ibid.* I. 57, 1). Приняв от Логоса элементы истины, они их «развили, но не полностью, а скорее исходя из соображения и разумения человеческого, и поэтому впали в заблуждение» (*Ibid.* VI. 55, 4). Но когда сама Истина, т. е. Христос, взошла как солнце, бросая свет на все цвета и на белое и черное, она показала, чем является каждая вещь и каждое слово, и разоблачила внешне благовидную софистику (*Ibid.* VI. 83, 2. ср.: VI. 68, 1)[123]. Отсюда ярко выраженный эклектизм Климента. Он «не согласен» говорить отдельно о философиях влиятельных школ, но намерен извлекать христианские истины из всех теорий. «Его главная забота состоит в том, чтобы

[122] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 51.

[123] См. замечательное изложение проблемы у Молланда: *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 68.

сохранить для пользы юного христианства то, что было лучшего в философии»[124]. Какой же критерий для этого может быть применен? Для Климента этим критерием является «священная наука» (εὐσεβὴς ἐπιστήμη, *Strom.* I. 37, 6), т. е. экзегетика. Прежде чем приступить к ней, следует оросить почву «водой эллинского логоса» (*Strom.* I. 17, 4).

Христианский гнозис

Следы понятия «гнозис» находят в Септуагинте, а в Новом Завете оно встречается весьма часто. Климент предпринял первую попытку научно сформулировать значение этого термина[125]. И прежде всего перед ним стояла задача размежевать *истинный гнозис* (γνῶσις ἀληθινή) от *лжеименного* (ψευδώνυμος γνῶσις).

Нет необходимости представлять специальное влияние гностиков на Климента, говоря о гностических мотивах его учения[126]. Он сознательно противопоставлял себя этим учителям и вел полемику с ними как с еретиками. Общей у него с ними была привязанность к некоторым философским δόγματα, которые выходят за рамки непосредственного смысла церковного учения. Для него, как и для гностиков, аллегорическая экзегеза была средством сохранения и развития этих концепций. Но Климент подчеркивал, что правильный гнозис есть церковный, а не противопоставляющий себя Церкви. «Гностиком» человек не рождается, а становится: для достижения истины не так важен авторитет отдельного учителя (главы той или иной секты), как *школа*, дающая знание философии, а затем приводящая к единому Наставнику — Христу.

Гнозис для александрийского дидаскала — предельная цель всей философско-богословской деятельности. Он прямо заявляет: «мы низводим истину с неба вместе с преславной трезвостью...» (*Protr.* I). Замечательное определение того, как понимали термин «гнозис» отцы Церкви II в., дает Редепеннинг. «Гнозис» означает «*не только религиозную философию, догматику и спекулятивную теологию, как они различаются в наше время, но всецелое знание вообще без какого-либо разграничения: это совершенное познание полноты истины*»[127].

Согласно Клименту, дар гнозиса не врожден никому из людей, но приобретается постепенно. Услышав о нем в поучении, нужно сна-

[124] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 199.

[125] *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 118.

[126] *Афонасин Е. В.* Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997. С. 65.

[127] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 94.

чала практиковать его; нужно, чтобы гнозис подпитывался и развивался. Затем, в ходе непрестанных упражнений, он переходит в привычку; и лишь по достижении привычки, которая заключается в евангельской любви и милосердии, уже нельзя будет утратить подобное состояние (*Strom.* VI. 78; ср.: *Paed.* I. 6, 25–31). Воплощая всецелое познание человеческой личностью мира (в том числе идеального) и своей собственной природы, гнозис является «высшим совершенством, которого может только достигнуть человек, оставаясь все еще человеком» (*Strom.* VII. 55, 1). По мнению Климента, совершенство в принципе достижимо уже теперь, и «поведение христианина — это деятельность души, согласной с Логосом, деятельность, выполняемая вместе с разумным суждением и желанием истины, посредством тела, которое есть естественный союзник души» (*Paed.* I. 13, 102).

Учение о гнозисе стало важнейшей опорой этики Александрийской школы. По верному определению Прессансе, для Климента «христианская нравственность состоит в подражании Богу, которое делается возможным благодаря Слову»[128]. Итак, мы не согласимся принять концепцию Лилла, по которой Климент сочиняет свою концепцию гнозиса только для того, чтобы «дать удовлетворительное решение своим неоплатоническим проблемам»[129]. Не только потому, что, как резонно возражает Руния, неоплатонизма еще не существовало[130], но и потому, что эта концепция не может рассматриваться лишь в философском ключе. Она является по природе своей *религиозно-философской*, а также *философско-богословской*, и ее нельзя понять ни без эллинской философии, ни без Евангелия. Для более полного раскрытия этой темы перейдем к проблеме соотношения веры и знания.

Проблема соотношения веры и знания

Вопрос о соотношении веры (πίστις) и ве́дения (γνῶσις) — центральная точка Климентовых «*Стромат*»[131]. Эта тема многократно исследовалась в трудах зарубежных и российских ученых. К важнейшим работам, посвященным этой проблеме, относится известный труд французского ученого П. Камло «*Вера и гнозис: введение в исследо-*

---

[128] *Pressensé E. de.* The Early Years of Christianity. Vol. 3: Heresy and Christian Doctrine. New York, 1879. P. 279.

[129] *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 234.

[130] *Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 152. N. 84.

[131] *Freppel Ch.* Clément d'Alexandrie. 3-ème ed. Paris, 1873. P. 274.

вание мистического познания у Климента Александрийского»[132]. Камло выделяет два главных аспекта в учении о вере как пути к гнозису: во-первых, вера есть функция нравственного развития; и, во-вторых, интеллектуального восхождения[133]. В свою очередь, гнозис — «плод работы разума над данными веры»[134]. Из отечественных источников отметим труд свящ. Василия Дмитревского[135], в котором данной проблеме посвящено немало страниц, и глубокую статью К. Попова[136].

С точки зрения Попова, ошибка гностиков была в том, что они «не сохранили равновесия между верой и разумом: веру они признали только принадлежностью людей низших, неспособных, по самой своей природе, к высшему постижению истины: разуму же предоставлена была свобода принимать из учения христианского и его источников только то, что он признает истинным»[137]. В противовес этому однобокому развитию, к тому же усугубленному экспрессивным мистицизмом и магизмом, глава катехетического училища выдвинул свою знаменитую формулу: «*Ни веры без знания, ни знания без веры*» (*Strom.* IV. 1, 3).

Тем самым Климент нанес удар в самое сердце гностицизма: невозможность выйти полностью за пределы веры, при основательной постановке вопроса о содержании этой веры, подразумевала неправомерность вольного обращения с церковным Преданием и каноном Священного Писания, которое усвоил себе элитарный интеллектуализм. Экстатическому озарению еретиков Климент противопоставил постепенное восхождение разумной аскезы. Русский дореволюционный ученый Д. Миртов пишет: «Общая и существенная противоположность гностика Климентова и еретического в том, что у еретиков совершенство гностика есть дар природы, у Климента же — плод свободной деятельности: у еретиков гностик, поэтому, отделяется пропастью от верующего, у Климента между ними только степенное различие»[138].

---

[132] *Camelot P.* Foi et Gnose. Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1945.

[133] Ibid. P. 10.

[134] Ibid. P. 59.

[135] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884.

[136] *Попов К.* Вера и ее отношение к христианскому знанию по учению Климента Александрийского // Труды КДА. 1887. № 12.

[137] Там же. С. 582.

[138] *Миртов Д.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 18.

Защищая веру, христианский мыслитель должен был бороться не только против гностического, но и против эллинского философского рационализма. При этом он имел дело с наследниками александрийской культуры, знавшими Священное Писание (в основном Ветхий Завет) не хуже, чем тексты, приписываемые Зороастру или переведенные из буддийского канона. «В чем корень неверия эллинов? Уважая Моисея за его учение и дела, они не в состоянии принять ту истину, что Закон Моисея был дан самим Богом» (*Strom.* I. 170, 2). Климент ощущал настоятельную потребность развить *теорию веры*, которая стала существенным элементом его *теории гнозиса*.

Эта теория получает лучшее, на наш взгляд, изложение у норвежского исследователя Э. Молланда[139]. Вера, прежде всего, неразлучна с «делами веры» (*Strom.* V. 86, 1), т. е. является основой морали, без которой уму нельзя получить правильное философское развитие. Далее, она *необходима* и *достаточна* для спасения (*Protr.* 99, 4). Но эта самодостаточность не означает, что на ней можно остановиться. Она тогда и достаточна, когда включена в живой процесс развития и, медленно или быстро, направляется к заветной цели. Другими словами, истинная вера есть не что иное, как восхождение к вершинам гнозиса[140]. В свою очередь, гнозис — это «твердая пища» сравнительно с верой, как «молоком» (*Paed.* 39, 1). Итак, его можно назвать «совершенством веры» (*Strom.* VI. 165, 1). Из последнего словоупотребления видно, что *вера есть гнозис в зачаточном состоянии*. Истинный гнозис предполагает бесстрастие; созерцание делает гностика подобным Богу (*Ibid.* VI. 152, 2 etc.). Это созерцание преимущественно заключается в видении мира идей, т. е. в познании Бога из дел Божьих. Гностик «скорее высший рационалист, чем мистик»[141].

Знание не может быть с самого начала принудительным, очевидным. Оно всегда начинается с базового доверия, с веры в «*азъ*». Только по мере развития, в непрестанном подтверждении опытом, знание укрепляется и делается нерушимым. Поэтому вера «есть некое стремление, и стремление разумное», и притом в ней заключается «акт свободного выбора (προαίρεσις)» (*Strom.* II. 9, 2). В таком случае, какими должны быть основания для принятия веры, причем именно веры христианской? Уяснить это можно из того положения, что «сво-

---

[139] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 76–81.

[140] *Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg in Breisgau, 1906. S. 57.

[141] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938.

боду воли Климент понимает в духе деятельной эллинской древности, в противоположность восточному фатализму и дуализму»[142]. Вера есть предварительный итог *активного поиска истины*, который совершается непринужденно, из бескорыстной любви к мудрости, и обязательно приведет человека к правильному познанию. На этом пути человек должен понять, что истина в ее первоначалах может быть усвоена лишь путем Откровения. При этом, так как поиск истины означает одновременно поиск справедливости и добродетели (эллин, как правило, не мог сомневаться в этом), за подлинное откровение может быть принято лишь такое, которое несет в себе абсолютные нравственные начала и их практическое воплощение. А это есть Откровение Христа и Его евангельская история.

Однако «учение Климента о вере, — пишет Осборн, — было более чем защитой и оправданием, в сущности, христианской идеи. В нем приобрел ясность и звучание один из слабо разработанных пунктов классической философии»[143]. Здесь мы подходим к более глубокому и философскому изложению понятия «веры» (πίστις). Его удачно суммирует в своей работе Сальваторе *Лилла*[144].

(1) Вера есть отношение человеческого ума к любым первоначалам, лежащим в основе научной демонстрации или доказательства; в более широком смысле — интуитивное, непосредственное познание. Идея абсолютного ἀρχή, недоказуемого знания, обязательно лежащего в основе диалектического или силлогического доказательства, была развита Платоном и Аристотелем и стала частью античной философской традиции[145].

(2) Вера есть твердое принятие умом знания, достигнутого посредством доказательств.

(3) Она есть также принятие отдельных положений Божественного Откровения прежде их глубокого осознания. Другими словами, «между внешней истиной и внутренней (субъективной), находящейся в нашей душе, существует созвучие, или взаимодействие, в силу которого наш разум соглашается с [Бого]откровенною ис-

---

[142] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 134.

[143] *Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 143.

[144] *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 119.

[145] Ibid. P. 122.

тиной, без исследования ее и без доказательств ее достоверности. А это согласие (συγκατάθεσις) и есть вера»[146].

В учении о том, как соотносится вера со знанием, Климент допускает, по-видимому, противоречие. Он ясно утверждает, что необразованность не препятствует познанию Бога (*Protr.* X), и даже позволяет себе высказывания в том духе, что философия должна пониматься как десерт (*Strom.* I. 100, 2), а это, в сущности, вовсе не то же, что и насыщающая «твердая пища». Однако в других местах Климент так же определенно говорит о практической невозможности даже начального богопознания вне философии. «Незнание есть результат невоспитанности и необразованности. Только вследствие образования постигаем мы науки божественные и человеческие» (*Ibid.* I. 35, 3). Он делает весьма существенное замечание, что «не обладающий знанием не в силах измерить (κανονίζειν) истину» (*Ibid.* VI. 150, 3). Это значит, что без философского знания Откровение хотя и может быть дано человеку, но останется неусвоенным, непонятым. «Смысл Божественного творчества, — объясняет данное положение Г. Г. Майоров, — лучше проявляется, когда гностик обращается к Откровению, но не так, как это делает простой верующий, обращая Откровение в предмет слепой веры, а так, как это должен делать истинный гностик, т. е. применяя к Писанию метод рационального толкования, филоновскую символическую экзегезу. Гностик Климента — это экзегет, предающийся медитациям над текстом Библии»[147].

Противоречие, отмеченное выше, разрешается в учении Климента о *двух родах веры*. Вера может опираться на мнение и на твердое знание. Последнее дается только исследованием Божественного Откровения (*Strom.* II. 48–49). Хотя бы и на начальном этапе, такое познание в некоторой мере уже доступно. Ведь «несмотря на то, что мы облечены в оболочку плоти, мы все-таки можем слышать Бога, Который из снисхождения к нам и для нашего спасения применился к нашей слабости и открылся нам через пророков» (*Ibid.* II. 72, 4). Для усвоения Божественного Откровения нужно неотступное стремление к добру (см., например: *Ibid.* V. 7, 3–4). Начать этот путь необходимо с сократического признания в том, что ничего не знаешь (*Ibid.* V. 17, 1). Таким образом, внимательная вера есть «ухо души» (*Ibid.* V. 2, 1), и с нее начинается то знание, которое в свою очередь необходимо для более

---

[146] *Попов К.* Вера и ее отношение к христианскому знанию по учению Климента Александрийского // Труды КДА. 1887. № 12. С. 589.

[147] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 88.

совершенной, «ведающей веры» (γνωστικὴ πίστις). Кто не имеет этого предварительного знания, тот не может по-настоящему веровать Священному Писанию, потому что все написанное там будет звучать для него как притча (*Ibid.* VI. 127, 1).

Таким образом, как видно, знание и вера постоянно чередуются в теории Климента; но все-таки вера лежит в начале, а знание в конце этого пути. «Вера как познание Бога имеет свою ценность, но также и границы, поскольку мы призваны превзойти ее»[148]. Совершенное знание есть то, что не может быть опровергнуто (*Strom.* II. 77, 1). Здесь Божественное Откровение совершенно смыкается с философией, задавая ей направление и получая взамен аподиктическую убедительность во всех своих частях, кроме превышающего ее мистического озарения. Поэтому, заключает Климент, «знание есть нечто большее, чем вера, как и честь, обретенная после спасения, больше самого спасения» (*Ibid.* VI. 109, 2).

Учение Климента о традиции

К важнейшим элементам философии Климента относится его учение о традиции. Климент явился основателем нового типа традиционализма, не внеисторического, как у древних греков, а *провиденциально-исторического*. Конечно, за основу им была взята идея «Завета» из Священного Писания, дополненная филоновской идеей божественного происхождения философии. Но для целостного учения о традиции этого было бы недостаточно, если бы не идея всеобщей направленности истории, в том числе истории мысли, ко Христу, Воплощенному Логосу.

«Столь бы громадны ни были шаги, которые сделала школа от Пантена до Климента, от Климента до Оригена, но не было изменений в основном занятии, которое состояло в том, чтобы придерживаться Предания»[149]. В этом русле двигалась полемика с гностицизмом и борьба против всех видов сектантства — религиозного и философского. Для Климента гнозис есть прежде всего *традиция*[150]. Поэтому неверно, что Климент, нападая на гностическое и харизматическое (например, монтанисты) сектантство своего времени, «на самом деле скорее проводит границы между различными христианскими

[148] *Camelot P.* Foi et Gnose. Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1945. P. 10.

[149] *Leclercq H.* L'École catéchétique d'Alexandrie // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie / Éd. par F. Cabrol. Paris, 1907. T. 1. Col. 1172.

[150] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 453.

социальными группами, чем между различными точками зрения»[151]. Само отрицание церковной традиции, выражаемое учителями этих сект, было для Климента «точкой зрения», неприемлемой по вполне определенным философским основаниям.

Подчеркивая эзотерическое значение христианства, Климент ссылается (*Strom.* V. 87, 1) на слова св. апостола Павла о *тайне Христовой*, «которая не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих» (Еф. 3:5). При этом, как отмечает Молланд, в вопросе о соотношении Ветхого Завета и Евангелия Климент прежде всего противостоит гностикам, утверждая ценность Ветхого Завета. «Правило Церкви» (ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός), что синонимично «традиции», есть именно согласие Заветов. В терминологии Климента «Закон» — это и Закон Божий, и природные законы, и естественные человеческие. Климент в этой связи даже упоминает «*Законы*» Платона (*Strom.* I. 165, 1). «Единство всего законодательства... есть следствие теологических и философских принципов Климента»[152]. Но все истинное законодательство в мире происходит от Моисеева Закона, инспирированного Логосом (*Ibid.* I. 167, 3). Времени без Закона совсем не было. Если древние до Закона и жили без определенных кодексов, то они умели настолько хорошо придерживаться нравственных императивов совести, что «их дела стали законами для нас» (*Ibid.* II. 100, 1). Возвещая Новый Завет, Христос учил пророков «гностическому преданию», которое затем лично открыл апостолам. Это и есть гнозис (*Ibid.* VI. 61, 1).

Без традиции, длящейся с начала истории, не существовало бы единства нравственных категорий (столь заметного именно между ветхозаветной и эллино-римской культурами) и возвышенных метафизических понятий, а следовательно, не на что было бы опереться в поиске подлинного Откровения. «Знание бывает следствием наставления. Но там, где есть наставление, необходимо предполагается наставник. Так, Клеанф выдает себя учеником Зенона, Теофраст — учеником Аристотеля, Платон — Сократа. Достигнув Пифагора, Ферекида, Фалеса и первых мудрецов, я останавливаюсь и спрашиваю: кто был их наставником? Если вы назовете мне египтян, индийцев, вавилонян и даже магов, я не перестану вас спрашивать: кто же был учителем последних? Я доведу вас таким образом до первого поколения людей, и там снова возобновлю мой вопрос: кто был их учителем? Человек?

---

[151] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 225.

[152] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 18–19.

Но человек был погружен в неведение. Ангел? Но ангелы, как ангелы, не доступны людям и не имеют языка для того, чтобы говорить, равно как мы не имеем ушей, дабы слышать их. Притом же ангелы получили мудрость тоже от кого-нибудь. Итак, мы должны вознестись выше ангелов, если хотим найти, кто был их учителем. Учителем был Бог — Слово, Творец неба и земли» (*Strom.* VI. 56, 2). Итак, любая традиция происходит от Бога, но самая чистая — от воплотившегося Бога Слова, которое «обитало с нами» (Ин. 1:14). Объясняя цель написания «*Стромат*», Климент говорит, что имеет лишь одно намерение — передать в прикровенном виде премудрость непосредственных учеников свв. Петра, Иакова, Иоанна и Павла (*Strom.* I. 11).

Воспринимая свой свет из традиции, философия подобна призме, преломляющей ослепительные лучи Божественного Откровения (*Strom.* VI. 149, 2). Учение Христа есть предел всякого знания. Доказательства этому Климент усматривает как в том, что пришествие Христа и Его страдание было предсказано древнееврейскими пророками, так и в том, что Сам Христос творил удивительные чудеса (*Strom.* VI. 122, 1–2). Но в последнем пункте Климент особенно упирает на чудеса (силы, δυνάμεις), которые засвидетельствованы *после* Вознесения Христа, т. е. были совершены Его учениками. Он часто говорит об удивительной стойкости христиан при допросах и пытках, а также об их нравственных достоинствах, которые неспособна воспитать в народе философия. Таким образом, вне Церкви философия не могла бы выполнять пропедевтической функции, если бы не специальное смотрение Божественного Промысла.

В своем учении о традиции Климент не избежал посторонних для христианства влияний, в том числе восточных. Это видно уже из того, что евреев, как учителей греков, он именует «халдеями» (*Strom.* I. 151, 1), противореча в таком крайнем ориентализме даже Филону. Согласно Клименту, сам астральный политеизм изначально был задуман как путь, ведущий к богопознанию (*Ibid.* VI. 111, 1)[153]. Если иметь в виду то, что основное преподавание в школе Климента велось устно, не приходится сомневаться в том, что многие подобные идеи сообщались ограниченному кругу посвященных[154]. При исследовании учения Климента нельзя не уделить этому вопросу особого внимания еще и потому, что «точное различение эзотерического и экзотериче-

[153] Видимо, намек на Вифлеемскую звезду, которая привела волхвов-звездочетов к пещере, в которой родился Христос (Мф. 2:1–11).

[154] См.: *Ливанов И.* О Клименте Александрийском // Православное обозрение. 1867. № 3. С. 352.

ского учения у Климента важно для того, чтобы установить, насколько эти его воззрения и образ мыслей усвоил Ориген»[155]. Хотя гнозис есть «только научное познание и развитие той суммы доктрин, которая заложена в вере»[156], тем не менее Климент заявляет, что написанный текст для толпы — как лира для осла (*Ibid.* I. 2, 2). Для того, чтобы извлечь из лиры звуки, нужно мастерство. С идеей тайной устной традиции связывается сокровенный смысл Священного Писания, важный как для гнозиса, так и для веры. Это гностическое предание (*Ibid.* I. 15, 2; IV. 3, 2; V. 63, 2; VI. 61, 1 etc.), отличное от простой церковной традиции. Как заключает известный современный исследователь Клод Мондезер, «Климент не раз ссылается на некий эзотеризм, в глубине своей противный его возвышенным принципам, и от которого, впрочем, кажется, он зависит более, чем следует»[157].

Итак, для чего ему была нужна такая эзотерическая концепция? По-видимому, для того, чтобы провести в текст Библии некоторые концепции греческой философии, которые сильно импонировали ему лично, однако не извлекались из общепринятой традиции Церкви. Это позволяло некоторым авторам даже утверждать, что «Климент часто находится в конфликте с Церковной традицией, с которой он пытается совместить чуждые для нее элементы»[158]. Однако мы полагаем, что Климент стремился понять и зародившуюся в недрах Церкви *мистическую традицию*, вполне ортодоксальную по своему идейному содержанию. Он только интерпретировал ее с помощью философии, которую лучше знал, посвятив ей большую часть жизни.

Образ истинного гностика

Учение Климента об истинном гностике[159] и его становлении оценивается в историко-философской науке очень высоко. «Никто, — утверждает Бигг, — даже Ориген, не выработал столь ясной и величественной концепции развития духовной жизни»[160]. Мы уже говорили

---

[155] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 80.

[156] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 539.

[157] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 109.

[158] *Bardenhewer O.* Patrology. The Lives and Works of the Fathers of the Church. Freiburg im Breisgau, 1908. P. 133.

[159] См. подробнее: *Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus // TU. Berlin, 1952. 57.

[160] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 48.

о том противостоянии, которое происходило между христианским, языческим и еретическим гнозисом в Александрии. Во II в. языческие секты практически все без исключения впитали в себя те или иные христианские черты, что позволяло идеям пантеизма и дуализма проникать в среду образованных христиан. Важно заметить, что «гностик Климента был в той же мере частью интеллектуальной элиты, как и ее противоположностью»[161]. И если он иногда противопоставляется «простым верующим», то *исход* совершает все-таки из среды еретиков.

Для характеристики истинного гностика Климент берет образ Моисея. Здесь сказывается не только формальное влияние Филона, но и то, что во всей Библии нет более подробного повествования о жизни человека, угодного Богу, чем рассказ о жизни Моисея. По смыслу новозаветной проповеди, он был в числе первых прообразов Христа (Деян. 3:22; 7:37). Моисей — больше, чем философ. Он истинный мудрец (σοφός, *Strom.* I. 168, 4). По его поведению можно судить о том, каким должен быть гностик, т. е. человек, сподобившийся Богообщения.

Климент посвящает немало страниц этому вопросу. Гностик воплощает в себе идеал античного мудреца и библейского пророка одновременно. В нем сосуществуют три вида добродетели: этическая, физическая и логическая (*Strom.* IV. 163, 3). Он доволен всем тем, что у него есть (*Ibid.* IV. 100, 1), и всем, что бы ни случилось (*Ibid.* VII. 45, 4). В отличие от многих людей, придерживающихся религии по причине страха перед смертью или загробным воздаянием, гностик предан добру ради самого добра (*Ibid.* IV. 135, 1) и стремится к Богу не из желания спастись от наказания за грех (*Ibid.* IV. 136, 3). Подчеркивая это, Климент хочет рельефно выделить главное желание гностика, которое превышает простое стремление спастись, — это желание *быть без греха*. Поэтому гнозис есть путь Богоуподобления. Истинный, совершенный гностик — образ и подобие Божие (*Ibid.* II. 97, 1). Он чист и по духу, и по телу, как храм Божий (*Ibid.* VI. 60). Он не подвержен никаким страстям, кроме естественных, т. е. необходимых для поддержания телесной жизни (*Ibid.* VI. 71, 1), не испытывает ни радости, ни уныния, ни страха, ни гнева, ни даже воодушевления (*Ibid.* VI. 74, 2). Он живет лишь одним единственным чувством — любовью к Богу.

Русский исследователь Д. Миртов справедливо подчеркивает, что для Климента *апатия* и *знание* выступают как условия друг друга[162]. Мудрец достигает бесчувственности не в силу пантеистического слия-

---

[161] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 370.

[162] *Миртов Д.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 29.

ния с космосом, а в силу того, что космос уже не может представить ему ничего неожиданного. При этом, однако, «чужую боль он воспринимает как личное горе» (*Strom.* VII. 78, 1), а его *справедливость* мыслится тождественной с христианской *любовью* [163]. Обладая всеми этими качествами, гностик получает знание о Самом Боге «от мистического хора истины» (*Ibid.* VII. 45, 1). Из всех живых существ только он обладает *святостью*, т. е. воздает Богу то, что *боголепно* (θεοπρεπῶς, *Strom.* VII. 2, 1). Климент, как отмечает Г. Чедвик, удачно сочетает идею «жизни в согласии с природой» и «уподобления Богу настолько, насколько возможно» (см.: *Ibid.* II. 100, 3) [164]. Эти идеи, как известно, присутствовали в платонизме. Но мы согласимся с мнением А. Чофрина, что «никакое „принятие и усиление" Платоновского идеала „уподобления Богу" не могло бы само по себе привести Климента к понятию обожения» [165]. Зато это понятие содержалось в чуждом философских спекуляций творчестве св. Иринея Лионского и восходило к св. апостолу Павлу [166].

Однако, хотя идея обожения у Климента несомненно присутствует, она явно затеняется образом мудреца, имеющим не только библейское и философское, но прямо гностическое происхождение. Буссе относит его к неведомому гностическому «источнику», которым Климент якобы пользовался [167]. В дальнейшем же христианская аскетика пойдет не по пути абстрактно понимаемого бесстрастия, недостижимого и странного для сотворенного существа, а по пути просветления природных качеств, их обожения вместе со всей душой и телом. Святые отцы будут размышлять о том, зачем дан человеку, например, страх или гнев, в полную противоположность Клименту, который отвергал даже воодушевление за то, что оно «связано с гневом» (*Strom.* VI. 74, 2). Таким образом, его «гностик» останется на недосягаемой, по ее абстрактности, высоте чистого спиритуализма, где сама философия служит для него лишь методом «прояснения для других того, что уразумел сам» (*Ibid.* I. 48, 1).

---

[163] *Миртов Д.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 38.

[164] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 173.

[165] *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York, 2002. P. 7.

[166] См. об *идее обожения* у св. Иринея в известном труде: *Bousset W.* Kyrios Christos. Göttingen, 1913. S. 428 ff.

[167] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 267–269.

В этом ракурсе приговор проф. Н. Н. Глубоковского теософии Филона вполне приложим и к миросозерцанию Климента: «Склонность к мистицизму и созерцательные симпатии... говорят о духовной пассивности, чуждой христианской бодрости безграничного прогрессирования»[168]. Но насколько постоянно придерживался Климент этого платонически-стоического идеала в своей катехетической практике? Как позднее у Оригена, мы замечаем здесь у Климента раздвоение. Вероятнее всего, оно связано с неразработанностью правил аскетики, которым, по сравнению с александрийскими дидаскалами II и III вв., значительно больше сил посвятят учители Новоалександрийской школы.

Теология как высшая мудрость

Надежда Климента на богопознание вполне соответствовала его антропологическому оптимизму. Он убеждал язычников, еще даже не приступивших к вере, в том, что «некогда удалив от глаз темноту, подобно туману, препятствующую свету, мы узрим действительно сущего Бога» (*Protr.* XI). При этом он рассчитывал на доступное всем людям интуитивное знание о Боге. Здесь тот мост, который соединяет философию с богословием. «Проблема естественного откровения, — пишет Молланд, — становится более выраженной и заостренной, когда речь идет о греческой философии. Климент чувствует эту проблему и дискутирует ее преимущественно в данном аспекте. Причинами для этого были, во-первых, большая любовь Климента к греческим философам и его обязанность по отношению к ним, которую он сам с благодарностью признавал, и во-вторых, его всеобъемлющая тенденция рассматривать христианство в качестве философии. Различия между религией и философией неясны для мыслителя, который воспринимает религию как познание Бога, а философию как стремление к истинному познанию Божественной реальности»[169]. С этой неясностью связана неожиданное для Климента, как строго апофатического богослова, учение о *разнообразии* богословского познания.

И хотя в неоплатонизме это разнообразие будет устранено Плотином, как философом, именно философия служит его источником в учении Климента. Напомним, что христианский мыслитель признавал бытие Личного Бога, концептуальное познание Которого философия достигает лишь в рассмотрении Его разнообразных отношений

---

[168] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. С. 398–399.

[169] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 40.

к миру. Экстаз не мог иметь в монотеистической системе того же решающего значения, что и в пантеистической.

Разнообразие богословского познания

По мнению Климента, в основе духовного поиска не может лежать единственный акт воли, который оказался решающим. Божественная педагогика использует все доброе, что есть в человеке, и Промысел по крупицам собирает первозданное существо из праха. «Без сомнения, путь к истине один, но разные тропы, ведущие из различных мест, соединяются в ней, подобно тому, как различные потоки образуют единую реку жизни, текущую в вечность» (*Strom.* I. 29, 1). Подготовительный этап, который предшествует гнозису, вовсе не монолитен. Ведь «истина о Боге — это не одна какая-либо вещь, но множество вещей» (*Strom.* VI. 150, 6). Это «множество» постепенно сообщается душе самим Богом. Оно и есть, по сути, содержание Божественного Откровения, которое не случайно изложено в пространных текстах Библии. «Научное познание (μάθησις), при условии правильного руководства, ведет нас от искусной во всем Премудрости, как управительницы Вселенной, к самому Творцу этого мира, существу непостижимому и неуловимому, вечно ускользающему от взора исследователя. Но этот же Бог, сколь бы далеко не отстоял Он от человека, удивительным образом находится в то же время и близ него. „Я Бог приближающийся", — говорит Господь (Иер. 23:23). Далекий в Своем Существе (ибо как сотворенное может быть сродни несотворенному?), Он близок через Свою силу, которая все объемлет» (*Strom.* II. 5, 3–4).

Через учение о разнообразии Климент ввел богословие в область науки. Точнее говоря, он сделал саму науку богословской, показав, что из всего можно извлечь «премудрость», чтобы почувствовать в ней прикосновение Создателя. Это высшее обоснование единства философии и богословия, а вместе с тем и подчиненности философии богословию, которое дал Климент. По словам Квастена, «его эллинистическое образование позволяло ему сделать христианскую веру системой мысли на научном основании... Он доказал, что вера и философия, Евангелие и светская наука не враги, но могут принадлежать друг другу. Вся светская наука служит теологии. Христианство есть венец и слава всех истин, которые были найдены в разных философских учениях»[170].

Мы уже упоминали, что Сам Спаситель, по Клименту, и есть гнозис (*Strom.* VI. 2, 4). Но если разнообразие богословского познания

[170] *Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 7.

служит к уразумению славы Божией, то этого не скажешь о разнообразии сект и богословских мнений в самом христианстве. Как же присоединиться к Церкви, если ее раздирает столько ересей? Весь вопрос для Климента заключается в каноне (*Strom.* VII. 90, 2). Он подробно рассуждает об этом в *Strom.* VII, гл. XVI. Причина отступлений от канона церковного учения, из-за которых вводится пагубное разномыслие, состоит в *поспешности суждений* (*Ibid.* 93, 3). Не приобретя должного опыта, еретики спешат высказать свои незрелые мысли, увлекая за собой тех, кто им подобен. Так, ереси называются по именам их основателей, по местам их распространения, по богословским гипотезам, лежащим в их основе (*Strom.* VII. 108). В противоположность этому, Церковь должна быть единой, как и Господь (*Ibid.* VII. 107, 4–5). Ереси — не то, что должно отталкивать от христианства, но скорее побуждение к активному поиску истины (*Ibid.* VII. 91, 3).

Наконец, разнообразие богословского познания помогает Клименту разрубить узел противоречия между гностиком и простым верующим. Здесь его мысль уже возносится над философией, становится чисто христианской. Бог, по мысли Климента, разными путями привлекает к Себе всех бесхитростно верующих в Него и стремящихся к чистой жизни по Евангелию. «С того момента, как мы возрождены Крещением, мы получаем тотчас же совершенный дар, к которому мы стремились, ибо мы просвещены, то есть получили познание Бога, и оно не может быть ущербным... Крестившись, мы просвещены; будучи просвещены, мы стали дети Божии; как дети Божии, получаем совершенный дар; и обретя совершенный дар, мы обладаем бессмертием... Все вы, крестившиеся во Христа, во Христа облеклись; и нет более ни Иудея, ни Еллина, ни раба, ни свободного, ни мужчины, ни женщины, но все вы едино во Христе Иисусе. Поэтому да не скажет кто, что одни могут быть гностиками, иные психиками в одном и том же Слове, но все, освободившись от плотских похотений, — равны суть, и духовны о Господе» (*Paed.* I. 6, 25–31).

Благочестие и Богоуподобление

Климент, по словам Н. И. Сагарды, «стремится победить гностицизм не критикой и опровержением, а законченной системой собственного христианского гнозиса»[171]. Мы видим, как тесно связывает философ идеал Богоуподобления с христианским благочестием. «Эта глубокая связь между знанием и образом жизни принадлежит к особенностям александрийского гнозиса. Гнозис был воспринят Александрийской

[171] *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 426.

школой не просто как форма спекуляции, но как результат целой тенденции новой внутренней жизни, укорененной в вере»[172]. Речь идет об уподоблении Богу настолько, насколько это в принципе возможно (*Strom.* IV. 152, 3). Истинный гностик, по учению Климента, способен проникнуть в самую суть вещей, потому что исполняет заповеди Логоса. Он может, по подобию самого Бога, «боголепно» (θεοπρεπῶς) учить других (*Ibid.* VII. 4, 2).

Освобождение от пороков необходимо полное и решительное, так как они чужды человеческой природе. «Бог дарует жизнь, а дурные привычки, по отшествии отсюда, влекут за собою бесплодное раскаяние вместе с наказанием» (*Protr.* X). Отрешившись от этих привычек и став похожими на Бога своими поступками, души истинных гностиков возносятся превыше умосозерцаемого мира и беседуют с Богом (*Strom.* VII. 13, 1–2). Нельзя подражать Богу иначе, как святостью (*Protr.* XI). По мнению Чофрина, в этом учении Климента смешались черты *школьно-платонической* концепции человеческой «цели» (τέλος), формально восходящей к Аристотелю, воспринимавшему ее как активность (ἐνέργεια), и концепции «уподобления Богу»[173]. Здесь Климент опять настаивает на философском учении об *апатии*, так как «чувство благочестия противоположно иным чувствам» (*Strom.* I. 27, 3; ср.: Plato. *Phaed.* 82 c), и несовместимо с их активностью. Видимо, отсюда берет начало и отмеченный св. патриархом Фотием (*Bibl.* Cod. 119) «докетизм» самого Климента в его учении о теле Христа, как бесстрастном и почти призрачном (что, впрочем, не означает его согласия с учением докетов)[174], и преувеличенный спиритуализм в учении Оригена о воскресении.

От чего зависит индивидуальная степень совершенства? Климент подчеркивает, что исключительно от личного усердия и свободно сделанного выбора (*Strom.* V. 141, 3). Он применяет к отвергающим философию, но ищущим гнозиса, уже известную нам метафору виноградной лозы: такие люди хотели бы есть виноград, не возделав его (*Strom.* I. 43, 1–2). Однако для достижения гнозиса не обязательно заниматься именно философией. Она — лишь один из путей. Климент

---

[172] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 531.

[173] *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York, 2002. P. 16.

[174] См. об этом: *Gieseler J. C. L.* Commentario qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur. 1837. Гизелер не без оснований считает Климента предшественником *аполлинаризма*; хотя об ученике Климента, Оригене, можно будет сказать прямо противоположное.

особо подчеркивает: «многие из нас, не утруждая себя философским образованием и даже не овладев элементарной грамотностью, тем не менее сумели постичь истину посредством Божественной и варварской философии, будучи наставлены в силе (Рим. 1:4; Фес. 1:5) самой Премудростью» (*Strom.* I. 99, 1).

Очевидно, Климент имеет в виду христианских подвижников, которых должен был видеть не раз и уважать за глубокое знание Священного Писания, часто действительно вовсе не связанное с философией. Образ такого подвижника, которому нет дела «ни до Платона, ни до Пифагора», выводит в начале своего «*Диалога с Трифоном Иудеем*» св. Иустин Философ. Однако св. Иустин, защищая философию, не думает сравнивать философский путь с христианским подвижничеством. В отличие от него Климент фактически настаивает на эквивалентности двух путей к Богоуподоблению. Его «практичная и изысканная» аскетическая система имеет мало общего с учением египетских монахов о борьбе с помыслами, которое расцветет в IV в.[175] Значение молитвы, которой является каждый случай обращения к Богу (*Strom.* VII. 42, 1), для него равноценно значению философского богосозерцания. Христианский философ-гностик отличается от христианского гностика, не изучавшего философию, лишь в лучшую сторону, а именно тем, что способен учить других (*Strom.* VI. 91, 4–5). Заботясь о спасении людей, он становится подобен Самому Христу (*Strom.* VII. 52).

Рационализм Климента

Таким образом, Климент проводит определенную рационализацию христианского богословия и аскетики. Само понятие «интеллектуального монашества», нередко прилагаемое к его философии, оказывается для него амбивалентным. Ученый-протестант Джон Патрик, например, видит в подходе Климента к философии полную противоположность «интеллектуальному монашеству»[176]. И если Патрик и Толлинтон ставят Клименту в заслугу его выход из того умственного затвора, в котором ощущало себя христианство в языческом мире, то другие авторы-протестанты, значительно более современные, убеждены, что «после Климента Александрия больше никогда не сможет стать центром библейского христианства»[177].

---

[175] См.: *Mc Guckin J. A.* Christian Asceticism and the Early School of Alexandria // Monks, Hermits and the Ascetic Tradition. Papers Read at the 1984 Summer Meeting and the 1985 Meeting of the Ecclesiastical History Society / Ed. by W. J. Sheils. Oxford, 1985. P. 30.

[176] *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 64.

[177] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 372.

Природа Климентова рационализма коренится не в его концепции философии, а в его концепции богословия. Именно с этой точки зрения критически рассматривает его работу российский исследователь свящ. В. Дмитревский. По мнению этого ученого, Климент положил начало рационалистическому направлению в христианской Александрийской школе[178]. Опасность данного направления заключалась все в том же, как и у Филона, отсутствии ясно понимаемого *критерия*, отделяющего данные Откровения от догадок человеческого ума. «Чтобы удержаться на этом пути, нужно, чтобы исследование не погашало чувствований, чтобы разум не вредил сердцу, чтобы обеим этим сторонам человеческого духа указаны были определенные границы, дальше которых они не переходили бы»[179].

Климент распространил свой рационализм на практическую область, объединив идеал христианской аскезы с идеалом античного мудреца и созерцателя. В этом особенно сказались недостатки его метода. Специфически христианские особенности деятельной жизни, предполагающей преображение человеческого существа, были затенены образом «гностика», фактически непогрешимого полубога. Правда, как замечает Дмитревский, в своем богословском наследии Климент оставил не догматы, а только замечания по разным проблемам[180]. Вследствие этого «Климент... не дошел до последних выводов рационализма, отчасти по теоретическим соображениям, а отчасти и потому, что не представил христианское учение как систему, развитую систематически и логически»[181].

В истории европейской мысли Клименту принадлежит заслуга доказательства того, что философия призвана служить более высшей цели, чем само философское познание — цели мистического познания и онтологической причастности Божеству. Доказательство, предложенное Климентом, сводится к вопросу о цели всякой разумной деятельности. Эта цель — мудрость, недоступная чисто рассудочному познанию и несводимая к аподиктической достоверности. Вся александрийская философия шла к тому, чтобы признать критерием истины Божественное Откровение, исследуемое верующим разумом, а в качестве критерия истинности применить к этому Откровению все самые возвышенные чаяния человеческой культуры. Климент проделал самостоятель-

---

[178] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 34.

[179] Там же. С. 32.

[180] Там же. С. 61.

[181] Там же. С. 78.

ный путь и нашел воплощение этого Откровения во Христе, как общем Принципе Ветхого и Нового Завета, единственного религиозного текста в древнем мире, проповедовавшего монотеизм. Он стал убежденным апологетом христианской Церкви, не переставая быть философом.

Была ли неизбежной последовавшая за этим философская рационализация собственного содержания Откровения? По нашему мнению, она была следствием личной увлеченности Климента. В христианстве не было еще строгого экзегетического канона, поэтому многие свободные мыслители действовали интуитивно. «Для Климента гнозис, — пишет Гарнак, — то есть (греческая) философия религии... [есть средство] выяснения и объяснения того, что есть высшее и сокровеннейшее в христианстве»[182]. Немецкий ученый так оканчивает свою оценку Климента: «Церковная традиция была здесь полностью трансформирована в греческую философию религии».

Однако философия Климента несла, несомненно, сильный положительный заряд. По мнению Ч. Кингслея, «александрийские христиане предприняли лучшую, если не единственную в истории человечества попытку провозгласить истинно всемирную философию; я имею в виду философию, общую для всех наций, сословий и уровней интеллектуального развития, объемлющую весь феномен человечности»[183]. При этом цель Климента оставалась эклектической — соединить воедино все части истины, присутствующие во всех философских системах — и созерцать «Логос, то есть истину во всей ее полноте» (*Strom.* I. 57, 6).

§ 3. Философская интерпретация христианской идеи Бога у Климента Александрийского

Рассмотрим теперь конкретные достижения и неудачи Климента на пути построения христианской философии. Климент определяет цель написания своего главного труда, «*Строматы*», таким образом: «Шаг за шагом разгромить еретические учения, противопоставляя им учение о едином Боге» (*Strom.* IV. 2, 2). После Филона он был первым крупным александрийским философом, начавшим проповедь монотеизма.

---

[182] *Harnack A. von.* History of Dogma. Vol. 2; цит. по: *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 232. Note 1.

[183] *Kingsley Ch.* Alexandria and her Schools. Four Lectures. Cambridge, 1854. P. 131.

Христианам противостояли не только язычники, но и гностики. В частности, Климент направляет острие своей критики против дуализма Василида (*Strom.* V. 74, 3). У многоуровневых, почти фантасмагорических построений гностиков была простая основа: учение о совечности доброго и злого начал в бытии. Христиане воспринимали его не иначе как учение о разделении в самом Боге, или (что соответствовало действительности) о распадении Бога, в сущности безличного, на противоположности. «Материя» у гностиков была не пассивным и бескачественным, а хтонически активным началом. Они противопоставляли герменевтической идее мира-притчи концепцию похищения истины падшими ангелами, неисправимого уродства мира, как творения злого демиурга. Наконец, они противопоставляли библейскому Богу-Иегове некоего «неведомого Бога», Отца Иисуса Христа, но не Творца мира, разрывали два Завета и присоединяли к тексту Нового Завета бесчисленное количество апокрифов, более и менее эзотерических.

Ввиду синкретического характера эпохи Климент не проводил различия в своей полемике между философским и гностическим направлениями. Его теология иногда выглядит совершенно философской, иногда — совершенно религиозной, христианской[184]. Это зависит от контекста: когда Климент проповедовал моральные нормы, уже закрепленные в церковном сознании, он приводил высказывания философов лишь как иллюстрацию или подтверждение к евангельским заповедям; когда толковал Священное Писание и восходил к категориям Боговидения — обильно применял философемы среднего платонизма. Его опыт построения систематической теологии аналогичен предпринятому св. Иринеем на Западе[185], хотя сильно отличается по методу и масштабам привлечения философии.

Особенности христианской идеи Бога

Уникальность христианского богословия и своеобразие его пути развития с самого начала определялось тем, что оно «возникло как христоцентрический монотеизм»[186]. Если идея единого трансцендентного Божества уже имела философский статус для греков и римлян, то слово о распятом Христе еще казалось «юродством» (1 Кор. 1:18) и «безумием» (1:23). Но для христиан эта идея и это слово были одним и тем же.

---

[184] *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 65.

[185] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 412.

[186] *Osborn E.* The Emergence of Christian Theology. Cambridge, 1993. P. 293.

Резкость противостояния нисколько не смягчалась тем, что у св. Иоанна Богослова Христос был назван Логосом (гл. 1), а у св. апостола Павла — «сиянием славы» и «образом ипостаси» Отчей (Евр. 1:3), и сопоставлен с персонификацией Премудрости Божией в так называемой «литературе Премудрости». Все равно таинство Боговоплощения было доступно лишь непосредственной «детской» вере во всемогущество Бога, при глубоко личном созерцании неслиянного единства Отца и Сына, на что указывается в разных книгах Нового Завета: «славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. 11:25) и «проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо, если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (1 Кор. 2:7–8).

Парадоксальным образом, для александрийских интеллектуалов доступ к пониманию христологии был облегчен. Филон Александрийский учил о воплощении Логоса в букве текста — воплощении, опосредующем непостижимую премудрость Промысла. Христианские философы, подобные Клименту, могли понять Воплощение как завершающий акт Откровения, т. е. явление Логоса уже не в тексте, а в условиях человеческой жизни, без чего невозможно было бы эту жизнь ввести в Божественное состояние. Таким образом, самые глубокие чаяния александрийской эпохи находили в христианстве свое исполнение.

Вообще принятие христологии, как части теологии, мыслителями II–III вв. имело больше религиозную, чем философскую подоплеку. Но это не значит, что у нее отсутствовало собственное философское содержание, и что его необходимо было целиком заимствовать извне. Совершенно неверно было бы видеть в учении о Божественной трансцендентности только щедрый вклад философии эллинистической эпохи в христианское богословие — в том числе для александрийцев, как замечает автор блестящей статьи по учению Александрийской школы де ла Барр[187]. Основой для философско-богословских исканий в этой области было Священное Писание как Ветхого, так и Нового Завета.

Учение о Боге в Ветхом и Новом Завете

Библейское мировоззрение воодушевлено идеей Личного Бога. Понятия «природы» Бога, отличного от понятия Божественной Личности, в Ветхом Завете нет. Бог — единственный Господь (Κύριος, Jehowah, Adonai) и Творец Вселенной. Правда, кроме греческого текста

[187] *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824.

Второй книги Маккавеев (2 Мак. 7:28) нигде не сказано, что Бог сотворил мир «из не сущих» (οὐκ ἐξ ὄντων, ex nihilo), но еще труднее найти в Библии указание на то, что при творении неба и земли был использован какой-то материал. В книге Бытия этот вопрос даже и не ставится.

Трансцендентность библейского Бога по отношению к миру и человеку первоначально также утверждается не в онтологическом, а в персональном плане. «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь. Но, как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55:8–9). «Вот народы — как капли из ведра, и считаются как пылинка на весах. Вот острова как порошинку поднимает Он... Итак, кому уподобите вы Бога? И какое подобие найдете Ему?» (Ис. 40:15, 18). Величие Бога — это не мощь исполина, действующего в мире как одна из его стихий. Оно сверхмирно. «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя» (3 Цар. 8:27).

Древний иудей, не знакомый с воззрениями эллинов, едва ли мыслил Бога в категории *неподвижности*; зато ему была понятна категория *приснодвижности*, не менее глубокая и важная для последующей патристической мысли. Так, вездесущие Творца могло изображаться динамически: «Вот, Он пройдет предо мною, и не увижу Его; пронесется, и не замечу Его» (Иов. 9:11). Бог не содержится в каждой вещи, как сказали бы приверженцы пантеизма, но успевает осуществлять каждую вещь: «Он покрывает небо облаками, приготовляет для земли дождь, произращает на горах траву; дает скоту пищу его и птенцам ворона, взывающим к Нему» (Пс. 146:8–9). Он всеведущ: «Может ли человек скрыться в тайное место, где Я не увидел бы его?» (Иер. 23:24). «Он призирает на всех, живущих на земле: Он создал сердца всех их и вникает во все дела их» (Пс. 32:15).

При этом должно отметить *нравственный* характер Бога. Если в тексте Библии нельзя встретить философских утверждений о Его самотождественности, в смысле совершенной неизменности, то во всяком случае «Бог верен (πιστός), и нет неправды в Нем» (Втор. 32:4). Его абсолютная надежность не гарантируется ничем иным, кроме Него: «Мною клянусь, говорит Господь» (Иер. 22:5 и др.).

Ветхозаветное учение о Боге составляло естественную почву для новозаветного. Главное отличие последнего — в дифференциации понятий, которые впоследствии будут названы *Ипостасями* — «Отца», «Сына Божьего» и «Святого Духа». Иисусу Христу в Евангелиях усваиваются такие качества, которые в Библии могут принадлежать только Богу. Его называют «Господом» (Κύριος); Он прощает грехи (Мк. 2:10

и др.) — для чего в Ветхом Завете требовалось жертвоприношение; Он обладает совершенным ве́дением Истины, более того — самим тождеством с Истиной (Ин. 14:6).

В прологе Евангелия от Иоанна Богослова: «в начале было Слово, и Слово было у Бога (πρὸς τὸν θεόν), и Слово было Бог», «выражена вся сущность христианского учения о Боге Слове: Его вечное предсуществование, ипостасная особность и Божественное достоинство, отношение к миру и человечеству до Воплощения и Откровение миру в Воплощении»[188]. Уникальность этого текста в том, что он имеет двойственный, религиозный и философский характер. Само словоупотребление — λόγος — дает основание подозревать здесь эллинистические влияния. Насколько они в действительности имели место? С вероятностью можно говорить об этом только в терминологическом плане. Потому что новозаветная литература, точно так же, как и ветхозаветная, не может представить в Боге что-либо безличное. Соответственно, Бог не нуждается в «Уме», в котором нуждалось «Единое» платонизма для своей актуализации. Зато мир нуждается в «Логосе». Автор Евангелия как бы обращается к язычникам с объяснением: вот откуда произошел Божественный Логос, и вот как он сообщен людям. Очевидно, что Христос как историческое лицо в этом объяснении первичен, а философская концепция Логоса как принципа миробытия *привязана* к Христу.

В Евангелиях Он самостоятельное Лицо, не отождествленное с Отцом и Духом. «Всякого, кто исповедует Меня пред людьми, того исповедую и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мф. 10:32). «Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11:27). Он — «господин субботы» (Мф. 12:8), т. е., в сущности, хозяин всего Закона. Сам Отец свидетельствует о Нем, как о возлюбленном Сыне (Мф. 3:17; Мк. 1:11; Лк. 3:21; Ин. 5:37 и др.) Однако Иисус допускает и такие утверждения, которые как бы устраняют дифференциацию между Ним и Богом: «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30); «Видевший Меня видел Отца... Я в Отце, и Отец во Мне. Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14:9–10). Итак, Сын Божий одновременно иной, чем Отец, и тот же самый. Подобное утверждается и о Святом Духе: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15:26). Верующим даются обе-

[188] *Сагарда Н. И.* Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Пг., 1916. С. 579.

щания: «не вы будете говорить, но Дух Святой» (Мк. 13:11); «Дух Святой найдет на тебя» (Лк. 1:35); «Святой Дух научит вас в тот час...» (Лк. 12:12).

Св. апостол Иоанн Богослов ясно выражает идею Троицы: «три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино» (1 Ин. 5:7). Теперь зададимся вопросом, насколько можно видеть в этом «трех царей» неопифагорейства, под которыми понимались платоновские Единое, Нус и Мировая Душа? Коренное различие между двумя триадами состоит в том, что триада философов не мыслится без вертикальной иерархии, а христианская Троица, хотя часто предстает как иерархическое образование, принципиально может мыслиться и как бытие одного уровня. Сын и Святой Дух «от Отца», но нигде не сказано, что имеется какая-то дистанция между Отцом, Сыном и Святым Духом.

В особенности ошибочно искать сходства в учениях о Духе и Мировой Душе. Прежде всего, сугубо хронологически в апостольской литературе Дух представляет *вторую* ступень познания, после Христа, тогда как Душа обязательно предшествует, и миновать ее в интеллектуальном восхождении к Уму и Единому так же невозможно, как миновать стратосферу при выходе на орбиту Земли. Кроме того, Мировая Душа есть нечто страдательное, нерасторжимо связанное с космосом; она делает *живым* то бытие, которое философу нужно преодолеть и превзойти. В противоположность этому, «Дух дышит, где хочет, и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:8). «Дух все проницает, и глубины Божии... мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, чтобы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор. 2:12). «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). Очевидно, познание Духа никак не может быть лишь *ступенью* к более высокому познанию. Все познание происходит в Духе, Который воспринимается как дар Божий.

Традиция христианских апологетов II века

Перед образованными христианами Александрии стояла нелегкая задача *философской интерпретации* библейского учения о Боге. Приступая к исследованию их творчества, всегда нужно помнить, что к Священному Писанию они относились благоговейно, как к *Первоисточнику*, а к античной философии — как к *второисточнику*.

В деле адаптации греческих воззрений к библейским, кроме Филона, александрийцам предшествовали христианские апологеты II в. Искусственная философизация нередко отводила их от прямого смыс-

ла новозаветного Богословия. Так, у Татиана в «*Речи против эллинов*» Дух Божий решительно понимается как отличный от Мировой Души (4), но практически сливается с Сыном (7), а рождение Слова не отличается от волевого акта *изречения* (5), на котором впоследствии будут настаивать ариане. В основном усилия апологетов направлены на доказательство единобожия, а не триединства Бога. «Мы не безбожники, — писал Афинагор, — когда признаем единого Бога безначального, вечного, невидимого и бесстрастного, необъятного и неизмеримого, постигаемого одним умом и разумом, преисполненного светом и красотою, духом и неизреченною силою, Который словом Своим все сотворил... Сын Божий есть Слово Отца, как Его идея и как действенная сила, ибо по Нему и чрез Него все сотворено, потому что Отец и Сын суть одно» (*Suppl.* 10). Важнейшим ударом по язычеству было утверждение *автономности* Бога, Который «был прежде мира, Сам будучи для Себя миром» (Minuc. Felix. *Octav.* XVIII).

Из церковных писателей наибольшее влияние на Климента Александрийского оказал св. Иустин Мученик[189], недаром прозванный «Философом». Именно св. Иустин начал придавать христианскому богопознанию философские черты[190]. По его убеждению, истинная философия есть Божественный дар, который приближает человека к Богу (*Dial.* 2. 1). У св. Иустина, который полемизирует с монотеистом Трифоном Иудеем и стоиком Антонином, проблематика не столько теологическая, сколько мессианская и космологическая. Подобно Филону, он утверждает, что Бог сотворил мир «из безóбразного вещества» (ἐξ ἀμόρφου ὕλης, *Apol.* I. 10), но из этого еще нельзя заключить, что материю он признает совечной Богу, во всяком случае, всякое смешение Бога и мира, подобное пантеистическому, отвергается: «Бог не есть имя, но мысль, всажденная в человеческую природу, о чем-то неизъяснимом» (*Apol.* II. 6). Только благодаря *личному* поступку Христа, благословленному Отцом, возможно богопознание.

Во II в. христиане должны были защищаться от обвинений в «атеизме» за то, что они не почитают богов. Им пришлось обратиться к философской теологии. Но была ли ревность язычников следствием плохого знания возвышенных учений Пифагора и Платона? Скорее наоборот: их возмущало то, что христиане, признавая безымянного, непознаваемого высшего Бога (с языческой точки зрения — безличного), не желают признавать Его ипостазированные проявления в лице богов

---

[189] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 188 ff.

[190] *Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge, 1981. P. 32.

и демонов, или по крайней мере демиурга, созерцающего «идеи». При этом они почитают распятого Человека, утверждая, что это и есть Бог. Задачей апологетики, таким образом, была не столько философизация христианской идеи Бога, сколько нахождение в том философском Боге, которого признавали язычники, максимального количества библейских черт. Но, как бы то ни было, их миссия имела большое историческое значение. «В лице апологетов, которые в основном приходили из интеллектуальных классов язычества, христианство противостояло римской и эллинской культуре не только как вера и моральное учение, но и как мировоззрение, которое тяготело к рациональной обработке воспринимаемых фактов»[191].

Богопознание как философская и религиозная проблема

«Познать Бога трудно, а изречь невозможно» (*Tim.* 28 c) — эта знаменитая фраза Платона была, по словам Р. М. Гранта, любимой максимой средних платоников и христианских апологетов. Идея неизреченности Бога лежала в основе философского символизма, применявшегося при изложении труднейших вопросов теологии. Таким образом открывались широкие возможности для символической экзегезы[192].

Климент Александрийский был обращен в христианство после длительных философских поисков. Познание Бога во Христе он понимал не иначе, как венец исследовательского труда. При этом, как не без оснований полагает Э. Осборн[193], перед Климентом стояли два основных философских вопроса: (1) как можно изречь нечто о Боге, сущность Которого совершенно неизреченна, и (2) каким образом эта абстрактная Причина может быть разумным Творцом мира.

Отрывочный характер трудов александрийского философа не дает рассмотреть эти вопросы строго систематически. По мнению проф. КДА К. Скворцева, Климент «различает в Боге „существо" и „явление", и первое почитает непостижимым»[194]. Однако сам Климент нигде не дает определения, которое бы позволило понять, что именно в Боге постижимо, и присуще ли оно Самому Богу по природе. Философскую теологию Климента нельзя понять саму из себя, вне ми-

---

[191] *Pellegrino M.* Classical Culture and Christianity // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 177.

[192] *Grant R. M.* The Letter and the Spirit. London, 1957. P. 87.

[193] *Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 31.

[194] *Скворцев К.* Философия отцов и учителей Церкви. (Период апологетов.) Киев, 2003. С. 300.

ровоззренческого контекста его эпохи. Уже дореволюционные ученые признавали, что Климент «взял за исходную точку своего догматического учения принципы Платона и его последователей о Боге и мире и об отношении Бога к миру»[195].

Действительно, монотеистический пафос Климента часто напоминает рассуждения о едином Боге в «*Парменида*» (138–142). Его теодицея, как замечает Осборн, в основном платоническая и стоическая, основанная на идее провидения[196]. При этом, однако, всегда нужно принимать во внимание, что Климент не только следует воззрениям Платона и Филона, но и объединяет их с новозаветными[197]. Когда он утверждает, что Бог познается духовно (*Strom.* V. 7, 3 etc.), он имеет в виду и интеллектуальное познание, и сверхъестественное Божественное посещение. И если верно, что учение Климента о бесстрастии Бога и гностика напоминает стоическое, то верно также другое: что Бог, по Клименту, приобрел «сострадание нам, людям» (τὸ εἰς ἡμᾶς συμπαθές), — и даже называется «Сострадающим Богом» (ὁ συμπαθὴς θεός)[198].

Врожденность идеи Бога

Как мы уже отмечали, историко-философская концепция Климента не знает ни времен, ни народов, которые были бы полностью лишены доступа к высшему роду мудрости. «Знание единого Бога Вседержителя всегда естественным образом присутствовало в душах благомыслящих людей» (*Strom.* V. 87, 2). Эта естественность богопознания укоренена в природе человеческого ума, которому врождена идея Бога.

В каком смысле Климент говорит о врожденности? Его доказательство прежде всего телеологическое и одновременно этическое. С точки зрения телеологии, познающий разум просто не может не видеть единства мира, и, следовательно, ему присуща идея того Принципа, которым это единство осуществляется. «Отца и Создателя всего, в силу некоторой врожденной способности, которой не нужно учить, люди постигают как начало, присутствующее во всем» (*Strom.* V. 133, 7). Однако этот аргумент, уже имевший место у Филона, не главный для Климента. Скворцев справедливо указывает на особую важность его *этического*

---

[195] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 61.

[196] *Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 78.

[197] *Миртов Д.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 20.

[198] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 2. P. 89.

доказательства[199]. Признавая наличие благости (добра) в мире и человеке, разум ищет совершенства для этих качеств, и находит их только в Благой творящей Причине. Так возникает идея Бога: она, таким образом, врождена человеческой душе вместе с идеей добродетели. Мы видим, что платоническое влечение души к Благу и христианская интуиция Бога как Благого Законодателя у Климента совпадают.

В вопросе о происхождении отдельных языческих божеств, которые заменили собою единого Бога и раздробили Его качества, Климент обычно придерживается эвгемеризма, теоретической разработкой которого он обязан скептической школе Александрии (см., например: *Strom.* I. 101 etc.; *Protr.* II). Ссылаясь на мифы эллинов, рассказывающие о смешанной генеалогии богов и людей (героев), о том, как боги основывали человеческие учреждения в разных городах и т. п., Климент подводит своего читателя к мысли, что исторические персонажи были наделены божественными способностями в процессе генезиса национального эпоса. Впрочем, Дмитревский правильно отмечает, что он говорит это не о всех языческих богах: некоторые из них были обожествленными людьми, другие — обожествленными идеями высшего порядка[200]. Иногда Климент готов рассматривать мифы как аллегории, в которых даже содержится истина. Однако в целом, особенно в «*Увещании к эллинам*», он отвергает их как безнравственные, и потому в самих образах искажающие истину.

С бóльшим уважением (и, должно быть, не без санкции Платона и Пифагора) Климент относится к египетской мифологии[201]. Он приводит иероглифику в пример сакрального символического письма и полагает, что сохранность истины в закрытых гильдиях жрецов была выше, чем в народной религии греков, обреченных — как писал в «*Тимее*» сам Платон — вечно оставаться детьми. В дальнейшем такой симпатии к древнему Египту мы не найдем ни у одного из христианских мыслителей эпохи патристики.

В лице Климента, как пишет Фреппель, Александрийская школа очень тонко ощущала связь, которая существует между царством ра-

---

[199] *Скворцев К.* Философия отцов и учителей Церкви. (Период апологетов.) Киев, 2003. С. 307–308.

[200] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 41 и далее.

[201] О серьезности египтологических изысканий Климента говорит уже то, что в науке XIX в. он рассматривался в качестве одного из источников по египтологии (*Deiber A.* Clément d'Alexandrie et l'Égypte // Mémoires de l'Institut Français d'archéologie orientale de Caire. Caire, 1904. T. 2).

зума и царством нравственности[202]. Продолжая традиции апологетов, Климент посвящает много страниц доказательству того, что истинный Бог не может быть виновником и творцом зла[203]. Идея Бога дана человеку в самом чувстве правды: это положение давало возможность примирить непостижимость Бога с необходимостью богопознания. Таким образом, христианский религиозный опыт помогал Клименту терпеть незавершенность философского учения о Боге[204]. Он подчеркивал, что идея Бога должна *созреть* в душе, которая носит ее. Без лучей Христа — Логоса это созревание невозможно, и врожденная идея не актуализируется. «Такое чувство, — пишет Климент — что эллинские философы, хотя и говорят о Боге, не знают Его» (*Strom.* VI. 149, 1). Духовный рост христианина происходит постепенно: его питает религия, но устремляется он к открытию философских тайн. Эта, по выражению Барди, «теория христианского детства»[205] легла в основу своеобразного «гностицизма» Климента.

Своим учением о богопознании дидаскал нанес по язычеству сокрушительный удар[206]. Мифология не могла представить материала, достойного Божественного Откровения; философия сама признала, что без этого материала вынуждена остановиться перед неразрешимыми вопросами. Теория врожденной идеи Личного и Единого Бога, этически обоснованная, переводила философию на сторону христианства.

Катафатическое богопознание

Изложение теологии Климента, как и Филона, целесообразно начать с теории положительного богопознания, так как оно логически предшествует отрицательному. И если второе имело значение для Климента как мистика или, лучше сказать, «гностика», то первое было важным оружием против гностицизма.

По убеждению Климента, Бог Сам знает Себя, поскольку «постоянно пребывает равным Себе» (*Strom.* V. 68, 2). Трансцендентность не означает бескачественности, которой характеризуется гностическая «Бездна» (βυθός). По верному замечанию Осборна, «гностики... просмотрели, что терминология трансценденции бесполезна в отсутствии

---

[202] *Freppel Ch.* Clément d'Alexandrie. 3-ème ed. Paris, 1873. P. 363.

[203] См. подробнее о *теодицее* Климента: *Floyd W. E. G.* Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil. Oxford, 1971.

[204] *Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 31.

[205] *Bardy G.* Clément d'Alexandrie. Paris, 1926. P. 20.

[206] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 45.

ясного эмпирического звена»[207]. Климент восстанавливает это звено, и обширное поле для этого ему предоставляет библейское учение о Личности Бога.

«Действительно есть и существует единый Бог, лишь Он один по истине существующий» (*Protr.* X). Из окружающего мира Творец познается как принцип единства, эталон и даже своего рода *сумма* бытия. Пророки понимали это не хуже, чем философы, считал Климент: «Весом, мерою и числом всех вещей Моисей признает Бога» (*Protr.* VI; ср.: *Strom.* V. 95, 4). Как и для Филона, для Климента Бог есть Источник всех человеческих наук и искусств (*Strom.* I. 25). Заключая в себе платоническое *Единое*, Бог не чужд мира, но и не локализован в нем: «в Своем величии Он относится ко всему в равной мере и всему Отец» (*Ibid.* V. 81, 5).

Отношение к Богу как к Отцу составляет предмет особой религиозной гордости Климента. Бог — не отец мира в том смысле, что космос или человеческий род можно рассматривать как Его порождения. Но, по благости, Он есть «любвеобильный Отец» всех созданий (*Protr.* X). Подчеркивая близость рождения и творения, Климент тем самым подчеркивал также близость Логоса и космоса. Здесь, как у Филона, мы видим зачатки теории «*analogiae entis*», которая будет радикальным образом переосмыслена другим александрийским учителем, св. Афанасием Великим, в сотериологическом ключе.

Целью Климента, однако, является преодоление пантеизма. Он сетует на то, что стоики говорят «природа» вместо «Бог» (*Strom.* II. 101, 1). Идея Промысла, по его мнению, исключает всякую случайность и, одновременно, всякий детерминизм. Он убеждает язычников: «Не по праву вы божествами называете Случай, Судьбу и Мойр» (*Protr.* X). Один Бог управляет миром Лично.

Ссылки на сочинение «*О Промысле*» (Περὶ προνοίας) под именем Климента Александрийского появляется впервые в VII в. у преп. Максима Исповедника и преп. Анастасия Синаита. Гарнак оценивает его авторство как вероятное[208]. Учение о Промысле находится в тесной связи с понятием о Боге как разумном Существе. Бог всеведущ (*Strom.* VI. 156). Положительное качество *ведения* ближе всего подходит по смыслу к Божественной Сущности. Даньелу отмечает тот факт, что в отличие от апологетов, предпочитающих называть Иисуса Христа «Сыном Божьим», Климент намного чаще использует термин

[207] *Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge, 1981. P. 37.

[208] *Harnack A. von.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1893. Bd. 2. S. 22.

«Логос»[209]. *Разумность* Бога — это единственное качество, которое нельзя отнести к подчиненным Ему силам. Он разумеет Сам Себя. Как для Филона, для Климента *идея*, т. е. вечная надмирная истина, есть мысль (ἐννόημα) Бога, отождествляемая с Его Логосом (*Strom.* V. 16, 3).

Весьма существенно то, что Промысел Божий не только премудр, но и благ. В этом качестве заключается принцип *гармонии* всех остальных качеств[210]. Бог Сам является благим, но через множество Сил проявляется Его благость (*Paed.* I, 74 etc.) Благость — исключительное личное качество. В связи с этим она является всегда направленной. Например, правосудие наличествует у Творца не само по себе, а только применительно к людям (*Paed.* I, 9). «Божественная благость уникальна и трансцендентна, но активна и является источником всякой иной благости. Уникальна она постольку, поскольку уникален Бог»[211]. Можно сказать, благость — это не категория; она тождественна самой Личности Бога. Как таковая, она является *источником* всех интенций, исходящих от Бога к миру. Благодаря ей в Боге даже аффекты человеколюбивы: «Бог до страстного состояния нисходит из-за человека» (*Paed.* I. 8).

Разумеется, эти аффекты Климент понимает не буквально и не в духе антропоморфизма. Но и здесь философское мышление проникнуто идеей Божественной Личности. «Бог бесстрастен, свободен от гнева и желания. Однако Он не лишен страха, в смысле стремления избежать ужасного, и умеренности, в смысле воздержания от желаний. Тем не менее, по Своей природе Бог не может испытывать страха, равным образом и не имеет Он никаких пожеланий, оттого Ему не приходится и обуздывать их» (*Strom.* IV. 151, 1–2). Итак, Бог не антропоморфен; но так как человек создан Богом по Своему образу и подобию, положительное богопознание не может и не должно быть лишено человеческих черт. По мнению Толлинтона, в этой теории проявляется своеобразный синкретизм Климента. «Люди интерпретируют Бога в терминах своей собственной природы, и наряду с интеллектом усматривают в Нем такие силы, как чувство и воля. Если интеллект преобладал у грека, то воля или могущество были наиболее важны для еврея; а чувство, ощущение, любовь — для мистика и святого»[212].

Еще Дэне писал, что Платон импонировал александрийской философии своим учением о *человеке*: существе, отпавшем от Бога, но «не без

---

[209] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 364.

[210] *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 90.

[211] *Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 65.

[212] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 361.

надежды вернуться в Божественное состояние»[213]. Климент на полных философских основаниях рассматривает проблемы богопознания через антропологию. Человек — по выражению Платона (*Tim.* 90 a) — «небесное растение» (οὐράνιον φυτόν), и он предопределен к познанию Бога (*Protr.* I. 25 etc.). При этом философское познание Бога подобно зеркальному отражению, т. е. состоит в процессе *рефлексии* (ἀνάκλησις)[214]. Учитывает ли при этом Климент ограниченность человеческого ума? Несомненно. Подобно Филону и Афинагору, он подчеркивает, можно сказать, асимптотический характер положительного богопознания. «Именуя Бога некоторыми именами, например, говоря, что Он есть Единое, или Благо, или Ум, или Самосущее, или Отец, или Бог, или Творец, или Господь, мы делаем это не в собственном смысле слова. Затрудняясь выразить собственное Его имя, мы используем наиболее хорошие из них, чтобы рассудок не блуждал среди всех остальных и имел в них опору. При этом ни одно из этих имен не выражает Бога, но они все в совокупности показывают силы Всемогущего» (*Strom.* V. 82, 1–2).

Апофатическое богопознание

Положительные категории подводят ум к своему Источнику, познание которого не исчерпывается с их перечислением. Это «Первопричина... превыше места, времени, именования и помышления» (*Strom.* V. 71, 5). Если раньше говорилось о Боге, что Он все объемлет и вездесущ, то теперь надо сказать, что «Его не найти ни в одной части [бытия], Он ничего не содержит в Себе и ни в чем не содержится, не может быть ограничен чем-либо или разделен» (*Strom.* II. 6, 2).

Каким образом совершается — выразимся словами В. Н. Лосского[215] — «постижение Непостижимого, которое Климент превозносит как самоцель совершенных христиан»? На первый взгляд может показаться, что область философии здесь заканчивается. Климент отрицает рациональное постижение Бога. «Никакое знание Его не может быть доказательным (ἀποδεικτική), поскольку любое такое знание должно основываться на первых и уже известных началах. Но ничто не предшествует Нерожденному» (*Strom.* V. 82, 3). Здесь Климент вводит в христианскую теологию методы Аристотеля, которые широко

---

[213] *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1–2. S. 43.

[214] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 51.

[215] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 156.

будет использовать средневековая схоластика, ограждая себя от идеалистических концепций платонизма[216].

Однако в этом заключается особенность александрийской философии — в сочленении рационального и сверхрационального в рамках одной эпистемологической модели. Хотя метод отрицательного богопознания не есть метод аподиктический, все же экстазу предшествует в нем тщательный *анализ* (ἀνάλυσις, *Strom.* V. 71, 2). Речь идет об апофатическом богословии, т. е. мысленном возвышении над отдельными предикатами Бога путем их отрицания. Бог невидим и неописуем, вследствие чего Моисей запретил изваяния (*Strom.* V. 74, 4). И этого мало. Бог вообще невыразим (ἀναπόδειχτος) (*Strom.* IV. 156, 1); Он «по ту сторону Единого и выше самой Монады» (*Paed.* I. 8).

В сознании протестантов-персоналистов XIX в., с которыми вел полемику либеральный протестантский ученый Р. Толлинтон, отрицательное богопознание Климента граничило с «атеизмом»[217]. Его концепция *экстаза*, как сверхрационального общения с Богом, действительно близка к философской, платонической. Климент напоминает своим читателям, что Платон писал (*Epist.* VII, 341 c-d) о невыразимости подлинного богопознания, которое возникает в душе подобно внезапной вспышке света (*Strom.* V. 77, 1). И можно было бы согласиться с Биггом, что Климент «перенес в Церковь неоплатоническое учение об Абсолютном Боге»[218], если бы его мысль не искала в глубинах апофатической теологии обращенного к миру и человеку Лица Божьего. По мнению другого исследователя, Дж. Патрика, «христианское сердце Климента одержало победу над метафизическими абстракциями»[219]. Вопрос богопознания для него, в конечном итоге, есть вопрос «больше духовности, чем метафизики»[220]. В этом плане Климент ближе к христианской традиции, чем Филон — к библейской ветхозаветной. Христианское учение о Сыне Божьем как Личном Руководителе на пути познания Отца он усвоил от апологетов и непосредственно из Евангелия. Но ему не удалось избежать существенной *философизации* этого учения, которая решительным образом повлияла на понимание им Святой Троицы.

---

[216] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 90.

[217] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 336–337.

[218] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 405.

[219] *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 94.

[220] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 370.

Святая Троица в сочинениях Климента

Парадоксально, но «в общей перспективе богословской системы Климента триадология отступает на второй план»[221]. Это значит, что она не нашла достаточной почвы в его разуме, который был охвачен философскими созерцаниями. Он чаще спекулирует на идее триединства Божества, пытаясь подчинить христианству миросозерцание платонизма, чем действительно богословствует об Отце, Сыне и Святом Духе. Возможно, в отличие от Пантена и других πρεσβύτεροι, Климент представляет новую интеллектуальную традицию, для которой многие духовные переживания первенствующей Церкви были уже чисто теоретическим материалом[222].

Признавал ли Климент вообще христианскую Троицу? По мнению Осборна, сомневаться в этом не приходится уже потому, что Климент придает Сыну те же предикаты, что и Отцу[223]. С другой стороны, многие пассажи из его сочинений слишком напоминают о среднеплатонической иерархии Божественных Посредников, цель которой состоит в том, чтобы онтологически *связать* мир с Богом. Правильно решает этот вопрос, на наш взгляд, Р. Берхман. Бог Климента — это трансцендентный Бог Филона; но Логос Климента — это не Логос Филона[224]. Христос является Личностью, и связывает мир с Отцом в силу того, что имеет личное отношение к Отцу и к миру, как Своему созданию.

Связь учения о Святой Троице с учением об Откровении

Итак, Климент, выражаясь словами Дени, «выдерживал дистанцию» между творением и Богом[225]. Идея эманации, как постепенного нисхождения-ухудшения бытия, в его системе отсутствует. Логос есть образ, но не ухудшенная копия Отца. Познание верой из Откровения решительно превосходит познание, которое извлекает человеческий разум из окружающего мира и его эйдетических структур. Бог, пишет Климент, Сам составляет меру веры, так как никто не станет требовать от Него доказательств Его собственных слов (*Strom.* V. 6, 1).

---

[221] *Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 114.

[222] См. об отношении к *раннехристианской духовности* во II в. краткую, но содержательную статью: *McRay J. R.* Charismata in the Second Century // Studia Patristica. Oxford, 1971. Vol. 12. P. 232–237.

[223] *Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge, 1981. P. 55.

[224] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 63.

[225] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 72.

В своих лекциях «Александрия и ее школы» английский ученый XIX в. Чарльз Кингслей приводит воображаемый диалог между Климентом и Плотином. Христианский мыслитель задает вопрос основателю неоплатонизма: желает ли Абсолютное, бесстрастное Божество приобщить к Себе сотворенные создания? Ответ звучит следующим образом: конечно, желает — философов, которые устремлены к нему. Климент продолжает спрашивать: а как быть с массой простых, грубых людей, которые живут в грехе и неведении? Следует отрицательный ответ. «Эти люди, подобные животным, эти души, погрязшие в перстной трясине, с точки зрения неоплатоника едва ли могут быть объектом Божественного желания». Кингслей выражает мнение, что для неоплатоников Благость Божества вовсе не обязательно подобна человеческой благости, которая предполагает жалость и сострадание к заблуждающимся. В этом их радикальное отличие от христианских мыслителей Александрии[226].

С точки зрения Климента, Бог самодостаточен в самом триединстве, которое никак не конституируется происхождением мира. Только благость Бога является трансцендентной причиной Его Самооткровения. Не существование истинных гностиков, а скорее их отсутствие в мире побудило Божественный Логос воплотиться, чтобы сделать богопознание доступным и для чувственных людей (*Strom.* VI. 151, 3). Однако, как правильно замечает Мондезер, и в случае Климента невозможно понять смысл Божественного Откровения, не пользуясь идеей Посредника[227]. Только теперь смысл посредничества заключается в идее *Воплощения* Логоса. «Слово, — писал Иоанн Богослов, — стало плотью (σάρξ ἐγένετο), и обитало с нами, полное благодати и истины, и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца» (Ин. 1:14). Климент в соответствии с этим убеждает своих философски мыслящих читателей: «нам предписано чтить и славить Того, Кто является Логосом, Спасителем, Наставником, и через Него — Отца» (*Strom.* VII. 35, 1).

Таким образом, рассматривая теорию Логоса у Климента, нельзя упускать из вида, что речь идет не просто об абстрактном «Разуме Бога», но об Иисусе Христе[228]. Скворцев замечает, что для Климента само по себе интеллектуальное отрицательное богопознание так же далеко недостаточно, как и положительное. Ведь «отрешая мысль от предме-

---

[226] *Kingsley Ch.* Alexandria and her Schools. Four Lectures. Cambridge, 1854. P. 101–103.

[227] *Mondésert C.* Essai sur Clément d'Alexandrie. Paris, 1945. P. 97–98.

[228] См. о *христологии* Климента: *Kretschmar G.* Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien. Heidelberg, 1950.

тов конечного, мы получим неопределенное, а не бесконечное»[229]. Бог может открыться человеку — вот где следует искать источник воодушевления Климента. Мы не должны доверять человеческим учениям о Боге. Поэтому необходимо целенаправленное откровение, пророчество (*Strom.* VI. 165, 3–168, 3). После Филона с его «философией Моисея», именно в эпоху Климента и Оригена *все* тексты ветхозаветных пророков начинают рассматриваться не только как профетические, нравственно-увещевательные и мессианские, но и как вероучительные и даже как философские тексты. Без этой широкой идеи Откровения богопознание в их философии не имело бы реального содержания[230].

У Климента понятие Откровения во многом совпадает с понятием благодати (*Strom.* V. 83 etc.). Как в области этики важно взаимодействие (Zusammenwirken) благодати и свободы[231], так и Откровение есть взаимная направленность Бога и человека. Поэтому Святой Дух вдохновляет не всякого, а только «имеющих веру» (*Strom.* V. 88, 2). На почве этого учения Климент опровергает гностицизм, представители которого находили источник Откровения в том, что человек (а именно, гностик) по природе есть *частица* Божества, и может возвратиться к Источнику своего бытия до полного растворения в нем. «Однако дух, который в нас, не есть некоторая „часть Бога"» — предостерегает Климент (*Strom.* V. 88, 3). Вместо этого он отстаивает библейскую антропологию. Человек создан из ничего, но по образу Логоса (*Strom.* V. 94, 5). Как и в антропологии Филона, у Климента человек есть образ и подобие Слова Божьего.

Идея Откровения Бога в Иисусе Христе пронизывает и экзегезу Климента. По интерпретации Френда, у Климента Сын Божий «вернее отражает Бога, чем отличается от Него, тогда как Дух есть свет, исходящий из Него для просвещения верных (через пророков и философов), исполняющий мир и привлекающий людей к Богу»[232]. Действительно, учение о Святом Духе выражено у Климента наиболее слабо. Правда, и оно не лишено личностных черт. Например, об истинном гностике Климент пишет, что, «пытаясь быть духовным, он соединяется через

---

[229] *Скворцев К.* Философия отцов и учителей Церкви. (Период апологетов.) Киев, 2003. С. 303.

[230] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 179.

[231] *Ernesti K.* Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder Die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Paderborn, 1900. S. 5.

[232] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 371.

безграничную любовь с Духом» (*Strom.* VII. 44, 5). Этот акт, разумеется, не ниже, чем восприятие ве́дения от самого Слова; лучше сказать, что они совпадают и вместе составляют *обожение*[233].

В целом, однако, нужно заметить: Личность Бога в теории Климента настолько концентрируется вокруг Логоса, что как бы притупляет сознание Личности Отца и Духа. По мнению выдающегося западного патролога Дж. Квастена, именно идея Логоса, но не Бога, есть «центр Климентовой теологической системы и всей его религиозной мысли»[234]. Кардинал Даньелу идет еще дальше, утверждая, что для Климента составляет непреодолимую трудность признание личного начала в Боге, помимо Логоса[235]. Эту закономерность отмечает и православный богослов В. Н. Лосский. Признавая библейского Бога, совершенно трансцендентного миру, Климент все-таки настойчиво пытается трансформировать эту концепцию в философско-гностическую. Для чего? — С нашей точки зрения, таким образом он хочет «одним ударом» разрешить вечную проблему богопознания. Отец полностью непознаваем, Сын (после Воплощения) — полностью познаваем, а Святой Дух есть единство познаваемого и непознаваемого, содержащее в себе возможность вечного восхождения познающего ума. По словам Лосского, «только конкретное воплощение аскетической жизни вытеснит эту платоническую утопию практикой созерцания чисто христианского»[236]. Имеется в виду восточное монашество, с его созерцательным богословием Единицы в Троице и Троицы в Единице. Такое созерцание Клименту почти совершенно неведомо.

Платонизм философской триадологии Климента

Божественная Троица объемлет мир зиждительной силой. «О дивное таинство! Един Отец Вселенной, и един также Логос Вселенной; и опять, Святой Дух един и всюду тот же самый» (*Paed.* I, 42). Но перед чем это восхищение — перед библейским непостижимым триединством, или перед стройным иерархическим порядком платоновской триады? Определив место каждому из Божественных Лиц, Климент не отрекся от библейского монотеизма, а только дал ему неправильную философскую интерпретацию. Из области познания он

---

[233] Учению Климента об *обожении* посвящена статья: *Butterworth G. W.* The Deification of Man in Clement of Alexandria // Journal of Theological Studies. 1916. 17. P. 157–169.

[234] *Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 23.

[235] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 374–375.

[236] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 158.

перенес ее и на область бытия. Климент «с большой точностью определяет свойство каждого из начал Троицы. Отец творит, потому что он есть Благо; Сын созерцает благость Отца; Дух Святой, начало творения и хранитель мира, вечный и видимый образ невидимого Бога, реализует своим действием чистые сущности умозрительного мира»[237].

Нетрудно видеть, что по существу такая интерпретация остается платонической. В самом обосновании догмата о Святой Троице перед язычниками Климент ссылается на Платона, цитируя одно из подложных писем (*Epist.* II, 312 e). «Третий в Ней — Святой Дух, второй — Сын, через Которого все возникло по воле Отца» (*Strom.* V. 103, 1). Дальше мысль развивается в среднеплатоническом ключе. Если Бог Отец превыше Монады, то Логос и есть Монада[238]. Логос един, однако не в таком смысле, как Отец. Он есть «идеальное множество»[239] (ср.: *Paed.* I, 162; III, 115), и, таким образом, стоит на более низком уровне. В отличие от Бога Отца, к Которому неприложимы никакие категории, Логос может быть описан категориально[240]. Как мы видим, Э. Редепеннинг был не прав, ограничивая субординационизм Климента только личным подчинением Сына Отцу[241].

Бог является объектом сверхрационального созерцания, тогда как Логос — объектом *ве́дения*, гнозиса[242]. Правда, это ве́дение возможно лишь в силу Его самооткровения человеку. Вообще Божественное достоинство Логоса Климент ни на минуту не ставит под сомнение. Он имеет в виду именно Сына, когда пишет: «Бог был Богом до того, как стал Творцом» (*Paed.* I. 88; ср.: *Strom.* V. 141), т. е. подчеркивает, по верной интерпретации Г. Чедвика, что мир не является *необходимым* для Бога и Логоса[243]. Но, если рассмотреть данное положение в связи с его субординационизмом, получается, что Климент вводит градацию в саму Божественную жизнь, и в этом пункте становится в противоречие с Библейским понятием о Боге. Климент признает Сына онтологически

---

[237] *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Vol. 1. P. 257.

[238] *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 216.

[239] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 64.

[240] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 69.

[241] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 114.

[242] *Миртов Д.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 49.

[243] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 171.

подчиненным Отцу, он «без сомнения субординационист»[244]. За этой особенностью идет и другая, которая снова заставляет вспомнить Филона. Если Бог не может от века не иметь Логоса, то может ли он от века не быть Творцом? Хотя Он и не нуждается в мире, творение является таким же необходимым проявлением Его благости, как и порождение Слова (вспомним, что благость и Личность Бога практически одно и то же, а Логос, будучи Личностью, служит как бы личным началом в Боге). Климент, поэтому, «допускает творение мира от вечности, в какое-то неопределенное время... или, лучше сказать, Климент допускает творение беспрерывного ряда миров, следующих один за другим»[245]. Если доверять изложению св. патриарха Фотия, он также учил о вечности материи, о переселении душ (Phot. *Bibl.* Cod. 109).

Итак, учение Климента о Святой Троице действительно плохо разработано, и трансформация философских идей в христианские приводит в нем к явному преобладанию первых. Толлинтон писал о положении богословской мысли Климента между двумя, противоположными друг другу, доникейскими ересями: монархианством и арианством[246]. В одних случаях он стремится смешать Ипостаси Святой Троицы, подчеркивая философскую ценность монотеизма. Берхман правильно отмечает, что как Логос, так и Бог называются у Климента «Умом» (νοῦς), и это существенным образом объединяет их[247]. В других случаях он пытается вывести Сына из абсолютной трансцендентности Отца, низвести Его на другую ступень бытия, чтобы обезопасить гностические притязания на богосыновство. В результате «он проводит различие между мыслящим и мыслью, между Умом и его непознаваемым основанием, тем самым давая рождение неоплатонизму»[248].

Основной недостаток учения Климента о Боге, связанный с его концепцией гнозиса, заключается в стремлении приспособить Библейскую триадологию к возможностям человеческого познания. В целом противоречивый характер александрийской теологии, заложенный Филоном Иудеем, у Климента сохраняется. В то же время, большим достоинством учения Климента о Боге является его опора на нравственное

---

[244] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 408.

[245] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 54.

[246] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 342 ff.

[247] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 71.

[248] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 64.

доказательство и утверждение личного начала в Боге, как истины не только мистической, но и философской.

§ 4. Учение Климента Александрийского о Логосе

Важным разделом александрийской философии оставалось учение о «посредниках» между трансцендентной реальностью и миром, в котором обитает человек. Александрийцы искали в посредствующих силах то пространство гнозиса, которое способно заполнить пропасть между вечным самотождественным бытием и реальностью космического процесса. Постепенно они приходили к осознанию того, что ткань идеального мира может заткаться только вокруг живого разумного центра, так же как материя у Платона формируется вокруг мировой Души. Это был последний шаг по направлению к выводу Божественного из-под власти «необходимости», к подчинению последней всесильному и благому Промыслу. Живой разумный центр идеального мира был назван Логосом, ипостазированной Премудростью, Сыном Бога. В философии Климента это было «центральной и доминирующей концепцией»[249].

Такое значение Логос приобретает в творчестве Климента оттого, что рассматривается не только как посредник, но и как неотъемлемая часть внутренней жизни Сущего. Логос есть единственный ключ к философским спекуляциям о Боге, природе, истории, человеке[250]. Но что такое Логос в представлении Климента? Это комплексное понятие, к которому нельзя приблизиться путем упрощения и элиминации. У Климента, пишет норвежский исследователь Эйнар Молланд, «слово λόγος имеет много значений и нюансов. Оно выражает человеческий разум как имманентную силу; разум, господствующий в природе и в истории; мысли Бога; Христа в Его вечном бытии и даже в Его историческом бытии»[251]. Однако есть фактор, сообщающий этому понятию его внутреннее единство и простоту. Это — Личность Божественного Посредника, Которого Климент называет «Господом», «Сыном», «Христом», «Спасителем», «Педагогом», «Дидаскалом».

Учение о Личности Божественного Посредника было впервые поставлено с такой философской основательностью именно в трудах Климента. Судя по тому, как его сочинения насыщены этой идеей, он видел в ней свою главную цель. При этом глава катехетической школы

---

[249] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 335.

[250] *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 137.

[251] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 9.

был выразителем широкой тенденции, которая имела место в образованных классах, к религиозному переосмыслению метафизики — «в Александрии под влиянием спекулятивных и аскетических идей того времени, в третьем веке полным ходом развивалось новое важное движение в христологии»[252]. Климент стоял у истоков этого движения.

Но чего больше в концепции Логоса, представленной Климентом, — философии или религии? Сам он стремился держать середину, считая истины, сокрытые в Евангелии, принадлежащими равно к области веры (как начала восхождения к ним) и гнозиса (как высшей ступени познания). Однако, как мы уже видели, его синтез философских и религиозных идей не всегда можно назвать удачным. По мнению свящ. В. Дмитревского, Клименту не удалось избежать противоречий в своей логологии, хотя в целом у него преобладает библейская линия[253].

Божественность Логоса

Климент решительно утверждает *Божественную природу* «Посредника». Он идет в этом дальше, чем другие представители среднего платонизма. Логос есть сама Истина, и кто не верит в Него, не верит в Бога (*Strom.* II. 12, 1). Логос есть Закон: «Всякое действие, противное правому Логосу, есть грех... всякий недостаток, вызванный незнанием Логоса, естественным образом получает имя ошибки (греха)» (*Paed.* I. 13).

Каковы механизмы посредничества между Богом и миром? В учении Климента отмечается влияние стоического Логоса, которого средний платонизм переделал из материальной (хотя и Божественной) энергии в имматериальную силу и «второго бога»[254]. Климент приводит вполне традиционное эпистемологическое обоснование необходимости Посредника:

«Бог, будучи невыразимым (ἀναπόδειχτος), не может стать предметом научного познания, Сын же есть премудрость, наука, истина и все тому подобное, а поэтому доступен для научного знания и описания. И все силы Духа, собравшись воедино в одном, становятся во всей совокупности Им одним, то есть Сыном» (*Strom.* IV. 156, 1). Таким образом, в отличие от Бога, Логос принципиально познаваем. Построив башню

---

[252] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 153.

[253] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 52.

[254] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 189.

своей души на фундаменте веры и знания, можно как бы вместить в себя Логос, т. е. постичь мироздание и его принципы (*Strom.* VII. 83, 5).

Но как может быть познаваем Логос, о Котором выше было сказано, что Он — Бог? Ведь христиане сопротивлялись греко-римскому многобожию не для того, чтобы ввести свое многобожие, утверждая наряду с Богом, Которого невозможно познать, еще одного Бога, Которого познать можно и должно. Библейский постулат, что Бог един и нет иного кроме Него (Втор. 32:39), стал в Александрии не только религиозным, но и философским догматом. Но с точки зрения Климента, который называет «Логосом» *познаваемый аспект Божества*, монотеизм этим нисколько не нарушается. Логос не бесконечен и не абсолютен в Себе Самом[255]. Это вечная актуализация всех содержащихся в Сущем потенций. Как и для Филона, для Климента Логос есть «все во всем», совокупность Сил и действий Божьих. Осуществляя связь между Богом и миром, как между абсолютно простой Монадой и множественностью, Он представляет собою «едино-множество»[256].

Рождение такого Логоса в уме Бога сколь произвольно, столь и необходимо. Создатель мог даже не творить мир, но не мог пребывать когда-либо сущностно бездеятельным, лишенным мысли. Это замечали еще апологеты: по необходимости должно быть «Слово, всегда сущее в недре Бога... Его ум и мысль» (Theophil. *Ad Autol.* I. 22), так же как и Отец, не имеющее имени, неизъяснимое, «прежде тварей сущее с Ним» (Just. *Apol. II.* 6). По убеждению Климента, без Логоса Бог не был бы совершенным[257]. Таким образом, относительное несовершенство Логоса является одним из условий абсолютного Совершенства. Предел не противоречит Беспредельному, а сополагается ему. Благодаря такой связи Беспредельное может творить мир. Вот как трактует это учение Этьен Вашро: Божественное Слово «едино по своей сущности и множественно по содержанию. Но эта всецело интеллигибельная множественность отнюдь не отменяет единства Слова: она только делает его способным к проявлению — и так, что оно может быть представлено в мысли, в то время как Бог, простое единство, может быть лишь постигнут»[258].

---

[255] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 335.

[256] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 370.

[257] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 344.

[258] *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Vol. 1. P. 256.

Логос у Филона и Климента

Нетрудно заметить, что учение Климента о Логосе во многом напоминает учение Филона. Прежде чем исследовать ее собственное содержание, целесообразно провести параллели с наследием иудео-александрийского мыслителя. Филон и Климент меняют содержание стоического понятия «Логос», исключая в нем онтологическую причастность к материи. Будучи совершенно нематериальным, Логос воспринимается только разумом, почему и говорит «Я есмь истина» (*Strom.* V. 16, 1; ср.: Ин. 14:6).

Определенные трудности при исследовании систем обоих мыслителей представляет понимание того, что́ есть Логос сам по себе, помимо своих посреднических функций. По мнению Лилла, для Климента, как и для Филона, Логос представляет собой только лишь единство Божественных идей[259]. Он не обладает самостоятельным бытием и есть сугубо логический концепт. Однако именно с логической точки зрения можно видеть, что Логос предшествует идеальному миру и есть нечто большее, чем сумма последнего. Он есть высший *Закон* мира (*Strom.* I. 182), при помощи которого Бог не только организует, но даже и мыслит идеи. Одновременно с этим, в аспекте историческом и религиозном Логос представляет откровение этого предвечного Закона — заповеди Моисея[260], которые следует понимать нравственно и духовно. Наконец, Логос у Климента отличается от филоновского тем, что имеет личный характер, который, даже при неоднородности «естества» (см.: *Strom.* VII. 5, 3), ставит Его намного ближе к Сущему.

Творческое значение Логоса, обращенное от Бога к миру, конечно, доминирует в текстах александрийских мыслителей. Напомним, что именно поиск связи Бога и мира, а не отвлеченное учение о Боге, был сердцевиной александринизма. Своим вечным Словом Бог все сотворил (*Strom.* I. 45, 5); но если у Филона Оно называется только «инструментом» (ὄργανον), то у Климента и «творческой причиной» (δημιουργίας αἴτιος, *Strom.* V. 16, 5). Здесь можно видеть вполне сознательный отход от филоновской парадигмы Отца как единственной причины миробытия. Каким образом транслируется этот исключительный статус — можно понять лишь из целостной логологии Климента. Само творение совершается ради Сына, Который необходим Отцу не только как инструмент, но и как образец, имеющий определенную степень самостоятельности. У Климента, как и у Филона, встречаем указание на то, что по образу Логоса созданы небеса (*Strom.* V. 38, 2), т. е. умопо-

[259] *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 204.

[260] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 20.

стигаемый мир, и человек, а именно человеческий ум (*Strom.* V. 94, 5). Различие с Филоном сугубо формальное, если не учитывать персональный характер Логоса в христианской философии Климента. Данный аспект делает различие не формальным, а существенным.

Как и в учении Филона, в «*Строматах*» Логос представляется как «место» (χώρα), в котором существуют идеи (*Strom.* V. 16, 3). При этом, однако, сам Логос находится за пределами умопостигаемого мира (*Strom.* V. 38, 6). Он — самый высший иерофант, вводящий «мистов» (μύστης) в Божественный свет (*Protr.* XII. 120). Будучи единственным Первосвященником, Мельхиседеком (*Strom.* II. 21, 4; см. также: IV. 161, 3. Ср.: Евр. 7:1, 10 и Philo. *De somn.* I. 37), Он одновременно исполняет функции пророка, судьи и распределителя благ, исходящих от замыслов Бога (*Strom.* V. 39, 1).

Источники Климента в Новом Завете — Евангелие и Послания Иоанна Богослова, особенно же «*Послание к евреям*» св. апостола Павла, — содержат немало «филоновских» утверждений о Логосе как излучении славы (ἀπαύγασμα), образе ипостаси Отчей (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως), и т. п. Однако нельзя с уверенностью относить их к онтологическому статусу, потому что все они могут означать явление Логоса во плоти. Относительно вечного персонального бытия Логоса, не впадая в многобожие, христиане с самого начала должны были утверждать Его тождество с Отцом по бытию.

Климент постоянно балансирует на тонкой грани между библейской верой в Сына Божьего как Господа, недвусмысленно заявлявшего о Себе через пророков, и среднеплатонической теологией Филона. Он называет Сына «Всемогущим Богом» и Тем, «Который открывает Отца» (*Strom.* VI. 161, 6). Однако впечатление, что Бог и Сын различны, этим не устраняется. Ведь Сын является всемогущим не в собственном смысле, а только в силу того, что Бог творит мир *посредством* Сына. Климент понимал, что этот факт привязывает Бога к Сыну не менее, чем Сына к Отцу, и что Бог без Логоса так же немыслим и невозможен, как и один Логос, без Бога. Однако это знал и Филон. Единственное различие заключалось в том, что с точки зрения Филона Логос является личным свойством, первой и в сущности единственной Силой Бога, тогда как Климент не может лишить Его собственной Ипостаси, не исказив данные Божественного Откровения Нового Завета.

Итак, христианский философ не может слить ипостасные свойства, а потому предпочитает скорее разделить природы. Он пишет, что Логос не есть одно естество (φύσις) с Богом, а только ближайший по естеству (*Strom.* VII. 5, 3). Однако Климент понимает это не в смысле

будущей арианской теологии. Он имеет в виду не различие по естеству между несотворенным и сотворенным, а скорее различие в объеме естества. Другими словами, Логос — это само естество Бога, подвергающееся целенаправленному самоограничению. Его можно сравнить с кругом, центром которого является Отец[261].

Выдающийся историк Церкви В. В. Болотов полагал, что, согласно Клименту, Сын не имеет абсолютной простоты Отца[262]. С нашей точки зрения, Климент хотя и вносит в понятие о Логосе некую первичную сложность, однако не ту, которой отягощается Ум в теологии Плотина. Последняя была бы целесообразной лишь при понимании возникновения мира как необходимого и необратимого процесса эманации. Но для Климента возникновение мира есть не продолжение ряда эманаций, а дело чистого Божьего произвола. Логос *отражает* в Себе простоту Отца. «Он всецело есть разум, всецело свет, весь — Отчее око» (*Strom.* VII. 5, 5). Логос может без развлечения созерцать Отца, и только Его иметь предметом своего постоянного умозрения. Он становится единством и множеством одновременно (*Paed.* I, 162) только в качестве Посредника при творении космоса.

Но и в Своей простоте Он никогда не достигает полного ве́дения Отца, в то время как Отец знает Сына совершенно. Логос прост, однако Бог остается для Него вечной тайной — вот платонический постулат, воспринятый у Филона и внесенный Климентом в библейскую триадологию.

Логос рождается как восприемлющая субстанция, и отличается от плотиновского Ума лишь тем, что воспринимаемый Свет, излучающийся из недр Отца, не приводит Его в замешательство. Напротив, Он как некое второе солнце носит этот свет, будучи плодом в лоне Отца, объектом и субъектом Любви. Образом Логоса в Библии является Моисей, человек-Богоносец, от славы лица которого люди приходили в смятение (Исх. 34:30). Но отождествление Логоса и Моисея, очень существенное для Филона, у Климента отодвигается на второй план вместе с Ветхим Заветом, хотя последний признается таким же плодом Божественного вдохновения, как и Новый Завет. «Моисей был живым законом, говорившим и действовавшим под влиянием милосердного Логоса» (*Strom.* I. 167, 3). Только явление Самого Логоса во плоти могло стать событием, превосходящим синайское законодательство. Таким образом, христология Климента была направлена как против отри-

---

[261] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 407.

[262] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 75.

цания Ветхого Завета гностиками[263], так и против исключительной приверженности к нему иудеев.

Предвечный Христос

Христос, подлинное «открытие» христиан в области как религии, так и философии, существовал до Своего рождения на земле и даже до сотворения мира. Именно эта идея больше всего впечатляла Климента[264]. В ней сосредотачивался весь его космологический и антропологический оптимизм.

Рассматривая библейское учение о подобии человека Богу, Климент, вслед за Филоном, подчеркивает, что речь идет о подобии не по телесной природе, а «по уму и разумению» (κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν, *Strom.* II. 102, 6). Но такая связь человека и абсолютного Бытия представляла намного более сложную проблему, чем действительно телесное богоподобие человека в антропологии стоиков. Логос должен был принять на себя функции посредника. Климент подчеркивал особую связь Логоса с человечеством и каждым человеком в отдельности. Логос обеспечивает цельность ума. «Верить в Логоса при посредстве Его самого — значит достичь единства с самим собой, что равносильно нераздельному и нерасторжимому союзу с Ним. Не верить же — значит разделяться, разрываться и распадаться на части» (*Strom.* IV. 156, 2). Уподобление Богу Климент понимает именно как уподобление Спасителю (*Strom.* II. 45, 7). При этом в перспективе, подчеркивал христианский мыслитель, возможным будет *полное* уподобление Ему (*Strom.* II. 134, 2). Эта возможность, разумеется, обеспечена воплощением Логоса; но ее основание дано уже в принципиальной познаваемости Логоса для человеческого ума. Фактически Климент полагал, что создание может стать вместе со своим Создателем, Словом, — перед Лицом Сущего, и созерцать Его необозримое величие непосредственно. Нет неизмеримой дистанции между Логосом и человеком, потому что человеческий ум сотворен как вместилище Божественной Премудрости.

Оптимистическая антропология была благоприятной почвой для развития *идеи самоценности добра*. Гностик приходит к Логосу не под страхом наказания за грехи, но ради Него Самого (*Strom.* IV. 29, 4). Страх перед Судом Божьим, однако, Климент считал благотворным пропедевтическим средством: «Нужно было, прежде всего, иметь страх перед божественным наказанием, чтобы быть способным затем достичь

---

[263] О развитии христологических движений первых веков нашей эры в связи с гностицизмом см.: *Bousset W.* Kyrios Christos. Göttingen, 1913.

[264] *Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge, 1981. P. 236.

того уровня, где возможно предпочесть гнозис самому спасению»[265]. Истинный страх Божий — безмятежен. Это исключительно страх потерять Бога и впасть в зло (*Strom.* II. 40, 1). Цель создания человека заключается в том, потери чего и следует особенно опасаться. А именно — «Бог хочет, чтобы из рабов мы стали сынами» (*Protr.* IX). Таким образом, Климент утверждает, что человек, не будучи онтологически частичкой Божества (как он неоднократно подчеркивал против гностиков), может приобрести статус вечности, в определенном смысле — стать Богом.

Человек не сравнится с Логосом лишь в том, что Логос имеет статус Божества не по дарованию, а по рождению, изначально. Толлинтон правильно заметил, что вопрос о том, является ли Сын «творением» Бога в философской теологии Климента, всецело замыкается на вопрос о персональном бытии Сына, и потому решается отрицательно[266]. Человеческая личность имеет начало, хотя не имеет конца. Личность Сына Божьего не имеет и начала.

Русский исследователь XIX в. проф. Ф. Елеонский считал учение Климента о Логосе ярким образцом христологии периода апологетики, в котором сочетается два подхода. Один подход, философский, рассматривает отношения единого Бога, личного абсолютного Существа, и Его Логоса, разумного творческого начала. Другой, религиозный, рассматривает отношения Божественных Лиц — Отца и Сына. По мнению Елеонского, Климент работал над тремя основными проблемами:

(1) **бытие Логоса прежде создания мира**;

(2) **Его равенство с Богом**;

(3) **Его единство с Богом по сущности**[267].

При этом

(а) Сын рождается *прежде всякого времени*;

(б) Он есть Начало *безначальное и безвременное*;

(в) является *началом и концом времени*;

(г) Отец никогда не был без Сына: итак, Логос *не создан*;

(д) Отец и Сын суть *одно*;

---

[265] *Méhat A.* Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie // Patristica Sorbonensia. Paris, 1966. 7. P. 496.

[266] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1. P. 347–351.

[267] *Елеонский Ф.* Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого и об отношении их к Отцу. СПб., 1879. С. 37–38.

(е) Они находятся *один в другом*;

(ж) Им подобает *совместное поклонение*.

«Двойной» Логос

Осталось еще рассмотреть учение Климента о «двойном» Логосе, которое находится в непосредственной связи с учениями о предвечном бытии Христа и Воплощении. В Божественном Бытии Отец выше Сына, но и немыслим без Сына, Отцовство и Сыновство суть «коррелятивные понятия»[268]. Бог и Логос находятся в постоянном сотворчестве, которое представляется — в соответствии с воззрениями среднего платонизма — как естественный порядок связи трансцендентной творческой силы и космоса. «Сын видит благость Отца и творит в соответствии с нею, и назван поэтому Богом Спасителем и началом всего, в вечности перворожденным образом „Бога невидимого", создавшим все по Своему подобию» (*Strom.* V. 38, 7).

Но считал ли Климент Иисуса Христа совершенным и личным явлением на земле того Логоса, Который от века существует в Уме Отца? По мнению целого ряда ученых, Иисус Христос в интерпретации Климента был только *проявлением* этого, неотделимого от Бога, Логоса. Выражая данную точку зрения, Вильгельм Буссе писал: «Расщепление Логоса на собственно Божественный Логос и тот, который явился на земле, выступает тогда, когда входит в силу философское представление о Логосе... В последующих христологических спорах это разделение будет играть важнейшую роль»[269].

В работах других авторов эта же тема получает несколько иное преломление, и теория Климента уподобляется теории Филона о внутреннем Логосе (Λόγος ἐνδιάθετος) и внешнем Логосе (Λόγος προφορικός) Бога. По интерпретации Т. Цана[270] и Г. Вольфсона[271], с которыми солидаризируется С. Лилла[272], Климент явственно различал собственный разум (Логос) Отца и Божественный Логос, рождающийся от Него как Ипостась — существующие, в терминологии Р. Берхмана[273], «внутри

---

[268] *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 99.

[269] *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 160.

[270] *Zahn T.* Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. Erlangen, 1884. S. 144–145. Suppl. Clement.

[271] *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. 3 rd ed., revised. Cambridge, 1970. P. 204–217.

[272] *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 200.

[273] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 57.

ума Бога» (*intra mentem Dei*) и «вне ума Бога» (*extra mentem Dei*). Вольфсон опирался на текст «*Ипотипосов*», который св. патриарх Фотий толковал в смысле докетизма (*Bibl.* Cod. 109)[274]. В переводе Вольфсона он звучит следующим образом:

«*Сын называется Логосом, будучи соименным Отчему Логосу, но не этот последний принял плоть. И не Отчий Логос, воистину, становился умом (νοῦς) и наполнял сердца людей*». Выводы, которые делает Вольфсон из этого пассажа, позволяют отвергнуть само понятие триадологии для системы Климента. По мнению американского ученого, Климент не верил в самостоятельное существование Христа до Его рождения на земле. Однако такая точка зрения представляется слишком радикальной. Она заставляет принимать все рассуждения Климента о Логосе как Педагоге для язычников и ветхозаветных иудеев в качестве только лишь поэтической персонификации. Но фраза из «*Ипотипосов*», не имеющая параллелей в других трудах Климента[275] и к тому же процитированная св. Фотием совсем в ином (докетическом) смысле, не дает для этого достаточных оснований.

Учение о «двух Логосах», но в более мягком варианте, находит у Климента и современный российский исследователь Е. В. Афонасин[276]. Логос проходит внутри Божественного Ума через несколько стадий развития, двоясь на первичный и вторичный, как в системах неопифагорейцев. Однако в текстах Климента эта интерпретация также не находит для себя твердой опоры. Мы видим и яркие примеры, ей обратные. Например, в аллегориях языческих мифов Климент обычно толкует Зевса как символ Логоса. Однако ссылаясь на Ксенократа, который говорил о «верхнем Зевсе и нижнем», он видит в этом указание не на двух Логосов, а на Отца и Сына (*Strom.* V. 116, 3). Учение о двойном Логосе в системе Климента было излишним, потому что Отец рассматривался им как абсолютно простой и, в то же время, живой Ум. Против искусственного усложнения логологии Климента еще в 1924 г. выступил Р. Кэзи[277]; в современной науке его так же отвергает Ж. Даньелу[278]. По мнению этих авторитетных ученых, Климент

[274] Однако Климент отвергал докетизм как ересь, см.: *Strom.* VII. 108.

[275] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 177.

[276] *Афонасин Е. В.* «Гносеология» Климента Александрийского и греческая философия // Климент Александрийский. Строматы. СПб., 2003. Т. 1. С. 531.

[277] *Casey R. P.* Clement and the Two Divine Logoi // JTS. 1924. 25. P. 43–56.

[278] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 366.

полагает различие между Логосом Божьим и «логосом», имманентно присущим космосу, но именно для того, чтобы подчеркнуть личное достоинство и вечность первого. Такое различение сохранится в патристике, и даже будет усилено, как нерушимая граница между Святой Троицей и созданным Ею миром.

Учение о Боговоплощении

Боговоплощение было центральным фактом Нового Завета, воодушевлявшим всю христианскую философию. Оно перевернуло все мировоззрение позднего эллинизма. В центр космоса ставился Богочеловек, т. е. не только Бог в Его безграничной духовности, но и Человек в его личной ограниченности. Как тонко замечает Дж. Келли, Логос в истории стал Творцом не только человечества, но и Себя Самого, как Человека[279] (ср.: *Strom.* V. 16, 5).

Климент в своей концепции гнозиса дал систематическое выражение новому, *христоцентрическому* идеалу антропологии[280]. «Слово стало плотью» (Ин. 1:14) для спасения людей. Понятие спасения было не чуждо греческой философии, особенно эллинистического периода, когда трагическое мироощущение было обострено. Библейское учение о том, что человек поражен грехом с самого рождения, находило себе соответствие в спиритуализме греков. Неведение, в котором пребывают люди, признавалось противоестественным состоянием.

Учение Климента о спасении, как правильно замечает Осборн, утверждается на двух основных принципах[281]:

(1) Бог есть первопричина всего существующего.

(2) Бог благ.

Соответственно, в этом учении отвергается дуализм и проводится теодицея. С одной стороны, кроме Бога некому было творить космос и человека; с другой стороны, Бог зла не сотворил. Подчеркивается, что Бог благ не просто по природе, но сознательно и произвольно (*Strom.* VII. 42)[282]. Почему же тогда существует зло, заключенное в телесном существовании человека? Причина в добровольном отпадении от Бога. Но на тех же основаниях всемогущества и благости возможно спасение: Богу нетрудно устранить зло, как не существующее в действительности.

---

[279] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 154.

[280] *Timothy H.* The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Van Gorcum, 1973. P. 97–98.

[281] *Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 49.

[282] Эту мысль отмечает де Фэй: *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 242, 246.

Цели Воплощения Логоса

Почему было необходимо именно Воплощение Логоса — идея, совершенно чуждая греческому миросозерцанию? В отличие от платоников и самого Оригена, Климент не принимал концепцию ниспадения человеческих душ из небесных сфер в земные. Спаситель, писал он, пришел не для освобождения бесплотных от уз материи, а «ради тех, кто заблудился в своих помыслах» (*Strom.* III. 94, 3). *Основная цель Боговоплощения состояла в манифестации Бога в человеческом облике.* Климент обстоятельно разъясняет это учение во многих местах. «Поскольку наша душа слишком слаба и не способна сама охватить смысл сущего, ей необходим Божественный Наставник (διδάσκαλος). Поэтому к ней был послан Спаситель, благой Наставник всего сотворенного и его Руководитель (χορηγός), открывающий священное знание непостижимого Промысла» (*Strom.* V. 7, 8).

До Воплощения, пишет Климент в «*Педагоге*», Господь почитался без определенного имени (*Paed.* I. 7; со ссылкой на Быт. 32:29). Но и новозаветная литература не добавила никаких существенно новых Божественных имен. Таким «именем», данным христианам для молитвы и созерцания, стало неизреченное Слово Божие, когда изрекло Себя во плоти. Логос воплотился, чтобы не просто быть услышанным, но и стать зримым (*Strom.* V. 16, 5). Так он явил невидимый лик Отца доступным для пяти органов чувств (*Ibid.* V. 34, 1).

Другой целью Боговоплощения, непосредственно связанной с этим умозрительным *именованием* Бога, было адекватное понимание Божественного Откровения. Только с пришествием Христа Церковь получила законченный корпус книг Священного Писания и ключ к постижению содержащегося в них смысла[283]. Цель *текста*, как выражения каких-то истин в знаках, подобна цели Воплощения и по смыслу даже тождественна ей. В обоих случаях Господь с педагогическим тактом являет Себя в видимой, огрубленной форме, чтобы помочь людям, обращенным к видимому, не лишить себя постижения невидимых истин (*Strom.* VI. 151, 3).

Современный французский исследователь александрийской философии Клод Мондезер хорошо раскрывает наличествующую у Климента концепцию *воплощения Логоса в букве Священного Писания*. Вера в то, что «Слово стало плотью», служит лишь завершением этой концепции, которая без Воплощения осталась бы в пределах одного Ветхого Завета и его мессианских пророчеств, т. е., в сущности, с открытым

[283] *Kutter H.* Klemens Alexandrinus und das Neue Testament. Giessen, 1897. S. 126.

финалом. «Климент показывает нам все богатство этого объединения Священного Писания вокруг Христа и через Христа. Если оба Завета суть один, они, по тому самому, не могут быть упрощены или слиты; они весьма отличаются один от другого, и второй, со всех точек зрения, есть развитие первого»[284].

Итак, лишь после телесного откровения Христа текст Ветхого Завета «засиял явно» (*Strom.* V. 29, 5). В силу этого философию Логоса действительно следует рассматривать как основу всей герменевтики Климента[285]. При этом важно заметить, что не только текст является предметом герменевтического анализа, но и вся окружающая реальность, сотворенная разумным Создателем и в силу этого исполненная символизма. Свет Логоса подобен свету солнца, освещающего все пространство человеческой жизни (*Strom.* VII. 21, 7). Метафизика света занимает у Климента не менее важное положение, чем у Филона. Ее смысл заключается в актуализации эсхатологических ожиданий[286], возможности жить в Логосе уже сейчас, до Второго Пришествия Христа.

Божественное и человеческое начала во Христе

Однако и такая интерпретация не ограждала христианское учение от жесткой критики его противников. Бог и человек в одном Лице — абсурд для эллинской мысли именно потому, что субстанциального различия между людьми и богами она не знала. Таким образом, богочеловечество для нее было смешением разных степеней совершенства одного и того же существа; оно рассматривалось как невежественное и «варварское» суеверие одной иудейской секты. Поэтому для христианских апологетов защита трансцендентного монотеизма и защита христологии были рядом стоящими задачами. Но еще большее непонимание христиане встретили со стороны стоиков, в частности, просвещенных Антонинов, которые признавали существование Промысла и его единственного Источника, однако само рассмотрение вопроса о его вселении в человеческое тело считали опасным безумием.

Александрийская школа взяла на себя труд новой апологии Воплощения. Когда Климент сопоставляет, казалось бы, философски несопоставимые предметы: «Один Отец всяческих, одно Слово всяческих, один Святой Дух и одна Матерь Дева» (*Paed.* I. 6), он подчеркивает

---

[284] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 101.

[285] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 205.

[286] *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York, 2002. P. 210.

уникальность рождения Иисуса Христа. Это событие для мира не менее важно, чем само сотворение, прежде которого была только Троица. Английский исследователь Р. Селлерс выделяет два главных постулата, которых в Александрии придерживались уже во время Климента[287]:

(1) **Именно *Бог* стал человеком.**

(2) **Бог стал именно *человеком*.**

Вокруг этих двух пунктов, как будет видно в дальнейшем, развивалась и вся христианская догматика. Они были предметом христологических ересей, всех основных отклонений от церковной ортодоксии в эпоху Вселенских Соборов. Но между утверждением, что Христос есть совершенная Божественная манифестация, и догматом Халкидонского Собора «совершенный Бог и совершенный Человек» лежало огромное пространство, открытое для деятельности ума и фантазии. В литературе Нового Завета встречались отчетливые указания как на Божество, так и на человечество Иисуса Христа. Однако это было учение, еще не подвергнутое философской рефлексии. Александрийцы должны были ответить на вопрос о том, *как* следует мыслить соединение в личности Иисуса двух разных, до противоположности, природ.

Обвинение в докетизме, выдвинутое против Климента в IX в. патриархом Фотием, было небезосновательным. Христос, в интерпретации александрийского мыслителя, настолько бесстрастен, что Его телесная природа представляется призрачной, принятой лишь с целью *показаться* человекам, но не *быть* человеком. И все же Климент не думал так, ибо для него Иисус есть идеал гностика, способного достигнуть подобного же бесстрастия[288], и «высшее осуществление человечности»[289]. Нет необходимости впадать в другую крайность, утверждая, что Климент «еще не различал человеческую и Божественную природы Спасителя, думая о Нем более всего как о снизошедшем в человеческое тело Логосе»[290]. Напротив, качества человеческой души Спасителя подробно описываются в *Strom.* VI. 71. С этой душой, как реальной

---

[287] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. P. 18.

[288] *Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 118.

[289] *Kretschmar G.* Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien. Heidelberg, 1950. S. 152.

[290] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 113.

личностью, Климент увязывал и свою теорию «выкупа», уплаченного Логосом за человечество поработившим его демоническим силам[291].

В своем учении о богочеловечестве Христа Климент следовал Евангелию и ранним христианским писателям. Корни его «докетизма» следует искать в среднеплатоническом понимании материи. Бесстрастие восточного мудреца, идеал которого проник в Александрию из Индии, помноженное на античный рационализм, допускает все проявления эмоциональности только в качестве *образов* для зрителей, но не действительных свидетельств присутствия чувственной энергии. В концепции Климента Христос «был совершенно бесстрастен (ἀπαθής), не подвластен никаким чувствам, наслаждению или боли» (*Strom.* VI. 71, 2). Между тем, новозаветная литература далека от того, чтобы отождествлять греховные страсти с эмоциональностью, а добродетель с бесчувственностью и господством чистого разума. Совершенное бесстрастие Христа выражается у евангелистов в том, что Он вовсе не подвержен греху в делах, словах и помыслах, но не в том, что Он не подвержен страданию, жалости, страху и т. п.

Климент, признавая сострадание к живым существам *единственным* чувством гностика, которое роднит его с обычными людьми (см.: *Strom.* VII. 78, 1), был близок к тому, чтобы лишить человеческую душу Христа ее субъективности и обусловленности. Но для него не было характерно идти до конца в таких вопросах. Всецелое человечество Спасителя было в глазах Климента несомненным фактом, позволяющим реализовать заветную мысль Гераклита: «люди — боги, боги — люди» (*Paed.* III. 1). Логос Климента — помимо того, что Он Бог и Человек, есть еще и проточеловек, Небесный Человек александринизма. В каждой личности «„образ Божий" есть Логос (и этот Божественный Логос есть изначальный сын Ума, Света — прообраза света), а образ Логоса есть истинный человек, дух, который существует в человеке и который назван, по этой причине, созданным „по образу" Божию и „по Его подобию", растворенный в Божественном Логосе через разум своего сердца и, по этому самому, разумный» (*Protr.* X. 98, 3–4). Как Богочеловек, Логос обладает и соответствующими качествами. Он является средоточием всех добродетелей (*Strom.* IV. 41, 1). Он вправе прощать людям грехи (*Strom.* II. 66, 1). Причастие Логосу совершается в Церкви, которая одновременно есть собрание верующих и Его мистическое тело. Вкушение плоти и крови Господа Климент трактует

[291] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 71.

как познание Божественных сил и самой сущности (οὐσία), которой Сын обладает по праву рождения (*Strom.* V. 66, 2).

Значение крестной смерти Спасителя

Кроме отмеченной выше «теории выкупа», Климент больше не предлагает внятного объяснения того, почему именно посредством *жертвы* Христа было совершено духовное освобождение человеческого рода. По мнению Бигга, философ не имеет ответа на этот вопрос[292]. Но можно извлечь из его трудов целый ряд ценных положений, существенных для понимания александрийской сотериологии[293].

В «*Увещании к эллинам*» Климент специально отмечает, что Христос возвысил человека над прочими тварями не только разумом, но и бессмертием (*Protr.* XII). Эта привилегия сказалось в событии Воскресения Христа, которое предоставляет путь к бессмертию для всех идущих по пути Логоса. Тем самым, Логос через крестную смерть учит и пренебрежению к смерти (*Strom.* IV. 75 и др.) Восхваляя бесстрастие гностика, Климент ставит в пример христианское мученичество, как совершенство во Христе (*Ibid.* IV. 13–15). Имея перед собой идеал жертвы Христа, истинные гностики больше не приносят Богу никаких жертв, кроме одной — себя самих, в смысле отречения от страстей (*Ibid.* VII. 14, 5; 29, 5; ср.: Рим. 12:1; Гал. 5:24).

Мы видим, что главной целью Логоса даже в претерпевании крестной смерти, с точки зрения Климента, остается *проповедь*. Он проповедовал душам умерших людей, содержавшихся в аду, когда сошел в ад Своей человеческой душой (*Strom.* VI. 46, 2). Значение крестной смерти Спасителя как искупления и смерти за грех у Климента не ясно[294]. Хотя почти все христологические формулы Климента, как замечает Кречмар, оканчиваются Страстями и Крестом, Климент не может объяснить, зачем нужен был Крест[295]. Есть причина, почему этот пункт вызывал у александрийского философа затруднение. Не имея понятия о первородном грехе, состояние «духовной смерти» Климент понимал в ключе платонизма. Человек в его учении не отделен от Бога непроходимой бездной: ибо сама эта бездна, Бог, непосредственно касается его Своим Логосом, подлежащим эпистемическому познанию. Поэтому

---

[292] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 72.

[293] См. подробное изложение учения Климента об *Искуплении*: *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 56–59.

[294] *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 119.

[295] *Kretschmar G.* Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien. Heidelberg, 1950. S. 185, 189–190.

переходы между различными уровнями духовного бытия, начиная с падения и кончая обожением, в принципе доступны для любого человека. Их могли осуществлять не только праведники Ветхого Завета, но и язычники, вместо Завета имея философию. Поэтому Воплощение Логоса имело решающее значение в смысле *Явления*, но не в смысле *Жертвы*.

Сущность сотериологии, господствовавшей со времени Климента в Александрии, прекрасно выразил А. фон Гарнак: «Мистерия нисхождения Бога к Своей твари, или обожения сотворенного духа, стала теперь центральной мыслью в теологии, которая способствовала усилению давно существовавшей концепции родства сотворенного духа с его Творцом. Фундаментальный вопрос о том, является ли возвращение душ к Богу только кажущимся (ибо на самом деле они всегда в Нем), или строго необходимым естественным процессом, или же историческим последствием исторического события (Воплощения), так никогда и не был удовлетворительно решен учителями катехетической школы»[296].

Логос и проблема познания

Мы уже отмечали, что созерцание Логоса вплотную подводит к созерцанию Бога. Логос — исключительное средство познания. Как впоследствии Ум в учении Плотина, так у Климента, и впоследствии у Оригена, Логос обеспечивал целостность эпистемологической модели бытия[297].

Только благодаря Сыну можно узнать, что «Бог превосходит все творение и весь его строй (τάξεως)» (*Strom.* V. 8, 6). Более того, если мир в целом служит откровением разумного Первоначала, Бога-Творца, то Логос — герменевтический Посредник при усвоении этого откровения[298]. Свое посредничество Он осуществляет двояко: во-первых, пропедевтически, как Педагог, и во-вторых непосредственно, как Премудрость Бога.

Логос — Педагог

Климент ясно высказывает идею, что Логос есть «Божественный воспитатель нашей души» (*Strom.* IV. 35, 1) и «педагог человечества» (παιδαγωγὸς τῆς ἀνθρωπότητος, *Paed.* I. 7). Как замечает А. ван ден Хоек, Логос является также высшим Педагогом в идеальном учебном заведении, концепцию которого разрабатывал Климент. Он представляет уровень, на котором дидаскал ка-

---

[296] *Harnack A. von.* Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1960. Vol. 1. P. 124.

[297] *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 304.

[298] *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. S. 45.

техетической школы покидает своих учеников: они могут идти дальше самостоятельно[299]. Значит ли это, что Логос принимает на Себя педагогические функции лишь после того, как будут пройдены все уровни предварительного обучения? Нет, Он проходит их вместе с человеком.

У Логоса есть одно кардинальное средство, при помощи которого Он руководит душой — это Священное Писание (*Strom.* VII. 101, 5). Притом Ветхий Завет понимается Климентом как «воспитание разнузданных детей» (*Paed.* I. 11), и то же, вероятно, можно сказать о философии, так как Климент рассматривал уровень Моисеева Закона и лучших представителей эллинской мысли как один и тот же. «Философы — это те же дети до тех пор, пока не стали мужами во Христе» (*Strom.* I. 53, 2). Что касается Нового Завета, в эту стадию обучения дети должны вступить уже основательно подготовленными. Но Закон дан через Логос, и Он будет служить его последним истолкователем (*Strom.* I. 169, 4). Аргументация Климента такова: философия всегда искала Божественной Премудрости, а пророки предвозвещали пришествие Христа. Следовательно, сам факт Его Воплощения, проливший свет на таинственный смысл Ветхого Завета (как Первоисточника философии), есть доказательство тому, что Христос — Сын Божий (*Strom.* VI. 122). На высшем уровне Логос из Педагога, учителя невоспитанных детей, становится Дидаскалом, учителем высших истин и таинств[300].

В своей любви к людям «Логос не обходит молчанием их грехи; напротив, он их упрекает за них, дабы они обратились» (*Paed.* I. 7). Промысел Божий, как педагогическую заботу о людях, Климент признает разнообразным. Само разнообразие мира отвечает заботе о человеке: здесь, можно сказать, имеет место своего рода «антропный принцип». Высокие нравственные заповеди, угрозы наказаний, удивительные знамения для неверующих и добрые обетования — все они должны исходить из одного источника и направляться к одной воспитательной цели (*Strom.* VI. 28, 3; ср. *Paed.* I. 9). Таким образом, весь мир стал поприщем научения для человечества. Именно промыслительной мудростью Бога объясняется Божественная педагогика, руководившая течением истории времен Ветхого и Нового Завета[301] (*Protr.* X). Учение Климента о *Священном Предании* относится как к высшей, так и к низшей пропедевтике. Есть первоначальное Предание, переданное апостолам

---

[299] *Hoek A. van den.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 66.

[300] *Bardy G.* Clément d'Alexandrie. Paris, 1926. P. 13.

[301] Об *историософских аспектах* раннехристианской христологии см.: *Daniélou J.* The Lord of History. London, 1958.

самим Логосом (θεία παράδοσις, или παράδοσις τοῦ κυρίου). И есть Предание Церкви (παράδοσις ἐκκλησιαστική), учащее восприятию первого. Наиболее древнее стоит в обучении на последнем по времени месте. То, что новее и доступнее, предшествует. Принцип, объединяющий оба уровня, есть Христос, так как Церковь есть Его тело[302]. Климент часто называет Логос «новой песнью» (ср.: Пс. 32:3; 95:1; Откр. 5:9; 14:30). Новая — потому что вечная и неустаревающая. Таким является Божественное созерцание, не могущее насытиться. В душе Логос возводит как бы леса, при помощи которых ум сам строит «высокие и достойные творения» (*Strom.* VI. 115, 1), чтобы стать храмом Бога. Конечная цель этого — достижение благодати Святого Духа[303].

В своем исследовании по Клименту Александрийскому Фреппель показывает, что тема *Педагога* у Климента является сквозной, последовательно сопровождая все стадии развития истинного гностика[304]. Логос не делает различий между людьми (как думали гностики), но «обращается ко всем без исключения, от каждого требуя лишь того, что ему по силам» (*Strom.* II. 26, 3). Однако с самого начала Он дает знание душе не просто так, а за определенную плату. Эта плата — устранение от зла и творение добрых дел (*Strom.* VII. 71, 3). Без исполнения заповедей Закона нельзя интеллектуально познать Закон; в отрыве от заповедей Христа нет смысла изучать Евангелие. Все нравственно доброе находится в соответствии с Логосом, а грех противоречит ему (*Paed.* I. 13). Доброта рассматривается Климентом как действенное средство для приобретения Богоподобия (см.: *Strom.* II. 102, 2). В конечном итоге, Логос имеет намерение контролировать всю жизнь человека по концентрическому принципу: через заповеди трояkого рода, касающиеся

(1) души,

(2) тела,

(3) окружающих предметов (*Paed.* II. 10).

Логос — Премудрость

Достоинство Божественного Логоса в теории Климента понятно уже из того, что путь к Логосу (а не только к Богу) лежит через Логос. Даже при чистом созерцании Отца ум не может забыть о Сыне. «Мы говорим о Нем как о начале и конце всего, ибо начало всего — вера в Него

---

[302] См. об этом: *Kutter H.* Klemens Alexandrinus und das Neue Testament. Giessen, 1897. S. 100–110.

[303] См.: *Катанский А.* Учение о благодати Божией // Христианское чтение. СПб., 1900. Т. 210. Ч. 2. С. 473 и далее.

[304] *Freppel Ch.* Clément d'Alexandrie. 3-ème ed. Paris, 1873. P. 149 ff.

и конец всего — любовь к Нему не могут быть предметом учения и наставления» (*Strom.* VII. 55, 6). Человеческая природа Спасителя, как уже говорилось, представляет не препятствие (как *буква* библейского текста), но средство богопознания. Ведь Сын явил Отца «в такой форме, чтобы человеческая природа могла постичь Его» (*Strom.* I. 178, 2).

Это посредничество тем вернее и основательнее, что исходит не просто из творческого замысла милосердствующего о людях Отца, но из неотъемлемой природы Его Сына. Как Бог, Логос «все видит, все слышит, все ведает и содержит все силы естества Своим всемогуществом» (*Strom.* VII. 5, 5). Совершенно верно замечает Жан Даньелу, что в философии Климента «Сын ассоциируется больше не с творением мира, а с явлением тайны Божества»[305]. Он есть Посредник прежде всего для самооткровения Святой Троицы, низводящий на человека благость Отца и таким образом сообщающий познание «благого и полезного» (*Paed.* I. 8).

Эллины сходись с иудеями и христианами в убеждении, что мудрость в собственном смысле слова присуща одному Богу (*Strom.* II. 45, 2). Логос и есть эта мудрость. Сын Божий буквально отождествляется у Климента с Премудростью (*Strom.* I. 90, 1), хотя сама по себе Премудрость иногда называется им *сотворенной*, чего нельзя сказать о Логосе. Из этого можно заключить лишь то, что Логос — более узкое понятие. По мнению Осборна, иудео-александрийское понятие Премудрости было просто вытеснено понятием Логоса из философии Климента[306]. Он — Премудрость по существу и по преимуществу. Он ни у кого ничему не учится (*Paed.* I. 6). Он есть идея, мысль и слово единого Бога (*Strom.* V. 16, 3). Эрик Осборн подметил философскую всеохватность Логоса у Климента: «Он метафизичен, потому что существование подчиненных Сил, как и производимого ими мира, зависит от Сына, являющегося Силой Бога. Он этичен, потому что цели, которым служит каждая из Сил, находят кульминацию в благодетельной активности Божества. Он логичен, потому что истинная диалектика восходит от силы в силу по направлению к Сущности, являющейся рациональным истолкованием всех вещей»[307].

Пропедевтика Логоса соответствует многоразличным путям Божественной Премудрости и Промысла. «Истина едина, хотя и существует множество способов ее постижения. И обнаружение ее зависит от воли Сына» (*Strom.* I. 97, 2). Логос от начала мира всеян во всех людей

[305] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 368.

[306] *Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 39.

[307] Ibid. P. 42.

(*Ibid.* I. 37, 2). Он инспирирует всякое познание, соответствующее объективной действительности. Но Он же открывает «возвещаемую в тайне премудрость» (*Ibid.* I. 55, 1; ср.: 1 Кор. 2:7), в которой все эти многоразличные пути сходятся и образуют единый путь. Климент понимает ее не иначе, как постижение сокровенного смысла Священного Писания, каждая буква которого была инспирирована той же Премудростью. Таким образом, учение о Боговдохновении «посредством Логоса получает глубокий смысл, как *опыт философского построения теории Божественного Откровения*»[308].

Наконец, само евангельское учение Спасителя — «Божья сила и Божья Премудрость» (*Strom.* I. 100, 1; ср.: 1 Кор. 1:24). Эта Премудрость, актуализирующаяся в человеческой жизни, трактует Климент, и есть христианский гнозис (*Strom.* VI. 61, 1). От верующего требуется только стремление от всего сердца жить по заповедям Христа, воплощать идеал Христа в своей жизни. Климент считал эту задачу нелегкой, но достижимой посредством старания и научения. Он последовательно проводил свою линию антропологического оптимизма: *«Движение от веры к гнозису... приводя к любви (ἀγάπη), соединяет любящего (φίλος) с Любимым, познающего с Познаваемым»* (*Strom.* VII. 57, 4).

Учение о Логосе Климента было его главным вкладом в александрийскую философию; вокруг этого учения концентрируется идейное поле Климентовой мысли. По сравнению с Филоном, глава катехетического училища положительно развил это ключевое понятие. Для Филона «Логос» есть объяснение связи абсолютного инициативного Бытия со всеми Его порождениями. Филон использовал его как средство, чтобы подвести наиболее продуктивные идеи эллинов к персональному монотеизму иудеев. (Положив трансцендентный разрыв между Богом и Логосом, Филон избежал опасности впасть в пантеизм, который виделся ему источником морального релятивизма.) Климент направил свое внимание на Логос как таковой, видя в нем не менее сложный для философского осмысления феномен, чем Бог и мир в отдельности. В системе Климента Логос перестает быть неуловимым посредствующим понятием и приобретает больше определенности. Дидаскал глубоко и всесторонне раскрывает функции Слова Божьего: *творческую* (Им все сотворено), *ревелятивную* (Он является «герменевтом» воли Бога), *пропедевтическую* (Он — педагог, возводящий постепенно к вершинам гнозиса), *промыслительную* (Он есть начало и конец

[308] *Леонардов Д.* Теория боговдохновенности Библии в Александрийской школе // Вера и разум. Харьков, 1906. №2. С. 84.

истории, внутренний смысл каждого события), *экзегетическую* (в Нем заключается истинный смысл всего Священного Писания).

Логос является мировым разумом, принципом разумности и целесообразности всего бытия, но этот принцип есть жизнь, личность — и лишь в силу собственной жизненности может осуществить переход бытия, не имеющего с Богом ничего общего, «ἐκ μὴ ὄντων» к существованию. Все это глубоко прочувствовал и аргументировал Климент. При этом, однако, он не вполне усвоил все положительное содержание библейского учения о Логосе. Противопоставление Сына Отцу как единомножества простому единству, предельного гнозиса — запредельному, было плодом усвоения среднеплатонической картины мира, которая не предполагала наличия внутренней жизни в Боге безотносительно космоса, и требовала непременно исхождения абсолюта (что могло выражаться лишь в умалении его абсолютности) навстречу хаосу, ждущему для себя упорядочивающей воли. Таков механизм натурального субординационизма Климента. Его логология, таким образом, помогает лучше уяснить его теологию вообще. Бог и мир связаны вечными узами внутреннего закона производительности Божества. Как Логос не может не рождаться, так и мир не может не твориться, поскольку одно влечет за собой другое. Но это необходимо влечет за собой вторжение мирового процесса в тайну личных отношений Отца, Сына и Святого Духа, неприкосновенную с точки зрения ортодоксии. Климент провозглашает Логос познаваемой идеей, полнотой идеального мира, т. е. фактически принципом усыновления мира Отцу, чем исчерпывается его значение. Только Отец остается недосягаемым в Своей полноте, но вечное бытие Логоса в Его лоне обещает и вечное совершенствование гностика в познании.

Так восстанавливается философская связь божественного и мирского, порушенная монотеизмом. Цель александрийской философии по-своему достигнута Климентом, но христианская Троица подвергнута слишком вольной интерпретации. В то же время нельзя отрицать и глубокого проникновения христианской истины в сердце и душу Климента, что неизменно подчеркивают даже такие скептические авторы, как де Фэй[309]. Будучи язычником по рождению и воспитанию, этот муж пришел к вере не через коллизии личной жизни, а через познание, и его сосредоточенная погруженность в христианское благочестие говорит об искренности его намерений. Кроме того, Климент «не дошел до последних выводов рационализма, отчасти по теоретическим

[309] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 229.

соображениям, а отчасти и потому, что не представил христианское учение как систему... или, лучше, как философию христианской религии, а ограничился только внешним и беспорядочным сличением идей язычества с христианским учением»[310]. Причина, как будет видно в дальнейшем, заключается в теории экзегезы Климента.

§ 5. Философская герменевтика Климента Александрийского и его экзегетика

Александрийская катехетическая школа прославилась больше всего как школа экзегезы — научного и религиозно-философского комментария текстов Ветхого и Нового Завета. Для этого рода деятельности в ней изучалась античная философия и развивались философско-богословские концепции, которые в начальный период развития института, во II–III вв., главным образом были представлены именами Климента и Оригена[311]. Искусство толкования стояло на вершине образовательной лестницы и занимало, вероятно, два последних года из пяти лет обучения[312]. Ему предшествовали курс энциклических наук и философия.

Мы уже говорили, что значение понятия сакрального текста для всего строя александрийской философии сложно переоценить. Придя к убеждению в необходимости Божественного Откровения для постижения истины, эклектизм первых веков нашей эры больше не мог оставаться на уровне компаративного анализа классической традиции. Он искал возможности применить наработанные методы прочтения текстов и основные постулаты эклектического идеализма к такому материалу, который позволил бы выстроить целостную религиозно-философскую систему. Этим объясняется повышенный интерес, который начинают испытывать образованные круги этого периода к таким произведениям, как тексты Гермеса Трисмегиста, египетские мифы, тайные формулы мистерий и т. п. Экзегетика, в качестве особой методологии толкования именно сакральных текстов, формировалась

---

[310] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 78.

[311] «*Ипотипосы*» Климента Александрийского были в древней Церкви первым сборником экзегетических комментариев (см.: *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 41).

[312] *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв. // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 21.

на стыке «гнозисного переживания» и того особого рода философствования, который возник в условиях утонченной и многосторонней образованности [313].

Священное Писание христиан, которое не только широко распространилось во II в. на территории Римской империи, но еще и утверждало свою абсолютную исключительность, в этих условиях не могло быть оставлено без внимания. Александриец Цельс подверг его уничтожающей критике, отстаивая превосходство эллино-римского язычества; из трудов христианских апологетов заметно, что «Λόγος ἀληθής» Цельса был не единственным памфлетом такого рода. Представители язычества видели в христианстве прямую угрозу существованию своей культуры. «Первые проповедники Евангелия, — писал Ж.-М. Прат, — встретили множество врагов, вышедших из различных философских школ. Они намеревались поднять на смех новое учение и его последователей» [314].

Будучи современником Цельса, Климент не занимался специально его опровержением, как впоследствии Ориген [315]. Вообще же он предпочитал наступательную тактику в полемике с язычеством. Но, доказывая ценность Ветхого и Нового Завета, как выражений совершенной Истины, Климент продолжал начавшуюся еще в апостольское время разработку христианской *герменевтики* и *экзегетики*. В самом Новом Завете данные понятия были друг другу тождественны [316]. По существу же они различались, как общие принципы толкования и само толкование, в процессе своего развития формировавшее целый нормативный аппарат.

Не приходится сомневаться в том, что христиане начали «духовно» толковать книги Моисея независимо от Филона. Без такого толкования весь строй новой веры побуждал бы к тому, чтобы просто отвергнуть эти книги, как устаревшие. Какое дело служителям литургии могло быть до того, что сыны Аарона должны были потрясать жертвенным хлебом и туком, поднося их к жертвеннику (Исх. 29:24)? Таких указаний

---

[313] *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 199.

[314] *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1. P. 26.

[315] Однако некоторые современные ученые полагают, что «*Строматы*» были написаны полностью или частично как ответ на «*Правдивое слово*» (Даньелу, Чедвик, Вюрва), или во всяком случае между обоими произведениями есть «тесная связь» (Лилла). См. об этом: *Droge A.* Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Tübingen, 1989. P. 150.

[316] *Саввaитов П.* Библейская герменевтика, или Толковательное богословие. СПб., 1844. С. 4.

в Пятикнижии было множество. Тем не менее, Христос говорил о Себе как об *исполнении Закона*. И Давший Закон воспринимался Церковью не как чуждый бог, а как Его отец.

Первостепенность интерпретации ветхозаветных текстов определялась полемикой как с иудеями, которые утверждали самодостаточность Закона Моисея, так и с гностиками, которые вообще отрицали его достоинство. Ярким примером первого направления служит «*Послание Варнавы*» (рубеж I–II вв. н. э.), которому традиционно приписывают александрийское происхождение. Сюда же следует отнести «*Диалог с Трифоном Иудеем*» св. Иустина Философа. Подготовка второго направления совершалась в трудах апологетов, которые защищали Ветхий Завет перед лицом языческого мира. Здесь могли активно привлекаться труды Аристобула и Филона, что для Александрийской школы уже несомненно. Первое направление было преимущественно *типологическим*, второе — *аллегорическим*.

Климент Александрийский примкнул к последнему направлению со всей своей привязанностью к философии, с верой в гностическую традицию, не прерывавшуюся во все поколения. Придерживаясь многих «платоновских догматов» своего времени, он стремился согласовать их с текстом Библии, выработав метод, который отличался значительно меньшей произвольностью, чем у Филона.

Типология и аллегория

Климент не просто переводил сакральный библейский язык в философскую терминологию на основе сомнительных символических связей, но «занимался глубоким научным обоснованием экзегезы и ставил его в центре своей преподавательской деятельности»[317]. Без специального учения о Священном Писании нельзя понять ни теологию Климента, ни его учение о Логосе[318]. Между тем, это учение до сих пор исследовано недостаточно полно: «В различных библиографиях Климента, — пишет Мондезер, — обретается очень мало исследований, посвященных тому, как он использовал Священное Писание, и значению Священного Писания как источника его мысли наряду с философией»[319].

Ключевой проблемой для исследователя герменевтики и экзегетики Климента является соотношение типологии и аллегории. На разли-

---

[317] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 36.

[318] *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 188.

[319] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 2.

чие между этими, на первый взгляд весьма близкими типами интерпретации[320], указывает выдающийся современный ученый Ж. Даньелу[321]. Не все исследователи принимают это различие за существенное. Так, другой современный французский ученый, А. де Любак, в своей обширной статье «*Типология и аллегория*» полемизирует с Даньелу и настаивает на историческом тождестве обоих терминов[322]. Однако такое тождество, по нашему мнению, не устраняет фактического различия, которое может быть проведено в рамках историко-философской концепции. Когда св. апостол Павел говорит об Адаме, что он был «образ (τύπος) будущего» (Рим. 5:14), здесь не вводится никакой аллегории, а только типология. Τύπος принадлежит *истории*: он может быть прообразом чего-либо в силу того, что служит началом определенного процесса, ведущего через цепь действительных фактов от обозначающего к обозначаемому. Так, известный случай Агари и Сарры, который называется «аллегорией»[323], мы бы назвали «типологической аллегорией», потому что жена Авраама является не только знаком того Завета, который заключен по обетованию, но и его участницей. Основной смысл для св. апостола Павла заключается в том, что Христос и есть «семя», обещанное Аврааму от свободной жены[324].

---

[320] «Смешать эти два способа прочтения тем более легко, что они в действительности имеют общий конец» (*Guinot J.-N.* La typologie comme technique herméneutique // Figures de l'Ancien Testament chez les Pères: Cahiers de Biblia Patristica, 2. Strasbourg, 1989. P. 32).

[321] «Уже в первом веке до нашей эры, — пишет Даньелу, — многие школы эллинистического иудаизма, как нам известно по Филону Александрийскому, оттолкнулись от грубого буквализма и пустились в бурный полет аллегории. Сам Филон ввел в действие метод моралистической аллегории, которая толковала библейские повести как символы пути души к Богу. Гностицизм, в свою очередь, соорудил собственную систему экзегезы, по которой события, запечатленные в Писании, суть видимые образы реалий Плэромы. Христиане наследовали эти различные типы интерпретации, поскольку они составляли часть культуры того времени; но ни один из них не составил существенного элемента христианской экзегезы. Сердце христианской вести лежало в отношении между Ветхим и Новым Заветом» (*Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 197–198).

[322] *Lubac H. de.* «Typologie» et «allégorisme» // Recherches de science religieuse. Paris, 1947. T. 34. P. 180–226.

[323] «Это два завета, — пишет св. апостол Павел, — один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он — матерь всем нам» (Гал. 4:24–26).

[324] «По новозаветному воззрению, еврейский народ вообще и в частности лучшие люди Богом избранного племени, со своими разнообразными судьбами жизни, гражданскими и религиозными учреждениями, были своего рода пророчествами, служа прообразами Мессии и Его царства... Весь Ветхий Завет может быть назван одним вели-

«Типологист, — пишет современный английский исследователь Дж. Келли, — воспринимал историю серьезно; она была для него сценой, на которой прогрессивно разворачивались провиденциальные замыслы Бога. Он предполагал наличие неизменного плана в истории... Такая концепция, нужно заметить, не была изобретением христианских богословов. В самом Ветхом Завете события Израильской истории выстраиваются как образы или прототипы грядущих»[325]. Наоборот, «в отличие от типологии, аллегорическое толкование может быть полностью независимым от истории»[326]. В противоположность этому, аллегория Агари и Сарры у Филона лишена типологических мотивов. Отец еврейского народа предстает как образ ума, его рабыня — отдельных наук, а законная жена — философии. Никакого отношения к действительным событиям это не имеет: более того, Филон строго порицает «низкое» прочтение[327]. Рассмотрим, как подходил к данной проблеме Климент Александрийский.

Тексты Климента вмещают библейские понятия как основу, философские и другие идеи — как материал для построения здания на этой основе. В своем религиозном отношении к Священному Писанию Климент зависел, главным образом, от св. Иустина Мученика и св. Иринея Лионского[328]. Для него Священное Писание — главный критерий истины (*Strom.* VII. 93, 1). При этом Ветхий и Новый Завет рассматриваются как единое Божественное Откровение.

Сама философия немыслима без глубокого исследования Библии. Климент убежден, что «только того можно называть истинным гностиком, кто состарился над изучением Писания» (*Strom.* VII. 104, 1). Принимая платонический идеал Богоуподобления и связывая его с библейским учением об «образе и подобии Божием» в человеке, Климент отмечает, что лишь благочестие уподобляет Богу. Это благочестие содержится в Священных Писаниях, которые состоят «из священных букв и слогов» (*Protr.* IX). Таким образом, все в Священном Писании для Климента свято и почтенно. Он высоко оценивает

ким пророчеством, одним великим типом того, что должно было совершиться в Новом Завете» (*Соколов П.* История Ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886. С. 27–28).

[325] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 71.

[326] *Maier G.* Biblische Hermeneutic. Zürich, 1990. S. 73.

[327] «Услышав, что Агарь была притесняема Сарою, не нужно представлять себе, будто там происходило подобное тому, что случается у ревнивых женщин: ведь не о женщинах идет речь, но о мыслях...» (*De congr.* 180).

[328] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 237.

значение Библии не только как философского текста, но и как исторического документа; в частности, он обосновывает с помощью Библейской хронологии свою историко-философскую концепцию (*Strom.* I. 140).

Новый Завет видится Клименту как цель Ветхого, а греческая философия — как один из путей, ведущих к этой цели. «Климент читает еврейское Писание как часть более пространной истории происхождения человечества, его духовного развития и конечного познания Бога»[329]. Все лучшие идеи греков являются, по мнению Климента, в сущности библейскими. Таким образом, Библия не противопоставляется миру, а напрямую связывается с ним. В поиске начал твердого знания применительно к Священному Писанию (*ключ разумения*), как отражению Божией деятельности в мире, Климент синтезирует аллегорические подходы христиан, иудеев, язычников и гностиков[330]. В результате в христианство, которое он отстаивает, проникают элементы философских концепций, прочитываемых в тексте Откровения только при помощи аллегории.

Ветхий Завет связан с Новым Заветом типологически и профетически. Он содержит прообразы Евангельской истории Христа и жизни Церкви, которые становятся понятными при толковании пророков, предсказывавших пришествие Мессии. Вообще главное доказательство истинности, боговдохновенности Священного Писания — это его профетическое содержание (*Strom.* IV. 1, 2). Пророчество и боговдохновенность являются понятиями настолько близкими, что иногда доходят до отождествления[331]. Так, в текстах Нового Завета все книги Ветхого приобретают пророческое звучание. За ними признается непосредственное воздействие Святого Духа, Который говорил устами пророков. Но, как замечает *Д. Леонардов*, хотя Климент принимает вербальное вдохновение, он не доходит до обоготворения буквы Священного Писания[332]. Климент склонен, подобно Филону, видеть в пророке — истинном гностике, своего рода *соавтора* Бога, не только понимающего возвещаемое через него, но и выражающего это в соответствии со сво-

---

[329] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 210.

[330] *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. S. 54.

[331] См.: *Ellis E. E.* Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 2 nd ed. Grand Rapids, 1980.

[332] *Леонардов Д.* Теория боговдохновенности Библии в Александрийской школе // Вера и разум. Харьков, 1906. № 1. С. 28.

им складом мышления и кругозором своих современников. Ясная теория инспирации, однако, у Климента отсутствует[333].

Исследование Священного Писания подразумевает различение трех элементов, которые Ф. Кватембер определяет как *текст, переводчик* и *Святой Дух*[334]. Одного переводчика, т. е. человека, записавшего текст, недостаточно для его понимания. Требуется конгениальность читателя с Автором — Богом. Поэтому христианин, желающий толковать Библию, должен постоянно стремиться к уподоблению Богу через Христа. Без облечения Христа сначала в *букву* Закона, а затем и в саму человеческую *плоть*, это уподобление было бы невозможным. Из необходимости достигнуть его, исполняя заповеди Закона и Евангелия, объясняется повышенный интерес Климента к проблемам этического характера. Таким образом, толкование Священного Писания для Климента — это *наука*[335], но наука, во-первых, тесно связанная с религией, а во-вторых, поставленная в зависимость от нравственности.

В какой форме Священное Писание выражает свои истины, если они недоступны для людей, лишенных Духа от Бога? Эта форма — таинственна, и ее употребляли не только авторы Библии, а вообще все мудрецы, восходившие к вершинам философской рефлексии. «Священное Писание, поскольку оно доносит до нас слово Божие, таинственно; о невидимом и божественном оно не может говорить нам иначе, как только косвенным образом, словами в большей или меньшей степени буквальными и человеческими; также в нем есть язык, который говорит о духовном: он должен быть, в широком смысле и на разных ступенях, символическим»[336]. Климент полагает: «все богословствовавшие варвары и эллины скрывали первоначала своих учений и передавали истину посредством загадок (αἰνίγμασι), символов, аллегорий, метафор и другими подобными способами» (*Strom.* V. 21, 4).

Итак, очевидно, что аллегория имеет для Климента самостоятельный смысл, вне обязательной связи с типологией. В этом смысле он настоящий представитель эллинистической философской герменевтики. Мы не должны забывать, что, кроме христианства, еще три основных фактора влияли на мысль Климента: иудео-александрийская филосо-

---

[333] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 83.

[334] *Quatember F.* Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus. Wien, 1946. S. 53.

[335] *Freppel Ch.* Clément d'Alexandrie. 3-ème ed. Paris, 1873. P. 343 ff.

[336] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 89.

фия, платонизм и гностицизм[337]. Но существенная особенность его герменевтики заключается в том, что типология все-таки подчиняет себе всю совокупность отдельных аллегорий, которые обязательно ведут к Логосу, имеющему Божественную Личность и человеческое воплощение. Венгерский ученый Тибор Фабини в своем исследовании по библейской типологии[338] приходит к выводу, что христианская типология есть форма *интертекстуальности*[339], в которой библейский текст является «архитекстом», а теология — «супертекстом»[340].

В условиях интертекстуальности каждый отдельный текст «получает свой статус посредством иносказательного и подражательного отношения к другим текстам, имеющим статус классики»[341]. Результатом должно было быть «отношение к многим книгам как к одной». Но в христианской культуре данный результат достигался исключительно на основе христологии[342] — в этом, собственно, и заключалась культурная новизна христианства. Особым вопросом является то, насколько удачным было воплощение грандиозных замыслов Климента по созданию христианско-философского гипертекста, контуры которого намечены в «*Строматах*».

Проблема двух Заветов

Большой размах приобрела в Александрии полемика об отношении Ветхого Завета к Новому. Это была, по сути, философская проблема двух Заветов или двух разных откровений — подготовительного и совершенного. В отличие от представителей александрийского гностицизма, Климент не сомневается в том, что Ветхий Завет был учреждением, исклю-

---

[337] *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 227.

[338] *Fabini T.* The Lion and the Lamb, Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature. London, 1992.

[339] *Интертекстуальность* — понятие в современной западной герменевтике, предполагающее наличие смыслового пространства, образуемого целой группой текстов (литературой) и выходящего за пределы этой группы. В динамическом ракурсе интертекстуальность представляется распространением смыслов, заложенных в основополагающей для данной культуры литературе (архитекст + супертекст), по всему пространству данной культуры (гипертекст). В результате взаимного влияния всех этих составляющих происходит постоянная трансформация смыслов, однако качественно новая интертекстуальность может возникнуть лишь со сменой пратекста, т. е. базовых основ миросозерцания и аксиологии данной культурной общности.

[340] О влиянии Библейской герменевтики на формирование европейской литературы см.: *Osborn E.* The Bible and European Literature: History and Hermeneutics. Melbourne, 1987.

[341] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 11.

[342] Ibid. P. 21.

чительно благотворным для человечества. «Закон и Евангелие — это дело одного и того же Господа, Который есть „Божия сила и Божия Премудрость" (1 Кор. 1:24). И страх, порожденный Законом, есть благодеяние, обращающее ко спасению» (*Strom.* I. 174. 3). Несовершенство Синайского законодательства не отменяет того факта, что «именно посредством Моисея Логос явился педагогом, [как] затем это случалось через пророков... Закон есть педагог, предназначенный для трудных детей...» (*Paed.* I. 11).

В философском смысле Закон Моисея представляет большое богатство. В нем четко можно выделить три основных раздела: этика (история и законодательство), физика и метафизика, или диалектика. При этом, если этические нормы часто выражены непосредственным образом, то физика добывается путем аллегории (*Strom.* I. 176). Климент заимствовал у Филона некоторые аллегории, при помощи которых библейский текст начинает говорить о реалиях античного космоса — в частности, хрестоматийное для многих аллегористов толкование сакрального украшения первосвященника, описанного в книге Исход, как символа четырех первоэлементов (Philo. *De vita Mos.* II. 118; ср.: Clem. *Strom.* V. VI).

Текст Нового Завета, канон которого во время Климента еще окончательно не сформировался, однозначно рассматривался им как Священное Писание. Он равноценен Ветхому и является (включая Апостол) произведением Святого Духа[343]. Основное различие двух Заветов — Личность Логоса, впервые отчетливо проявленная в Евангелии[344]. Закон исполняет свою функцию только тогда, когда служит педагогом ко Христу (*Strom.* II. 35, 2). В силу этого, как замечает русский ученый конца XIX в. П. Соколов, «ни иудейство, ни тем более язычество не могло представить руководительного начала для христианского толкования ветхозаветных писаний»[345]. Требовалось создание нового метода, христианского по своим истокам и содержанию.

Герменевтическая функция Логоса

Очевидно, что лишь автор текста может знать его первоначальный аутентичный смысл. Автор Божественного Откровения — Сам Бог. Но Бог, согласно Клименту, ничего общего с нами не име-

[343] *Quatember F.* Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus. Wien, 1946. S. 63.

[344] Ibid. S. 61.

[345] *Соколов П.* История Ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886. С. 80.

ет (*Strom.* II. XVI). Все сообщаемое людям Священное Писание находится на границе познаваемого и непознаваемого; поэтому для его уразумения необходим Посредник[346].

Этот Посредник есть Логос, одновременно выполняющий функцию платонического посредника между единым и множественным. Как идеальный мир (небеса) сотворен по образу Логоса (*Strom.* V. 38, 2), так Ветхий и Новый Завет, повествующие об идеальном мире, исходят от Отца через Сына (*Ibid.* II. 29, 2).

История Христа, рассказанная в Евангелиях, важна для Климента прежде всего как Откровение высших истин. Более того, исторические события Нового Завета для него часто имеют характер больше «притчи», нежели реальности[347]. Учение об искуплении, как мы уже заметили, является для него второстепенным по своему значению. «Не история жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа, но Божественный Логос, появляющийся в этой истории, был мотивом Климентовой эсхатологии»[348]. Эту мысль наиболее рельефно из современных авторов выразил Клод Мондезер: «Логос, который говорит как в Ветхом, так и в Новом Завете, признанный во всей библейской истории, Логос, увиденный глазами веры и услышанный в тишине души, узнанный в пылком и непредвзятом исследовании духа, Логос, уже обладаемый благодаря истинному гнозису, — вот, можно сказать, единственное условие для того, чтобы Священное Писание было понятным, и его возвещенная тайна»[349].

Если вспомнить теперь александрийское учение о двух Ветхих Заветах — для евреев и для эллинов, — можно понять, какое место в своей герменевтике Климент отводил собственно философии. Один и тот же Логос был источником света для пророков и философов. Тем не менее, по сравнению с евангельским учением этот свет подобен факелу перед солнцем (*Strom.* V. 29, 5). К тому же в конце концов эллины «не постигли ничего, кроме этого мира» (*Strom.* VI. 56, 1). Все такие утверждения говорят о том, какое важное значение имело для Климента собственно библейское содержание христианства: учение

---

[346] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 97.

[347] *Camelot P.* Foi et Gnose. Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1945. P. 80.

[348] *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Chicago, 1971. Vol. 1. P. 47.

[349] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 113.

о едином Боге, Его Сыне и Духе, о христианской святости, о грехопадении, воскресении и вечной жизни. «Логос, таким образом, согласно Клименту, есть ключ к Священному Писанию в том смысле, что Его Личность есть его светоносный центр»[350]. Однако без достаточного внимания к *истории* аллегореза Климента все время выходит из пределов библейской типологии, склоняясь к философизации не только языка, но и самих идей христианского богословия. Этот метод, будучи очень плодотворным для диалога культур[351], оказался причиной значительной дезориентации внутри догматического учения Церкви. Это наиболее заметно на примере ученика Климента, Оригена.

Евангельский гнозис

«Лжеименному гнозису» александрийского сектантства Климент противопоставлял «истинный гнозис» по Евангелию. Весьма важно было в этой связи определить, какие именно тексты должны считаться подлинно евангельскими, и какие — апокрифическими. Александрия была местом формирования *канона* как ветхозаветных, так и, во многом, новозаветных книг. В этот процесс определенный вклад внес и Климент, который в IV в. уже рассматривался как древний авторитет и наследник свидетелей апостольской традиции, хотя так и не вошел в число отцов и учителей Церкви.

Трансляция истинного гнозиса из поколения в поколение должна была осуществляться через учителей и учеников. Поэтому Климент особенно ценил идею Предания. Христианство есть новая песнь вечного Логоса (*Protr.* I. 6, 5; 7, 1) — песнь, которая наречена новой, но древняя (*Strom.* VII. 102, 3). Она и прежде звучала в устах пророков, и теперь воспринимается от их преемников. Важность устного церковного Предания для правильного уяснения смысла Священного Писания отмечал в своей XIV лекции об учении Климента Шарль Фреппель[352]. Как правильно замечает проф. А. И. Сидоров, «для Климента Писание и церковное Предание немыслимы друг без друга. Вне Церкви и ее предания невозможна никакая экзегеза, ибо всякое нецерковное толкование Священного Писания с неумолимой логи-

---

[350] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 104.

[351] Как считает видный американский патролог Квастен, «в эпоху Климента и Оригена, в центре эллинистического образования, у этого метода были большие преимущества в открытии широкого поля деятельности для нарождавшейся теологии, в осуществлении плодородного контакта между греческой философией и Откровением» (*Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 3).

[352] *Freppel Ch.* Clément d'Alexandrie. 3-ème ed. Paris, 1873.

кой превращается в толкование „погрешительное", т. е. одновременно и „ошибочное", и „греховное"»[353]. Этого рода толкованиями страдала, по убеждению александрийского дидаскала, еретическая экзегеза. Утверждая ценность Ветхого Завета, он ссылался на «Правило Церкви» (ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός), что синонимично «традиции». Значение «канона» преимущественно определяется согласием Заветов[354].

Защищая Ветхий Завет, Климент вступает в полемику с Татианом (*Strom.* III. 82, 2)[355], маркионитами (*Ibid.* II. 39) и другими гностическими сектами (*Ibid.* II. 32, 1; 34, 4; III. 89, 1; IV. 9, 6 и др.). Можно сказать, что в его трудах представлена единая апология Ветхого Завета и философии. При этом Климент обвиняет гностиков не в излишней, а в неправильной аллегоризации. «Он осуждает еретиков за то, — пишет Патрик, — что они толкуют Священное Писание исходя из своих космологических концепций... и дают аллегорическое толкование буквальному смыслу, а буквальное — аллегорическому»[356]. На самом деле главный недостаток гностической экзегезы заключался в разрушении типологической основы интерпретации. Два Завета были как бы двумя полюсами, которыми с самого начала создавалось плодотворное напряжение христианского богословия. Устраняя Закон, от которого отталкивалось учение св. апостола Павла и других апостолов, еретики делали аморфным и внеисторическим свое учение, и в результате допускали в него сугубо языческие элементы под видом «тайного знания».

Итак, в своей интерпретации Ветхого Завета через Новый и, наоборот, Нового Завета в Ветхом, Климент ссылался на древнюю традицию. Насколько это соответствовало действительности? С одной стороны, в Александрии действительно имелось послание апостола Варнавы, одним из первых пропагандистов которого был Климент[357] и которое представляет позицию радикального аллегоризма по отношению к Моисееву Закону. С другой стороны, большой массив и в сочинениях Климента занимали идеи, заимствованные из языческих источников —

---

[353] *Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 93.

[354] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 17.

[355] Причина полемики Климента с Татианом заключалась в концепции последнего, что «ветхий человек» и «новый человек» (Рим. 7:2) означают соответственно Закон и Евангелие. Климент согласен с этим толкованием, но категорически не согласен с выводами Татиана, нигилистическими по отношению к Закону. Господь, по мысли Климента, делает ветхое — новым.

[356] *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 197.

[357] *Reventlow H., Graf.* Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990. S. 116.

благодаря широкой аллегории. Если «для использования Ветхого Завета в раннехристианской литературе интерпретация греческими мыслителями поэзии и древних мифов представляет важную, но не непосредственную предпосылку»[358], то для Климента с его афинским образованием это было уже непосредственной предпосылкой.

Концепция Евангелия

Целесообразно начать изложение экзегетических идей Климента с идеи прообразования Нового Завета в Ветхом. В ней мы наблюдаем особого рода *иерархию смыслов*, представленную в изложении Мондезера следующим образом[359]:

(1) смысл исторический, событийный;

(2) моральный;

(3) профетический (пророчества о Христе);

(4) философский, касающийся как онтологии, так и антропологии;

(5) наконец, мистический.

Каким образом добываются из текста все эти смыслы, кроме тех мест, в которых они явно выражены? В Климентовой экзегезе, по словам де ла Барра, «*аллегоризм Священного Писания соединяется с символизмом случайных событий*»[360]. Этот прием, которым и впредь будут время от времени пользоваться христианские экзегеты, превращает Библию в материал для решения самых различных проблем. У истоков данного подхода следует искать Филона Иудея. Подобно Филону, Климент может воспользоваться библейским выражением как метафорой и развить его в целый сюжет из области мира идей; но при этом не покидая пределов своей системы, которая, по-видимому, продолжает основываться на собственном смысле Священного Писания. Из такого сложного конгломерата христианских и чуждых христианству учений формировалась концепция Евангелия Климента, исключительно важная для всей его теории.

Однако это не значит, что в своей экзегезе Климент был только эпигоном. Увлечение аллегорией было не чем иным, как увлечением эллинской философией, которое составляло персональную особенность александрийского дидаскала.

---

[358] The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1. P. 379.

[359] *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. P. 155–159.

[360] *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824.

Для Климента понятие «*Евангелие*» (εὐαγγέλιον) включает в себя несколько значений. Это и собственно каноническое Четвероевангелие (*Paed.* I. 12, 2; 13, 2; 76, 1; II. 9, 2; 109, 3; *Strom.* II. 59, 3; III. 56, 3), и истинное христианство, «*гнозис*» (*Strom.* VII. 78, 2), а также его проповедь (κήρυγμα) и учение (διδασκαλία). Евангелие содержит самого Христа, Логоса. Значение этого термина не столь размыто, как значение «философии», «истины», «Закона» и т. п. Причина в том, что «Евангелие» связано с конкретным историческим откровением и с традицией Церкви. Кроме того, оно имеет текстовую основу в Четвероевангелии[361]. Концепция Маркиона «Евангелие неведомого Бога», которая противопоставляется им Завету низшего, земного Бога, у Климента приобретает иное звучание. Внутреннее, философское содержание проповеди Христа еще предстоит раскрыть. Это — загадка, тайна, достояние гнозиса. Библейские тексты требуют упорного изучения. «Только тем, кто часто обращается к ним и остается им верным на протяжении всей жизни, они позволяют подойти к открывающей сущность философии и истинной теологии. ...На этом пути необходим толкователь (ἐξηγητής) и наставник (καθηγητής)» (*Strom.* V. 56, 3–4). Итак, исследование философии и истинной теологии слагается из двух основных составляющих: личного стремления к истине, которое стимулируется загадочностью воспринимаемого материала, и наставничества, необходимого для того, чтобы это стремление не оказалось тщетным.

При «демиургическом образе мысли», свойственном александрийцам[362], здесь было недалеко до утверждения реальной возможности богопознания, так как космос живет по тем же законам, что и Сам Бог, а Христос эти законы открывает людям. И действительно, Климент утверждает познание Бога в совершенном познании Логоса. Как правильно замечает Даусон, исходящую от Логоса «Божественную речь» Климент ставит выше текста Священного Писания обоих Заветов[363]. Благодаря насыщенности философским смыслом, библейские прообразы уже представляют нечто большее, чем просто рассказ об историческом событии, которое имело место когда-то в прошлом и находит

---

[361] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 14–16.

[362] *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 363–364. Имеется в виду, что Бога-Творца в Александрии все-таки воспринимали скорее как *демиурга*, упорядочивающего материальный мир, чем как творящего весь мир из ничего.

[363] *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. P. 199.

воплощение в будущем. Они «принадлежат к сакральному времени»[364], рассматриваются в плане вечности. Александрийская школа внесла огромный вклад в эсхатологический символизм христианской Церкви. Но она же создала опасность возвращения к циклической концепции времени, порожденной язычеством. Сам Климент, кажется, отвергал эту концепцию (если не иметь в виду «*Ипотипосы*», где говорится о множественности миров); Ориген уже склонялся к выбору в ее пользу.

Методы герменевтики и экзегетики в трудах Климента

Предшественник Климента в области экзегезы Филон Александрийский был типичным выразителем характера эллинистической философии. По словам современного исследователя Томаса Конли, «намерения Филона, в целом, могли быть философскими, но — как у большинства философов его эпохи — его методы были исключительно риторическими»[365]. Риторика, однако, была не только искусством убеждать, но также искусством давать новую интерпретацию какому-то глобальному культурному фону, который уже закрепился в общественном сознании как освященная традицией и педагогической системой «классика». Филон почти ничего не доказывает, а если в его сочинениях встречаются доказательства, то почти все они заимствованы у классиков и их интерпретаторов. Но из этих доказательств и философских догматов он выстраивает картину мира, в которой много новизны и оригинальности. Так же поступает Климент: «он адаптирует, применительно к своему учению о вере, школьную логическую терминологию, которая в значительной мере восходит к произведениям Платона и Аристотеля, а также Теофраста и Антиоха»[366].

По мнению Эдвина Хэтча, риторика «создала христианскую проповедь». Наряду с этим, она «убила философию», которая из-за нее перешла в сферу литературы[367]. С нашей точки зрения, философия древнего мира сама исчерпала свои ответы на основные вопросы бытия. То, что «патристическая экзегеза восприняла как данное принципы интерпретации и композиции, выработанные классической ри-

---

[364] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 157.

[365] *Runia D.* Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Aldershot, 1990. Vol. IV. P. 232.

[366] *Афонасин Е. В.* Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997. С. 34.

[367] *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. P. 113.

торикой»[368], не умаляет значения умственной борьбы христианства с язычеством. Это была, прежде всего, борьба с религиозно-философским синкретизмом, в арсенале которого имелись те же методы риторики, подкрепленные многовековой традицией философских диспутов. Однако победу христианства его самые сильные проповедники приписывали все-таки не «убедительным словам человеческой мудрости», а «явлению духа и силы» (ср.: 1 Кор. 2:4).

Климент уже во многом пользовался плодами этой победы. Его катехетическая школа была не портиком для диспутов, а учебным заведением для множества людей, желавших узнать больше о христианстве и креститься. Чтобы подтвердить правомочность символической интерпретации древних текстов, Климент свободно пользуется сочинениями языческих авторов, видя в них не грозное оружие противника, а принадлежащее христианам достояние[369]. Особо важно заметить, что аллегорическое толкование применяется Климентом не только к Священному Писанию и языческой литературе, с целью отыскания в них философских истин, но и к самой философии. Так, оно позволяет ему ассимилировать стоические идеи, обходя пантеизм и монизм стоиков. Он принимает их положение, согласно которому Божество пронизывает всю Вселенную, однако относит его не к высшему Богу, а к Его Премудрости, которая, по всей видимости, здесь отождествлена с Логосом — Христом (*Strom.* V. 89, 2).

Итак, методология экзегетики Климента формировалась больше исходя из целей экспансии, чем апологетики. Он взялся решать важнейший для христианства вопрос о соотношении духовности и культуры, Церкви и мира. Результат этого предприятия весьма верно был оценен русским ученым свящ. Василием Дмитревским как *уклон в рационализм*. «В конце концов уже сопоставление разных мест из сочинений языческих мыслителей, преимущественно философов, с местами из Писания, должно было привести Климента к убеждению, что все основные истины христианской религии, по крайней мере значительная часть их, содержались в языческом знании»[370]. Найдя в сочинениях философов содержание, которое напоминало монотеизм и библейские нравственные нормы, Климент во многом усвоил и ту картину мира, которая стояла за содержанием их сочинений, была

---

[368] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 47.

[369] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 253.

[370] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 48.

выработана языческой Античностью, в том числе языческой религиозной мыслью и мифологией: в этом заключался собственный смысл его аллегорической экзегезы [371].

Аллегория и притча: основы экзегезы

Не следует представлять экзегетику Климента только как ряд произвольных заимствований, нанизанных на библейские сюжеты. Вообще аллегоризация Священного Писания далеко не всегда была насильственной, и не всякая философская интерпретация учений, содержавшихся в сакральных книгах христиан, была заведомо неверной. В основе своей метод Климента имел «верное убеждение», что «истины Священного Писания, как и самой природы, не лежат на поверхности для каждого легковерного читателя или зрителя, но требуют благоговейного и терпеливого исследования» [372].

Первый вопрос, который мог бы задать Клименту его критик, — это вопрос о том, как возможно такое исследование, когда составители текста давно умерли, не оставив к нему ни специальных комментариев, ни явного ключа для интерпретации? На это Климент отвечал бы, что, хотя составители текста давно умерли, они сумели заранее разработать комментарий в его основных положениях, а ключей к нему дали целое множество. Для того, чтобы обнаружить это, нужно положить, что в случае Библии мы имеем дело с необычным текстом, комплексность и широкие хронологические рамки составления которого не препятствуют ему быть единым по замыслу и содержанию. Климент не требует, чтобы это положение было принято на веру: он готов демонстрировать это единство для моральных, профетических и других текстов Библии.

Здесь уже начинает действовать аллегория. В текстах Священного Писания, как указывал еще Филон, есть много непонятного. И есть очевидные связи, скрепы между текстами, которые особенно ясно смогли быть представлены лишь с появлением Нового Завета. На основании этих скреп непонятные места могут объясняться при помощи параллельных контекстов, прообразом или типом которых служит контекст, в котором эти непонятные места находятся. В свою очередь, их объяснение послужит для уточнения и толкования темных элементов этих

---

[371] «Это гениальный прием, который состоял в том, чтобы вывести из текста множество вещей, о которых сам автор его никогда не думал. Аллегория покоится на аналогии, доведенной до крайних пределов. В каждой фразе, в едином слове открывалось что-то, что напоминало идею, которая была бы духовной» (*Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 221).

[372] *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 207.

и других параллельных контекстов. Такая интерпретация, разумеется, невозможна без определенной иерархичности всего текста, позволяющей первоначально установить направление бинарных связей. Для Филона, как мы видели, на вершине иерархии стоит Пятикнижие, а сердцем Пятикнижия является Декалог. Для христианских экзегетов на вершине стоит Евангелие, а сердце Евангелия — заповеди Христа.

Сам термин «аллегория» у Климента служит «указанием на совокупность вероятных смыслов библейского текста, выходящих за рамки истории или буквы»[373]. Наличие аллегории предполагает, что смысл в тексте не один. Есть смысл явный, без которого текст не был бы и связным, но есть еще смысл тайный, *иносказание*. Для чего же Бог выразил Откровение таким образом? Для того, полагает Климент, чтобы побудить одних к исканию истины, в то же время скрыв ее от неблаговременного внимания других, неподготовленных к ее восприятию (*Strom.* VI. 126). Если говорить людям о богопознании, духовном соединении с Логосом, свободе стояния в добре — они не воспримут, и слова будут брошены на ветер. Напротив, *притча* (παραβολή), как лезвие, отделяет ищущих (но еще не обретших) от не ищущих. Выражая главное через второстепенное (*Ibid.* VI. 126, 4), она содержит и «листья», скрывающие «плоды» в сохранности, и сами «плоды». Притча имеет свойство раскрывать истину по мере способности внимающего; к ней можно возвращаться снова и снова. Все основные заповеди Священного Писания, которые в виде моральной проповеди лишь очерчены в самом общем виде, раскрыты приточно (*Ibid.* V. 25, 1), или «загадочно» (διὰ αἰνιγμάτων) (*Ibid.* V. 32, 1).

Учение Климента о притче не разработано так же подробно, как у Оригена, однако раскрывает, без сомнения, многие аспекты христианской экзегезы александрийской эпохи. Например, в одном месте «*Строматт*» Климент переводит образы Священного Писания в императивы христианского гнозиса. Дидаскал начинает с утверждения, что «люди, склонные к поиску наиболее совершенного, никогда не признают что-либо истинным, прежде чем найдут подтверждение тому в Писании» (*Strom.* VII. 93, 1). Впрочем, добавляет он сразу, существуют всеобщие критерии истинности (κοινὰ κριτήρια). Однако их недостаточно для познания, которое требует специально направленной активности ума. Здесь человека подстерегает опасность: поспешное суждение, которое может превратить мудрость в «скороспелое мудрование» (*Ibid.* VII. 93, 3).

---

[373] *Lubac H. de.* «Typologie» et «allégorisme» // Recherches de science religieuse. Paris, 1947. T. 34. P. 187.

Поэтому путь к истине, т. е. вечному спасению, «труден и узок» (Мф. 7:14). Но истина имеет свойство Откровения — кто был просвещен Евангелием, тот, по слову Евангелия, «увидел спасение» (*Лк.* 2:30; 3:6). Он должен вспоминать жену *Лота*, которая обратила свой взгляд на Содом и погибла (*Лк.* 17:31). Содом есть образ чувственности, которую не хочет оставить человек и потому не идет прямо по евангельской стезе. Рабство у чувственной страсти порождает вечный спор, как следствие неспособности познать истину. В связи с этим Климент вспоминает заповедь о любви к Христу, превосходящей всякую родственную любовь: «кто любит отца или мать более, нежели Меня, недостоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, недостоин Меня» (Мф. 10:37). Для Климента речь идет о любви к Логосу. Потому кто ищет Царствия, тот не должен «озираться назад» (*Лк.* 9:62).

Отсюда Климент восходит к новым созерцаниям, упоминая о приснодевстве Богородицы. Подобно тому, как Мария «родила и не родила», Священное Писание так же рождает из себя гнозис, оставаясь нерушимым покровом Божественной тайны. Хотя всем людям одинаково свойственна способность суждения, не все готовы смириться с этой вечной девственностью истины, и некоторые извращают смысл Писания по своей прихоти (*Strom.* VII. 94, 4). Так возникают ереси лжеименного гнозиса. В противоположность им, ревнителя истины отличает безусловная верность однажды обретенному им «канону истинного учения» (*Ibid.* VII. 94, 5).

Во всем этом отрывке мы не находим аллегоризации, выходящей за рамки объективно допустимого. Действительно, Христос называет «трудным и узким» именно путь к истине, а жену Лота (как историческую притчу) приводит в пример для того, чтобы показать, как опасно колебание на пути евангельских добродетелей. Приснодевство Марии, засвидетельствованное в церковном предании, так же имеет богословское значение и говорит о *тайне* Воплощения Бога Слова. И обратно, рождение Христа, как Его совершенное Откровение, все-таки не обналичивает полностью тайну Божества, потому что «Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор. 2:11). Аллегоризация разрозненных библейских сюжетов, проведенная здесь Климентом, методологически безупречна и преследует цель не только иллюстрации его идей, но и комплексной интерпретации самого библейского текста. Для него, как и для Филона, «аллегорический плюрализм никогда не превосходит плюрализма самой буквы»[374]. Но нужно заметить,

[374] *Pépin J.* La tradition d'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques. Paris, 1987. P. 34.

что Климент нигде не применяет к Библии того метода, на который будут направлены основные усилия Оригена и других великих экзегетов — метода последовательного изъяснения стих за стихом. Это тем более странно, что Филон уже наметил основы такой экзегезы; она была до некоторой степени знакома таргумам, литературе мидраша и, вероятно, уже Аристобулу.

На фоне глубокой мистической и философской экзегезы, недостатки метода Климента также бросаются в глаза. Как правильно указывает Толлинтон, «при́точное учение в Священном Писании чаще всего содержит настоящие параллели между символизируемой основой и повествованием, иллюстрирующим ее... Но аллегория мало заботится об этих канонах и ограничениях»[375]. Часто аллегорическая интерпретация у Климента теряет опору в тексте, и он начинает злоупотреблять неясностью, или даже мнимой неясностью буквы. Из всех христианских экзегетов он первый утверждает, что *все* Священное Писание можно толковать аллегорически[376]. Это нисколько не делает ущербными его буквальные и этические толкования, весьма глубокомысленные, которые нередко являются также ценным историческим источником по эпохе мужей апостольских и апологетов. Как показал Чофрин, особенности его мысли обусловлены верой в *историческое* пришествие Логоса во плоти[377]. Климент был наиболее приверженным к истории философом из александрийцев. Но то, что Климент «распространяет метод Филона и на собственно христианский Новый Завет, тем самым становясь предшественником Оригена и всей последующей христианской экзегетики»[378], позволяет ему неограниченно вводить философию в Библию там, где только он этого пожелает. Аллегорический метод — как утверждает другой авторитетный исследователь — был своего рода прикрытием, которое скрывало увлеченность христианского философа языческой философией за *буквой* Божественного Откровения. Этот метод «позволял Клименту выстраивать богословие на основе Священного Писания... Если бы в его распоряжении не было аллегории, он был бы вынужден представлять

---

[375] *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 2. P. 216–217.

[376] *Соколов П.* История Ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886. С. 192.

[377] *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York, 2002. P. 203.

[378] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 88.

публике собственные богословские идеи под свою ответственность. Тогда этого было бы вполне достаточно, чтобы отдалить от него христианскую общественность»[379]. Мы, вероятно, имели бы намного более полное представление о его философской экзегезе, если бы сохранились «*Ипотипосы*».

Климент искренне благоговел перед Библией; однако, питая благоговение также перед философией, творцов которой он считал, наравне с библейскими пророками, великими мудрецами прошлого, он стремился согласовать нравственное и мистическое учение Христа с космологией и психологией среднего платонизма, а также с этикой стоицизма. Поэтому его учение не было сугубо церковным, и реконструировать развитие патристики с помощью его трудов следует с большой осторожностью. Влияние Климента на дальнейшее развитие христианской экзегезы и философии во многом зависело от собственного строя мысли тех, кто это влияние испытывал. Наиболее сильным оно оказывается в трудах его ученика, Оригена.

[379] *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906. P. 226.

Глава четвертая

Философско-богословская система Оригена Александрийского как основоположника христианской науки

§ 1. Ориген и его восприятие философского наследия Античности

Творчество Оригена (около 185 г., Александрия, – 253 или 254 г., Тир) составляет заключительную фазу целого этапа в развитии александрийской философии вообще и Александрийской катехетической школы в особенности. «Ориген — самый смелый, острый и универсальный мыслитель, какого имело христианство на протяжении нескольких столетий. Хотя его конкретные теологические тезисы и его личность были после долгой полемики осуждены Церковью и государством в VI в., склад и уклон его мысли не переставали оказывать влияние. Вся христианская философия Средневековья в значительной части покоится на фундаменте, заложенном трудами этого еретика»[1]. Воплощение александрийской учености, Ориген был одним из наиболее плодовитых писателей всей античной эпохи. Он создал целый массив богословской, философской, библейско-критической и экзегетической литературы, от которого, по оценкам современных ученых, в лучшем случае осталась лишь третья часть[2]. По словам бл. Иеронима, Ориген

---

[1] *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 273.

[2] См.: *Faye E. de.* Esquisse de la pensée d'Origène. Paris, 1925. (English translation: Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926.) P. 33.

«писал так много, сколько иной прочесть не в состоянии» (Hieron. *Epist.* 65 *ad Pammach.*). В V в. было подсчитано, что он составил, включая малые «схолии» и «гомилии», до 6 000 трудов (Epiph. *Haer.* 64. 65), и это число не считается мифическим[3]. Общий объем его трудов превышает объем всей христианской литературы, созданной в I–III вв.

Ориген как философ, богослов и экзегет

Французский ученый Жан Даньелу, давая оценку этой многосторонней личности, приводит слова Франсуа Мориака о Паскале: «Все роды величия встретились в одном человеке, и этот человек был христианином»[4]. Однако те христианские писатели, которые жили ближе ко времени самого Оригена, воспринимали его личность в более проблемном и драматическом свете. Сам Ориген признавал, что у него столько же друзей, сколько и врагов (*Hom. in Luc.* 25). Несмотря на то, что он был, по словам Квастена, «мужем безукоризненной репутации и энциклопедического образования, одним из самых оригинальных мыслителей, которых когда-либо видел мир»[5], споры вокруг его наследия, начавшиеся уже в то время, когда он обосновался в Кесарии Палестинской, не утихали в течение многих веков, порождали вражду и разделения, служили соблазном и в конечном итоге поставили под сомнение истинную продуктивность всей его деятельности.

Уникальность Оригена как человека гениального и неутомимо трудолюбивого может быть понята только исходя из того, что мы знаем о его предшественниках и окружении. Преобразования, которые христианская наука пережила под руководством Оригена, суммируются в афористичной характеристике Ч. Бигга: «до него было много начитанных, образованных мужей в Церкви; с ним начинается эпоха эрудиции»[6]. Обширные познания, сохраненные в удивительно крепкой памяти и развитые проницательным умом, Ориген употреблял в деле проповеди христианства.

---

[3] «Что это число не является точным, очевидно; но если учесть все маленькие гомилии, действительное число трудов Оригена приближается к названному Епифанием» (*Harnack A. von.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1893. Bd. 1. S. 333).

[4] *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 310.

[5] «Александрийская школа, — пишет известный патролог Йоханнес Квастен, — достигла своего наивысшего значения под руководством наследника Климента, Оригена, выдающегося учителя и ученого ранней Церкви, мужа безукоризненной репутации, энциклопедического образования и одного из самых оригинальных мыслителей из тех, что когда-либо видел мир» (*Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 39).

[6] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 419.

Трагический гений Оригена

Византийский богослов XV в. Георгий Схоларий передал мнение более ранних авторов об Оригене: «*Там, где Ориген хорош, нет никого лучше его, а там, где он плох, нет никого хуже его*»[7]. Под руководством Оригена христианская Александрийская школа выполнила возложенную на нее миссию обращения греческой культуры: языческая философия вытеснена из города, гностицизм поражен в наиболее привлекательном пункте своей доктрины — в учении о тайном знании. Вместе с тем в его трудах получило свое окончательное развитие все то, что было специфически александрийским в христианстве. Хотя недостатка в восхищении Ориген не испытывал ни при жизни, ни по смерти, многие также считали его предтечей арианской смуты и виновником возникновения практически всех ересей, которые потрясли церковное сознание в IV в. Св. Григорию Богослову принадлежит загадочная фраза об Оригене: «Он был оселком для всех нас» (см.: Suidas). Вместе со св. Василием Великим Григорий составил целую книгу из цитат Оригена под названием «*Добротолюбие*» («Φιλοκαλία»). Мы не погрешим против истины, если заметим, что их труд был не только данью великому богослову, но и *редакцией* Оригена, отсечением всего чуждого учению Церкви в необъятном творчестве александрийского мыслителя. Наконец, после горячей полемики бл. Иеронима с Руфином и Памфилом, суровых оценок со стороны святых отцов Церкви — Епифания Саламинского, Мефодия Олимпийского, Евстафия Антиохийского, Петра Александрийского, Викентия Лиринского и др., — после процесса, возбужденного Императором Юстинианом, Ориген был осужден на V Вселенском Соборе, и это осуждение повторено на VI и VII Вселенских Соборах.

Как получилось, что был отвергнут Церковью человек, посвятивший все свои силы распространению христианства? Ориген существенным образом отличался от своего предшественника Климента, будучи воспитан в христианской семье. С этим связано, по всей вероятности, его первоначальное неприятие философии, которое иногда дает о себе знать и в зрелых трудах. В одной из гомилий Ориген причисляет философию, построенную без Христа, к тем делам души, которые отвергаются в Библии под символами идолопоклонства и ворожбы (*Hom. in Jes.* 7. 1).

В то же время отдельные учения эллинских философов повлияли на систему Оригена едва ли не больше, чем на систему Климента. Это

[7] См.: *Сидоров А. И.* Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 24.

не в последнюю очередь связано с большей структурной определенностью мысли Оригена. Идеи, которые представлялись ему истинными, он стремился связать с общим целым христианского вероучения. В результате во многих трудах Оригена «и отдельные выражения, и комбинация мыслей, и постановка вопросов носят ясные следы заимствования из философских систем»[8]. На своем жизненном пути Оригену приходилось не только соприкасаться с эллинистической философией, но и буквально дышать ее воздухом в образованной Александрии. Усвоение отдельных концепций могло происходить постепенно и незаметно. Для того чтобы понять это, нужно исследовать главные вехи жизни Оригена.

Ориген и его эпоха

Сам Ориген очень мало сообщает о себе[9]. Немногочисленные, но ценные сведения о его жизни оставили Евсевий Кесарийский, бл. Иероним, Епифаний Саламинский.

Редкое имя Ὠριγένης, по мнению большинства исследователей, означает «сын Гора» и может указывать на то, что родители Оригена в момент его рождения еще были язычниками. Но во всяком случае, уже ребенком Ориген знал своего отца Леонида как ревностного христианина, который преподавал сыну Священное Писание и находил в своем ребенке благодарного слушателя. Характер, впоследствии сформировавшийся у юноши, уже при жизни стяжал ему имя Адамантий (Ἀδαμάντιος, что значит адамантовый, крепкий как алмаз. См.: Euseb. *H. E.* VI. 14. 10; Hieron. *De viris ill.* 54; Epiph. *Haer.* 64, 1). После жизни его также называли «Медным» (Χαλκέντερος, см.: Hieron. *Epist. ad Paulam*).

Образование Оригена

Год рождения Оригена вызывает споры. Во всяком случае, твердо установлено, что Ориген родился не ранее 184 и не позднее 186 гг. н. э.[10] Его отец, как полагают, был учителем греческого языка и литературы[11]. В 202 г., в правление императора Септимия Севера, в Александрии разразилось

---

[8] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 133.

[9] «Исторические указания в трудах Оригена редки. Он жил делом и стремился преподать поучение и наставление; поэтому историческое и индивидуальное отходили на второй план. Даже опровергая конкретные заблуждения в своих проповедях, он редко указывает на конкретные детали, и даже местоимение „я" встречается очень редко» (*Harnack A. von.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1893. Bd. 2. S. 37).

[10] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 33; *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 417.

[11] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 34.

гонение на христиан, и Леонид, отец Оригена, претерпел мученическую кончину. Юный Ориген горячо желал последовать за отцом. Только спрятав его одежду, мать смогла удержать сына от этого поступка. После этого, будучи старшим из детей Леонида, Ориген стал зарабатывать, для того чтобы кормить семью. Он давал частные уроки грамматики, при этом сам продолжал ревностно изучать христианство.

В 203 г. епископ Димитрий пригласил Оригена стать главой Александрийской катехетической школы, покинутой Климентом во время гонений. Мало кто из авторитетных исследователей отрицает сообщение древних авторов о необыкновенной одаренности, которая позволила юноше 18-ти лет, или даже несколько более молодому, стать во главе института высшего христианского образования [12]. Тогда же Ориген получил право по средам и пятницам выступать на церковных собраниях с толкованиями Священного Писания (Socrat. *H. E.* V. 22). В этот ранний период управления школой его учениками становятся такие искатели христианской мудрости, как Плутарх и Ираклл, первый из которых примет мученичество, а второй будет епископом после Димитрия, но даже на святительской кафедре не снимет с себя «философского плаща». Начав преподавать согласительные дисциплины, Ориген отказался от своих частных уроков грамматики (Fuseb. *H. E.* VI. 3. 3, 8), но с еще большим усердием продолжил самообразование. По сообщению Евсевия, он провел «многие годы» в постоянном занятии философией (*Ibid.* VI. 3. 9).

Образование Оригена было весьма широким даже для его времени. Современные историки отмечают исключительную важность семейного, домашнего обучения для ранних христиан, которое и позволяло им без боязни отдавать подрастающее поколение в языческие школы [13]. Такое обучение Ориген прошел в доме своего отца. Будучи подготовленным и духовно, и по уровню своих знаний, он самостоятельно вступил на поприще науки, которую христиане все еще называли «языческой». Не будучи «книжником», в отличие от Климента, Ориген постоянно находился в деятельном состоянии, путешествовал, проповедовал и усваивал новые знания — больше из общения, полемики, целенаправленного штудирования, чем из тщательно составленных флорилегий. Великие проповедники Востока и Запада могли непосредственно влиять на его восприимчивый слух. Так, во время путешествия

---

[12] См. полемику: *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 190, 192.

[13] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 16–37. P. 16.

в Рим при Каракалле (т. е. после 211 и до 215 гг.; *Н. Е.* VI. 14. 10) он слушал проповеди св. Ипполита Римского.

Частые путешествия Оригена и его активность привели к разрыву с епископом Александрийским. В 230 г. «во время Понтиана в Риме и Зебина в Антиохии» (*Н. Е.* VI. 23. 3) Ориген отправился по неотложным церковным делам[14] в Грецию и на обратном пути в Кесарии (Палестинской) был посвящен местными епископами в пресвитеры (*Ibid.* VI. 23. 4). Усмотрев в этом неповиновение своей церковной власти, Димитрий созвал Собор и вынудил Оригена покинуть Александрию. Школа, возглавлявшаяся ранее Оригеном, разделилась: в Египте остался его ученик Ираклл, а сам Ориген перенес катехетическую деятельность в Кесарию.

Что мы подразумеваем под словом «школа», когда речь идет о времени Оригена? «В третьем веке христианской эры, — пишет Р. Кадью, — философский образ жизни был общинным; учитель жил с небольшой группой избранных, полностью посвящая себя ученикам и действительно развивая их; он обучал их всему, что они хотели узнать»[15]. Разумеется, катехетический институт, в который приходило неконтролируемое количество оглашенных, не мог быть такой философской школой. Поэтому, если у Оригена действительно была своя философско-богословская школа, необходимо существовали эзотерические уровни посвящения для учеников разных лет обучения и разных способностей. Труды самого дидаскала и другие исторические свидетельства дают понять, что такая школа у него была и ее уровень был весьма высок. Может быть, Ориген изначально не ставил перед собой цели эзотерического разделения, но друзья и ученики, заинтересованные в философии, повлияли на него в том смысле, что и он решил самостоятельно изучить все философские системы эллинов (Euseb. *Н. Е.* VI. 19. 12–14). Сформировался круг избранных, также причастных к этому знанию и способных обсуждать метафизические вопросы. Ориген, уже давно будучи учителем, вновь оказался учеником, поступив к александрийскому философу Аммонию Саккасу.

Занятиям с избранными лицами, т. е. собственно школе с ее трехступенчатой системой обучения (энциклические науки — философия — богословие), Ориген посвящал все свои силы. В обучение, помимо взрослых мужей, принимались не только юноши, но и девицы. Ориген так ответственно относился к своему делу, что, стремясь вос-

---

[14] Согласно Руфину и бл. Иерониму (*De viris ill.* 54), для опровержения еретиков.

[15] *Cadiou R.* Origen. His Life at Alexandria / Transl. by J. A. Southwell. St. Louis; London, 1944. P. 149.

питать в себе полный аскетизм и мироотречение, около 210 г. оскопил сам себя (*Ibid.* VI. 8). Этот поступок, по оценке некоторых биографов Оригена, свидетельствовал о его ревности к духовным занятиям и о том огромном значении, которое он сам придавал своей церковной и научной деятельности. Здесь происходило становление учителя, которого, как зачарованные, слушали десятки епископов, за которого потом готовы были умереть, отстаивая каждую его идею, фанатики из числа «оригенистов».

Большое значение в жизни Оригена имело его знакомство с Амвросием, валентинианцем, которого сам Ориген обратил в Православие. Будучи богатым меценатом, Амвросий решил предоставить Оригену все условия для плодотворной работы. Его труды теперь записывали под диктовку семь скорописцев, а затем кописты и каллиграфы тиражировали эти новые произведения (Euseb. *H. E.* VI. 23. 2–3). Ориген, от которого друг требовал не прекращать постоянной изнуряющей работы, называл Амвросия своим «надсмотрщиком» (ἐργοδιώκτης. Orig. *In Ioh.* V, 94). Дом Амвросия представлял своего рода монастырь для христианской учености, при упоминании о котором перед глазами образованного европейца встает образ Пор-Рояля[16]. Что касается лично Оригена, то он, по словам Евсевия, «упорно вел жизнь самого строгого философа, то упражняя себя в посте, то строго отмеривая время сна... Всего важнее считал он соблюдение евангельских слов Христа: не иметь ни двух хитонов, ни обуви и не изводиться заботами о будущем» (Euseb. *H. E.* VI. 3. 9).

Основные труды Оригена, кроме его догматических трактатов и беспрецедентного по масштабу библейско-грамматического исследования «*Гекзаплы*», делились на три типа: *схолии* (σχόλια, σημειώσεις[17]); *беседы*, или *гомилии* (ὁμιλίαι, *tractatus*); и *толкования*, или *комментарии* (τόμοι, *volumina*). Схолии выражали весьма распространенный в александрийскую эпоху жанр краткого комментария. Должен был быть заранее проведен глубокий и многосторонний анализ, для того чтобы схолия могла быть компетентной. Для такого анализа предназначались *комментарии* в собственном смысле, или *тома*, в которых «он решил изъяснить каждую книгу, стих за стихом, не полагая ника-

---

[16] *Pressensé E. de.* The Early Years of Christianity. Vol. 3: Heresy and Christian Doctrine. New York, 1879. P. 305.

[17] У Гарнака: «σημειώσεις... вероятно, есть род *sermo commaticus* (примечаний), о которых говорит бл. Иероним» (*Harnack A. von.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1893. Bd. 1. S. 339).

кого предела своим раскрытиям»[18]. *Гомилии* — проповеди, которые Ориген читал уже как священник, выступая перед народом[19].

Несмотря на то, что гомилии, по-видимому, имели второстепенное значение для Оригена, он внес очень многое в становление гомилетической литературы. Его беседы были настоящими лекциями, конспект которых составлял не только он сам перед выступлением, но и ученики, не довольствовавшиеся простым слушанием великого экзегета[20]. Таким образом, христианское просвещение ставилось на новую основу[21], и не случайно Оригена воспринимают даже как «отца церковной проповеди»[22].

Список трудов Оригена частично известен нам из разных глав VI книги «*Церковной истории*» Евсевия и «*Письма к Пауле*» бл. Иеронима. Самый полный список существовал в III книге «*Жизни Памфила*» (*Vita Pamphilii*), составленной Евсевием (см.: Hieron. *Contra Ruph.* II, 23), но вместе с библиотекой Памфила в Кесарии он утрачен. Однако и то, что сохранилось, дает представление о масштабах научной деятельности Оригена.

Ориген как дидаскал

Без сомнения, Ориген был самым выдающимся преподавателем Александрийской школы за всю ее историю. Широта его образования была такой, что «его уроки повсюду встречали сочувствие даже у язычников»[23]. Известно, например, что сама императрица Юлия Маммея, путешествуя в Антиохию, призвала Оригена к себе, чтобы побеседовать с ним о религиозных вопросах (Euseb. *H. E.* VI. 21. 3–4). Идея дидаскалии определяла весь жизненный путь Оригена. Евсевий утверждал, что у него никогда не расходились слово и дело. По словам св. Григория Чудотворца, знавшие Оригена близко замечали в нем нечто божествен-

---

[18] *Вигуру Ф.* Курс Священного Писания. Ветхий Завет. М., 1897. Т. 1. С. 226.

[19] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 425.

[20] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 2. S. 240.

[21] По мнению де Фэя, в разнообразии трудов Оригена выражается его широкая программа образования: гомилии предназначались для просвещения простого народа началами аллегорической интерпретации, комментарии же были произведениями для интеллектуальной элиты, прошедшей хорошую школьную подготовку (*Faye E. de.* Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris, 1923–1928. Vol. 3. P. 234–235). Вместе с тем глубочайший эзотерический смысл учения сберегался им для «элиты внутри элиты» (Ibid. P. 238).

[22] *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 1. С. 84.

[23] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 28.

ное (*In Orig.* II. 10). Ориген закладывал в учеников семена истинной философии, которые обязательно должны были дать всходы, даже за пределами его школы (*Ibid.* XVII. 201).

Характер мышления Оригена отчасти можно понять из стиля его произведений. Отступая от риторических канонов своего времени, он не украшал свою речь блестящими эскападами, а выстраивал ее так, как будто хотел как можно быстрее объяснить читателю самую суть дела. «Тон Оригена, — пишет свящ. Дмитревский, — по большей части спокоен, его язык ни блестящ, ни страстен... но часто, например, при изъяснении Песни песней, в его лучшем произведении, речь Оригена дышит поэзией и его парафраз возвышается до высоты вдохновенного лиризма»[24].

Не следует, конечно, отрицать влияния риторической науки на мироощущение христианского дидаскала. Иногда, не пользуясь одними приемами, Ориген с успехом пользовался другими, одним из первых систематически вводя методы риторических школ в церковную проповедь[25]. Даже программные произведения Оригена, такие как «*О началах*», больше напоминают речь, беседу, чем стройный философский трактат. Ориген не столько доказывает, сколько убеждает и показывает. Однако именно эта манера изложения оказалась в состоянии заменить для многих образованных александрийцев строгую схоластичность ученых Мусейона, и «какою бы ни была слава Брухея, она вскоре оказалась в тени славы Дидаскалиона»[26]. Языческая мысль переживала острый упадок. Все еще критикуя христианство, она не имела, что предложить взамен, и опускалась или до уровня синкретического мистицизма, или до бесплодных прений по узким вопросам. Во II–III вв. христианский Дидаскалион стал, по словам Маттера, «очагом наиболее здравой мысли в Александрии и в греческом мире»[27]. В то же время он надолго приобрел большой авторитет и среди образованных христиан Востока[28].

Только Плотин мог сравниться с Оригеном как по масштабу своей личности, так и по философской глубине своего учения. В их стиле

---

[24] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 88.

[25] *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. P. 108.

[26] *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3. P. 566.

[27] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 272.

[28] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 383.

и манере изложения можно заметить сходство. Но деградация школы Плотина, носившая все черты отмеченного выше кризиса язычества, не заставила себя долго ждать. В то же время Ориген «возвысил Дидаскалион до уровня школы ученой, систематической теологии»[29], которая надолго пережила и его имя, и недостатки его учения.

В чем же на самом деле заключалась трагедия творческого гения Оригена? «Я хочу быть человеком Церкви, — писал он сам о себе. — Я не хочу называться по имени одного из ересиархов, но по имени Христа, и носить это имя, которое благословенно на земле... если я, который кажусь вашей правой рукой и называюсь пресвитером и, по-видимому, проповедаю слово Божие, сделаю что-либо противное порядку церковному и правилу Евангелия, так что стану позором для вас, для Церкви, то пусть вся Церковь единогласным решением отсечет меня, свою правую руку, и бросит от себя»[30]. В V в. Оригена действительно отвергла Церковь, основавшая свою догматику на таких столпах Александрийской школы, как св. Афанасий Великий и св. Кирилл, на подвиге каппадокийцев, с благоговением пользовавшихся его наследием. Не было ли это осуждение поспешностью и недоразумением? Именно так думает большинство современных ученых, в том числе церковных; но если решение трех Вселенских Соборов, осудивших Оригена, можно считать недоразумением, то не больше, чем все христианское учение, сформулированное этими же Соборами. Трагедия Оригена была в том, что он меньше всего хотел впасть в ересь, но всех его усилий, равно как и всей его гениальности, оказалось недостаточно для того, чтобы стать ортодоксальным учителем Церкви. Под прикрытием его колоссального авторитета проповедовались идеи, совершенно извращавшие смысл основных истин христианства: вечного спасения и вечной погибели. Церковь пожертвовала этим престижным для себя авторитетом, словно возвращая драгоценный дар, в котором был найден неисправимый изъян.

Непосредственные причины анафемы будут рассмотрены нами особо в следующей главе, в § 1 «*Оригенизм и его последствия для христианской философии*». Теперь же нужно коснуться их историко-философских истоков. Если Филона и Климента, которые не смогли создать догматических систем, мы, тем не менее, не можем назвать просто эпигонами великой философии Античности, то тем более нельзя сказать

---

[29] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 260.

[30] Цит. по: *Balthasar H. U. von.* Origen. Spirit and Fire. Washington, 1984.

этого об Оригене. Х. Кох справедливо замечает, что «метод, который с таким успехом применялся в исследовании эллинистической философии, состоящий в поиске повсюду параллелей, цитат и прямой зависимости от „образцов", едва ли применим к Оригену»[31]. Великий дидаскал хорошо понимал небезусловность всех философских истин, требующих избирательного подхода при сопоставлении с истинами Божественного Откровения[32]. Однако и долговременное занятие Оригена философией «было бы ошибочно рассматривать лишь как вынужденный шаг или резкую перемену его богословских взглядов и направления»[33]. Он сам был философом, причем в античном смысле слова, что предполагает интеллектуальный подход к важнейшим вопросам мироздания. Его формирование как самостоятельного мыслителя происходило постепенно, но оно стало необратимым, по всей видимости, с усвоением им роли величайшего учителя Востока. В результате он создал свою собственную философскую систему, которая имела в себе очень много от христианского богословия и впервые придала многим богословским нормам научное оформление, но при этом сама не совпадала с учением Церкви уже при его жизни.

Церковь учила, что душа зарождается вместе с телом и с ним же должна воскреснуть в судный день; Ориген говорил, что душа не рождается вовсе, но сотворена прежде времени: она не имеет в прошлом никакого «дна», кроме всеобъемлющего Логоса, Который сотворил ее и к Которому она должна возвратиться. Церковь учила о вечности кары для нераскаянных грешников, основываясь на Евангелии; Ориген из соображений милосердия Божия не хотел допустить нескончаемых мучений, и вводил в доктрину наказания-очищения обязательный момент ἐπιστροφή, который он называл величественным словом «ἀποκατάστασις». Церковь поклонялась Богу, сотворившему мир непринужденно, как дар бесконечной самодостаточной жизни Отца, Слова и Духа; Ориген предполагал, что благость вечно побуждает Бога творить миры, и превращал творение ex nihilo в подобие закона эманации.

Учение Оригена, очевидно, было более привлекательным для многих, чем ортодоксия, казавшаяся порой слишком жесткой. Начиная верить в его очаровывающие толкования, христиане (особенно члены эзотерических кружков) начинали верить и во все идеи дидаскала, хотя

---

[31] *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. S. 172.

[32] *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 162.

[33] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 227.

сам он часто высказывал их только предположительно. Поступиться некоторыми положениями ортодоксии, вместо них приняв положения оригенизма, епископы могли бы в принципе даже с выгодой для себя, и некоторые из них пользовались этой возможностью для внедрения в интеллектуальные круги — по известной логике, «ad majorem Dei gloriam». Но бдительные, пусть и порой предвзятые стражи, такие как свв. Епифаний Кипрский, Мефодий Олимпийский и старцы монастырей, возбудивших процесс против последователей Оригена, не знали никаких компромиссов с полуязыческим интеллектуализмом. Они видели величайшую опасность в том, что Церковь устами своих предстоятелей начнет учить вымыслу, а не правде, которая только во всей своей суровости может качественно преобразить человека и только в этой жизни, а не в грядущих эонах, доставить ему спасение. Вот причина, почему Ориген был осужден Вселенскими Соборами. Остаются под вопросом индивидуальные причины падения Оригена как церковного учителя, и выяснить их уже не представляется возможным. Но мы можем, по крайней мере, исследовать истоки его философско-богословской мысли.

По словам Оригена, истинный мудрец-гностик «духовен и настолько свободен от всякой земной суеты, что может все исследовать и никем не судится» (*Hom. in Num.* XI). Соответственно, рассуждает он в той же гомилии, такой гностик должен занимать высшие посты в церковной иерархии, чего мы часто не видим. Нет ничего удивительного в том, что себя Ориген считал достойным священства, тогда как многих своих оппонентов он мог негласно обвинять в том, что они находятся в неподобающем чине. В этой связи некоторые протестантские ученые справедливо представляют его как человека, который оспаривал вероучительные полномочия церковной иерархии. Если бы идеи Оригена восторжествовали в Восточной Церкви, ее вероучение стало бы в частных вопросах дробиться так же, как современные протестантские доктрины, а такое понятие, как единство духа Православия, вероятно, и не возникло бы. Но идеи Оригена не могли восторжествовать, потому что иерархическое управление Церковью было в то время не новшеством, а данностью и освященной временем традицией.

Философские источники учения Оригена

В первую очередь необходимо принять во внимание не только то, какими пособиями Ориген мог пользоваться при изучении философии, но и то, какую полемику он вел со своими современниками. Как правильно отмечает А. Крузель, нельзя реконструировать

мысль Оригена вне контекста тех ересей, и прежде всего гностических, против которых он боролся[34].

По мнению Х. Коха, христианский дидаскал, отталкиваясь от дуализма и чрезмерного эзотеризма гностиков, воспринял из эллинской философской литературы прежде всего философски развитый язык, затем диалектику и, наконец, ряд отдельных идей[35]. Однако и с эллинской философией, и даже с самим христианством Ориген расходился в одном существенно важном пункте, а именно — в учении о развертывании бытия. Это расхождение было тонко подмечено Эндре фон Иванка. «Для Оригена, — писал фон Иванка, — точки зрения платонизма, гностицизма и собственно христианства определенным образом совпадали в одном пункте: все они выстраивали бытие духовных существ или как ступенчатое исхождение (неоплатонизм), или как результат деятельности противостоящего Богу начала (гностики), или как произвольное творческое решение Бога, Который создал их изначально неодинаковыми (христианство), но не как следствие свободного волеустремления и проступка этих существ, некогда сотворенных равными»[36].

Парадоксально, что, будучи субординационистом в теологии[37], Ориген отрицал саму возможность иерархии в духовном мире, которая так важна для св. Дионисия Ареопагита и многих других церковных писателей. По этому пункту он расходился и с Платоном, для которого иерархичность есть условие приближения к совершенству мира, по причине материальности не имеющего сил быть совершенным. В своем чистом спиритуализме Ориген не только приближался к неоплатонизму, но даже превосходил его.

Климент Александрийский и Аммоний Саккас

Очевидно, что философская эрудиция не довлела собственному мышлению великого александрийца. Тогда, может быть, мы найдем предшественников Оригена среди его непосредственных учителей? Климент Александрийский, несомненно, преподавал тогда, когда учился Ориген; вероятно, он успел слушать также Пантена (см.: Euseb. *H. E.* VI. 14. 9). Однако понятие «traditio

---

[34] *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 153.

[35] *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. S. 173–175.

[36] *Iványka E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vätern. Einsiedeln, 1964. S. 140.

[37] Одна из последних работ по теме: *Rowe J. N.* Origen's Doctrine of Subordination. Berne, 1987. P. 23–27.

apostolica» для Оригена значительно менее, чем для Климента, связано с отдельными личностями. Гнозис уже не является в его представлении прежде всего устной традицией[38]. В большей степени это — *канон*, в основе которого лежит Священное Писание. Интерпретация зависит от состава и сохранности канона. За исключением самих апостолов, Ориген, судя по всему, довольно свободно относился к своим предшественникам, потому что многие вопросы в церковном учении он полагает еще совершенно не раскрытыми (*De princ.* I. 2). Что же касается самого Климента, Ориген разделял многие положения его учения, особенно по вопросу о соотношении христианства и эллинизма[39].

Главные пункты сходства Климента и Оригена заключаются в их учении о Святой Троице, о Едином, о Логосе, о человеке. В подходе к идеальному миру Ориген, можно сказать, более спиритуалистичен, а Климент более идеалистичен.

Может быть, не менее важного учителя, чем Климент, Ориген нашел в лице известного александрийского платоника Аммония Саккаса. Неизвестно, кем был этот человек. Прозвище «Саккас» буквально означает «мешочник» и, по общему мнению, свидетельствует о его роде занятий и низком происхождении. Язычник Порфирий представляет его язычником, христианин Евсевий — христианином, написавшим сочинение «*О согласии Моисея с Иисусом*» (Euseb. *H. E.* VI. 19. 10). Возможно, он был еретиком[40], но и это сомнительно, потому что Ориген всячески старался избегать общения с еретиками (*Ibid.* VI. 2. 14), а в школе Аммония провел несколько лет. Сам он, впрочем, нигде не упоминает Аммония в сохранившихся текстах[41].

Несмотря на неясность обстоятельств, никто из серьезных исследователей не отрицает самого факта знакомства Оригена с учением Аммония. По мнению Неандера, именно с этого времени христианский учитель «приобрел стремление искать следы истины во всех системах мысли, исследовать все предметы с целью отделить истину от лжи»[42]. Сам Аммоний, согласно скудным историческим свидетельствам, был «малообразован», но в глазах людей ученых

---

[38] *Hanson R. P.* Origen's Doctrine of Tradition. London, 1954. P. 185.

[39] См.: *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 460.

[40] *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 68.

[41] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 39.

[42] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 699.

был человеком выдающимся — его называли «наученным Богом» (θεοδίδακτος)[43].

Возможно, именно Аммонию Саккасу принадлежал первый опыт осознанного и глубокого согласования Платона и Аристотеля. Этот тезис в современной науке основан на том, что мы узнаем у св. патриарха Фотия о «Περὶ προνοίας» Гиерокла, неоплатоника, который непосредственно зависел от Аммония (V в. н. э.). Вероятно, в этой школе у Оригена сформировались и его представления о метемпсихозе (по словам Р. Кадью — «разбавленный платонизм»), который отличался от расхожих воззрений того времени на переселение душ тем, что ограничивал сферу реинкарнации человеческой природой, вопреки пантеистической тенденции представить все роды тварей взаимно конвертируемыми[44]. Впрочем, сведения, которые мы получаем от Немезия Эмесского, христианского философа IV–V вв., говорят о независимости антропологии Оригена от Аммония Саккаса. Немезий, автор трактата о природе человека (*De natura hominis*)[45], ссылается на авторитет «Аммония, учителя Плотина» дважды: защищая мнение, что душа есть субстанция (*De nat. hom.* II. 70) и что душа и тело соединены неслитно, как две разные природы (*Ibid.* III. 129). Ориген был склонен считать пребывание души в теле «оземленением» самой души, а душу — «охлаждением» духа.

Ориген, вероятно, вынес из школы Аммония не столько формальную доктрину, сколько дух его учения. Влияние мистицизма в александрийской философии не случайно связывают с этой загадочной личностью[46]. Эзотеризм его школы превосходил эзотеризм многих философских школ. Его лучшие ученики — Плотин, Геренний и Ориген — давали обещание не передавать полученных знаний непосвященным (см.: Porph. *Vita Plot.* 3), а это значит, что в их среде жила идея тайного гнозиса, хотя на ее содержание они могли смотреть неодинаково.

Платонизм, перипатетизм и стоицизм в трудах Оригена

Только через призму этой мистико-философской идеи следует рассматривать влияние всей традиции древнегреческого рационализма на Оригена. Пожалуй, никто не может сомневаться

[43] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 269.

[44] *Cadiou R.* Origen. His Life at Alexandria / Transl. by J. A. Southwell. St. Louis; London, 1944. P. 162.

[45] *Lilla S. R.* Nemesius of Emesa // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2. P. 584.

[46] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 230.

в том, что из представителей классической философии на Оригена больше всего влиял Платон. Ориген хорошо знал диалоги «*Федон*», «*Федр*», «*Государство*», «*Тимей*», «*Законы*» и письма Платона[47]. Как и другие александрийцы, он воспринял платонизм в неопифагорейском прочтении, так что отделить Платона от Пифагора в его творчестве не представляется возможным.

«Платонизм» Оригена проявляется в его очевидном идеализме, хотя и сильно модифицированном под влиянием библейской идеи личности. Ориген, по словам Рене Кадью, «принял типичное для платонизма различение двух уровней реальности, т. е. чувственного в качестве копии и образа интеллигибельного и духовного в качестве критерия для интерпретации любого аспекта христианской реальности»[48]. Главой, основой, Творцом духовного мира является Бог. Однако в самом Боге есть отношения «Образ — Прообраз», «Единое — Множественное». Путешествие души к созерцанию этого Бога, ее отпадение и возвращение, пребывание в материальном мире как в тюрьме и пещере сильно напоминают платоновские сюжеты, модифицированные в среднеплатонической традиции. Христианскую триадологию Ориген реинтерпретировал в терминах среднего платонизма[49], хотя и сохранил многие специфические христианские особенности.

Идея множественности миров, представляющая особенность системы Оригена, также была не нова для платонизма. Она встречается, например, у Плутарха в «*De oraculorum defectu*». Но мотивы для ее утверждения у Оригена прежде всего моральные. Чередование миров, по интерпретации де Фэя, не должно быть бесконечным[50]. В конце концов материальный мир исчезнет, и будет лишь духовный космос, κόσμος νοητός. Однако эта идея у Оригена не вполне тверда. Как бы то ни было, мысль о бесконечном чередовании миров не является самодовлеющей. Она связана с идеей Божественной *пайдейи* — в чем сказывается сильнейшее влияние Платона, вся система которого направлена на воспитание[51]. Мир есть школа душ: цикличность мировых процессов не имела бы значения сама по себе; она связана с периодическим отпадением душ от Бога. Поэтому «и прежде существования

---

[47] *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. S. 170.

[48] Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 23.

[49] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 128.

[50] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 91.

[51] *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. S. 184.

этого мира были иные миры» (*De princ.* III. 5. 3), преследующие, как и наш мир, одну и ту же цель возвращения блудных детей к Отцу. Здесь Оригену удавалось тонко сочетать философию и христианство, так как идея истории-воспитания, по справедливому замечанию Молланда, в высшей степени свойственна и для Библии[52].

В творчестве Оригена обнаруживаются также отдельные влияния перипатетизма. Вероятно, он читал трактат Аристотеля «*О душе*» и «*Никомахову этику*»[53]. Но основными источниками для Оригена были комментаторы Аристотеля, труды которых, вероятно, свободно можно было достать в Александрии[54]. Под влиянием Стагирита Ориген вводит понятие о «душе» (ψυχή) как посредствующем звене между двумя началами — духовным и телесным. Душа согласно Оригену есть «остывший дух» (*In Matth. Fragm.* I. II, 5; *De princ.* II. VIII, 3), но, пребывая в теле, она не просто материализуется, а конституирует двойственность человека, его духовно-телесный характер. По спорному утверждению де Фэя, в таком значении этот термин указывает на влияние перипатетической традиции[55]. Кроме того, Оригеном была усвоена аристотелевская теория интеллекта (νοῦς, mens)[56]. Человеческий ум — только часть мирового, и всеми своими способностями обязан причастности ему. Работа ума совершается в человеке «божественным чувством» (*De princ.* I. I. 9; *Contra Cels.* VII. 34).

Сближение физики с этикой, позволяющее уяснить характер интересов Оригена, также имеет истоки в аристотелизме. Ориген желал, чтобы в системе энциклопедического знания физика имела своим предметом исследование порядка, управляющего нравственным поведением человека[57]. Если рассматривать Оригена с точки зрения развития платонизма, то после Альбина он был крупнейшим мыслителем, интегрировавшим аристотелевские идеи в среднеплатонический континуум. Однако, в отличие от Альбина, Ориген с полной определенностью отвергает божество, стоящее выше Творца[58]. По Альбину, для

---

[52] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 160.

[53] *Faye E. de.* Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris, 1923–1928. Vol. 1. P. 218; Vol. 3. P. 172.

[54] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 116.

[55] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 87.

[56] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 196–197.

[57] См.: *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824. Div. IV. II, 3°.

[58] *Weber K. O.* Origenes der Neuplatoniker. München, 1962. S. 106.

Бога «идеи» суть νόησις, а для прочих существ — νοητός (*Didask.* 163, 13). Мысль Бога есть парадигматическая основа Вселенной. И хотя Бог превыше ума, это не значит, что Он не мыслит — но наша мысль способна постичь лишь Его «идеи», а не Его самого. Согласно классификации Теона из Смирны (I в. н. э.), принятой Альбином (*Isag.* 6), «изучение идей» есть третья степень в познании платонизма, соответствующая «созерцанию» в греческих мистериях. Ориген сказал бы, что «изучение идей» должно строиться на герменевтической основе; в остальном его схема обучения напоминает классификацию Теона и Альбина.

Другой тенденцией времени, также затронувшей мысль александрийского дидаскала, было усвоение стоических идей. «Негативной теологии платонического происхождения придавалось такое значение по той причине, что ее формулы легко идентифицировать. Однако более позитивная теология стоицизма также влияла на религиозный синкретизм II в. Исследовался мир, но не ради него самого, а как путь к трансцендентному бытию... В противоположность гностицизму, разделявшему природу и благодать, имманентную душу и трансцендентный дух, мир и Бога, разум и знание, стоицизм соединял λόγος и νόμος, давая приоритет этике»[59]. Все эти особенности мы встречаем у Оригена. Стоики преподали ему идею органического единства космоса, который он называет «живым существом» (*De princ.* II. I, 3).

Философия стоицизма выполняла в системе Оригена особую функцию посредничества между платоновским идеализмом и христианским миросозерцанием. Так, для того чтобы смягчить свою идею вечного миротворения, которая слишком плохо совместима с монотеизмом, Ориген «дополняет ее стоической идеей мировых циклов»[60]. Вопрос о воскресении мертвых, которое Ориген также намерен толковать исключительно духовно, и в то же время так, чтобы сохранить идею воскресения, решается при помощи стоической теории «семенных логосов», которые, находясь в человеческом теле, содержат в себе, как бы в зародыше, его совершенный эйдос[61].

Вместе с тем Ориген подвергает критике центральные стоические доктрины: он осуждает детерминизм (*Contra Cels.* VI. 71) и отношение к Богу как к предельно общему Закону, безучастному к личным делам людей. Напротив, по мысли Оригена, Бог всегда приходит на помощь

---

[59] *Osborn E.* The Emergence of Christian Theology. Cambridge, 1993. P. 115.

[60] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 96.

[61] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 325.

в человеческих трудах и нуждах (*Ibid.* IV. 5). Его теодицея представляет синтез стоических и неоплатонических воззрений [62].

Филонизм и гностицизм в трудах Оригена

Мы рассматривали до сих пор только влияние греческой мысли. Между тем, учение Оригена о метемпсихозе и его представления о бесконечно сменяющихся мирах, о живых и разумных небесных телах, о призрачности материального мира показывают парадигму мышления, в которой эллинизм переплетается с религиозными воззрениями Востока. «Я охотно признаю заимствования, — отмечает Дени, — которые он сделал из восточных традиций, особенно из персидских; только мне кажется весьма трудным обозначить их с точностью» [63]. Каким был источник Оригена, из которого он черпал свои «восточные» идеи, с точностью невозможно установить. Но, по-видимому, сам этот дух был им воспринят из александрийского иудаизма.

Глубокое влияние Филона и его среды на Оригена отмечал еще Редепеннинг. «Все, что сказал Ориген о толковании Писания, покоилось на достижениях, к которым пришел александрийский иудейский гнозис» [64]. Словосочетание «иудейский гнозис» не случайно употреблено немецким автором. Речь идет об определенном круге эзотерических доктрин, извлекавшихся Филоном и другими аллегористами из текста Библии. Есть мнение, что Ориген один из немногих вступил в настоящий диалог с евреями [65]. Он ведет полемику с воображаемым иудеем в «*Contra Celsum*» и ряде других произведений. Но с Филоном и Аристобулом Ориген никогда не полемизирует. Кроме того, если Ориген действительно прошел определенную «школу гностиков», то она была, по всей вероятности, частью александрийского интеллектуального иудейства. «Именно в школе гностиков Ориген, скорее всего, научился принижать Слово и Дух пред величием Отца; именно отсюда проистекает тот крайний аскетизм, который отвергает все телесное» [66]. Влияние Филона заметно и в таких частных, но существенных сферах мысли Оригена, как теология жертвоприношения [67] и учение об именах — «ономастика» (см.: Hieron. *Praef. in Librum de Interpr. nom. Hebr.* 3).

---

[62] *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. P. 234.

[63] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 391.

[64] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 297.

[65] The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1. P. 455.

[66] *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Vol. 1. P. 287.

[67] Origen of Alexandria. His World and his Legacy / Ed. by Ch. Kannengiesser, W. L. Petersen. Notre Dame Press, 1988. P. 274.

Однако и неиудейский гностицизм, против которого Ориген боролся, должен был косвенно влиять на его мышление. Эта тенденция сказалась, как уже было отмечено, в тяготении к крайностям аскетизма[68]. Кроме того, сама философская система Оригена формировалась во многом в форме диалога с гностиками. Так, по словам современного специалиста в области гностицизма, «учение о Софии, Истине, Логосе и Жизни как частях божественной плеромы обще для Оригена и Валентина, что говорит не о влиянии последнего на первого, но об их общем источнике. У Валентина София стоит внизу первого уровня плеромы, у Оригена отождествляется с Сыном Божьим»[69]. Неоспоримое сходство заметно также в идее, что причиной появления видимого космоса стала катастрофа, которая произошла в трансцендентном мире[70].

Методы интерпретации Библии Оригена также часто напоминают гностические[71]. Христианский дидаскал следовал традиции почитания самого понятия «гнозис» в Александрии. Обращение к гнозису, по его мысли, есть обращение от жизни только кажущейся к жизни истинной (*In Ioh.* II. 19). Вместе с тем он, по замечанию П. Минина, редко употреблял этот термин, «предпочтительно стараясь пользоваться понятием σοφία»[72]. Отличая свое учение от еретического, наиболее жестко дидаскал противостоял детерминизму и предестинации гностиков. Как выразился один из ведущих специалистов по Оригену, он «не был гностиком, потому что Библия запрещала ему»[73]. Там, где гностики говорили о различии двух категорий людей — «пневматиков» и «соматиков», по природе, — Ориген говорил только о ступенях познания, доступных каждому усердному[74]. Однако там, где гностические или окологностические трактаты выражаются в духе субординационизма, мы узнаем почерк Оригена. В «*Поучении Сильвана*» сказано, что «никто... не в состоянии познать Бога, каков Он в действительности,

---

[68] См.: *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931.

[69] *Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996. P. 130.

[70] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 86. См. подробнее работу того же автора: *Faye E. de.* De l'influence du gnosticisme sur Origène // RHR. 1923. № 87. P. 181–235.

[71] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 497–500.

[72] *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 364.

[73] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 371.

[74] *Хитров М.* Климент и Ориген — учители Александрийские и их век // Странник. 1879. № 9. С. 309.

ни Сын, ни Дух, ни сонм Ангелов» (*Nag Hammadi Cod.* VII. 116, 27–117, 3). Ориген мог бы согласиться с этим: лишь Отец знает все и всех. Другие два Лица Божества знают Его настолько, насколько знают Себя, а Их природа производна. Прочие знают Его настолько, насколько познали Сына и Духа. Таким образом, Ориген не верил, что в Своем Слове Бог выразил Себя совершенно. Слово у него замирает перед бездной молчания, бездной гностического «неведомого».

Ориген и формирование неоплатонизма

Место Оригена в становлении неоплатонизма представляет отдельную научную проблему. Тяготение к чистому идеализму, которое нашло свое окончательное разрешение в учении о «Едином» Плотина, было характерно для александрийской мысли вообще. «От всех прежних философских учений неоплатоническое отличалось тем, — писал Редепеннинг, — что оно не пыталось исследовать дух через рассмотрение природы, всеобщее и абсолютное через диалектику, но представляло их как определяемые непосредственно и таким образом искало решить загадку бытия и явлений»[75].

Насколько значительным было участие Оригена в этом последнем этапе развития эллинистической философии? По мнению Р. Берхмана, строго отличающего новый платонизм от среднего, у Оригена теория, эпистемология и диалектика принадлежат еще к среднему платонизму[76]. С нашей точки зрения основное отличие Оригена от Плотина заключалось в их религиозных воззрениях. Ориген не мог бы признать «Единое» Богом Отцом христианства. Проблема, однако, заключается в том, что как философа Оригена уже нельзя считать и средним платоником в общепринятом смысле: слишком велико его стремление к философской систематизации.

Проблема «двух Оригенов»

Сообщение Евсевия, что Ориген учился вместе с Плотином (*H. E.* VI. 19. 6–8), никто не ставит под сомнение. Но вопрос о том, тот ли Ориген упоминается в цитате из Порфирия, приведенной в том же тексте, вызывал бурную полемику в XIX в. Порфирий пишет, что Ориген был христианином и, хотя «о мире материальном и о Боге думал как эллин, но эллинскую философию внес в басни, ей чуждые. Он жил всегда с Платоном, читал Нумения, Кронния, Аполлофана, Лонгина,

[75] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 21.

[76] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 114.

Модерата, Никомаха и писателей, известных в пифагорейских кругах. Пользовался книгами Херемона стоика и Корнута; узнав от них аллегорическое толкование эллинских мистерий, он применил его к иудейским писаниям».

Исследователей Оригена смущали слова Порфирия о том, что Ориген был «Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθείς», тогда как известно, что он получил изначально христианское воспитание. Кроме того, в другом месте Порфирий сам отзывается об Оригене (*Vita Plot.* 3, 14) и цитирует отзыв о нем Лонгина (*Ibid.* 20) именно как о языческом философе. Редепеннинг предполагает, что во всех текстах имеется в виду другой Ориген, язычник по происхождению, тоже учившийся у Аммония[77]. Большинство современных ученых придерживаются разграничения: в «*Церковной истории*» Евсевия Порфирий говорит об Оригене-христианине, в остальных местах — об Оригене-язычнике[78]. Наконец, некоторые исследователи продолжают отстаивать наличие одного Оригена во всех источниках[79].

В «*Жизни Плотина*» Порфирий сообщает об Оригене следующее: будучи одним из учеников Аммония Саккаса, он заключил договор с Гереннием и Плотином не распространять эзотерических учений Аммония. Но после того как Геренний нарушил это обещание, его нарушил и Ориген. «Написал он, правда, только одно сочинение о демонах, да потом при императоре Галлиене книгу о том, что царь есть единственный творец» (*Vita Plot.* 3). На этих словах основываются сторонники теории «двух Оригенов». Коль скоро известно, что Ориген-христианин написал много трудов, и притом ни один из них не носил таких названий, как упомянутые Порфирием, здесь имеется в виду другой Ориген.

Однако мы не находим эту версию полностью убедительной. Во-первых, Порфирий говорит именно о тех произведениях, в которых раскрывается доктрина Аммония. Во-вторых, он не дает точных названий. В-третьих, учение о том, что «царь есть единственный творец», звучит как обоснование монотеизма[80], причем для Оригена характерно утверждение о единоличной творческой инициативе Бога Отца.

---

[77] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 422–426.

[78] См. обзорную статью: *Lilla S. R.* Origen the Neoplatonist // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2. P. 624.

[79] См.: *Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du IIIème siècle. Paris, 1934. P. 231–262; *Kettler H. H.* Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius // Kerygma und Logos. Göttingen, 1979. S. 325–327.

[80] *Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 156.

В главе 14 Порфирий пишет о том, что Плотин, читавший лекцию своим ученикам, покраснел при внезапном появлении Оригена «и хотел тотчас же встать с места; Ориген просил его подождать, но он ответил, что когда говоришь перед тем, кто заранее знает, что ты скажешь, то надо скорее кончать; и, сказав еще несколько слов, закончил занятие». Здесь также вполне можно предположить, что речь идет об Оригене-христианине, с которым по гениальности действительно мог сравниться мало кто из его современников. Ориген, как известно, не раз посещал Рим, и ничто не препятствовало ему внезапно прийти на урок Плотина, с которым он учился многие годы и учение которого, практически не изменившееся после переезда Плотина из Александрии, мог хорошо знать.

Наконец, в главе 20 приводится цитата Лонгина о мужах, которых он знал в юности, среди них «платоники Аммоний и Ориген, с которыми я [Лонгин] провел много времени и которые очень сильно возвышались над своими современниками». Лонгин подтверждает, что Ориген написал сочинение «о демонах», и добавляет к этому, что вообще эти знаменитые мужи почти ничего не писали. Однако и это еще не служит опровержением того, что речь идет о том же Оригене. Известно, как презирал христиан Порфирий и его окружение. Не желая потревожить память Плотина, которому посвящено рассматриваемое сочинение, Порфирий мог намеренно не бранить Оригена за «уклонение» в христианство, как он это делает в отрывке, процитированном у Евсевия. В этом случае он не имел также стимула упоминать его труды, написанные для Церкви, как пустые и бесполезные для школы неоплатонизма.

Итак, если у Порфирия речь идет об Оригене — александрийском дидаскале, то мы находим подтверждение тому, что его школа (которую, как известно, посещали также язычники) носила эзотерический характер. Помимо катехизации, в ней велось преподавание неоплатонизма, усвоенного им из уроков Аммония Саккаса. По мысли французского исследователя XIX в. Дежардена, Аммония было бы уместно считать основателем не неоплатонизма, а оригенизма, «ибо то, что известно положительного об учении Аммония Саккаса, гораздо больше гармонирует с идеями Оригена, нежели с идеями Плотина»[81]. Впрочем, едва ли приходится сомневаться, что цели деятельности Оригена оставались миссионерскими, и сам он ставил выше всего комментарии на Священное Писание.

---

[81] *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3. P. 566.

Ориген и Плотин

Существенно то, что можно предполагать наличие общей для Оригена и Плотина среды, хотя их философские системы имеют ряд различий. Более того, для обоих мыслителей характерна «одна и та же культурная традиция, выражающая себя не только на общем языке, не только в общей „технической терминологии", но в одной и той же глубинной позиции по отношению к конечной цели человека»[82]. Эта традиция прошла в Александрии длительный путь развития и дала в качестве своего конечного продукта — для языческой культуры неоплатонизм, а для христианского александринизма — догматическое богословие Оригена. «Все тенденции чувства и мышления, какие проросли во II в., созрели в эпоху Оригена и Плотина, — писал де Фэй. — Результатом этого стало мощное волнение идей, ожесточенная борьба противоположных учений, духовная активность человеческих душ, многообразная и интенсивная»[83].

В ту эпоху, когда Аммоний Саккас и Плотин основывают свои школы, поиск абсолютного в человеческом познании был основной проблемой, которая тревожила и волновала умы[84]. Поэтому не Плотин был создателем неоплатонического движения, хотя он явился его главным систематизатором для III в. «Это был дух, который уже главенствовал в школах; он доминировал в Александрии», александрийцы «его приняли, его прочувствовали, как и другие, но это скорее была черта эпохи, нежели их школы»[85]. Тяготение к идеальному миру, несмотря на различие в религии, делало системы двух мыслителей родственными.

Ниже мы покажем, что Оригена нельзя считать мыслителем чисто христианским. Его учение — это «библейские выражения и идеи, размещенные в структуре скорее платонической, чем библейской»[86]. Как и Ориген, Плотин считал, что «сближение и воссоединение с всеобщим Богом есть для нас предельная цель», а «человеческое умозрение хотя и выше земного удела, но при всей своей отрадности с божественным знанием сравниться не может, ибо не проникает вглубь вещей, как проникают боги» (Porph. *Vita Plot.* 23), и потому есть необходимость в Божественном Откровении. Как и Плотин, Ориген считал, что день рождения человека должно проклинать, а не праздновать, ибо это день паде-

---

[82] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 172.

[83] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 13.

[84] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1. P. 2.

[85] Ibid. P. 97–98.

[86] *Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. London, 1985. P. 109.

ния с неба (*Hom. in Lev.* VIII, 229; *In Matth.* XV, 685). Святая Троица у Оригена не тождественна, но в своем роде параллельна триаде Плотина [87].

В то же время исторические свидетельства о личном характере Оригена, его вере и благочестии нельзя оставлять без внимания. Как показывает Э. Лаут, точка зрения Оригена на соотношение Бога и космоса коренным образом отличалась от плотиновской. У Плотина Мировая Душа есть «уровень самой жизни, как мы ее знаем, область чувственного восприятия, дискурсивного познания, предположения и рассуждения» [88]. У Оригена Божественное отделено от мирского непроходимой границей тайны, и «восхождение начинается, или становится возможным, только благодаря тому, что Бог сделал для нас во Христе» [89]. Сочетая в себе разнородные черты христианина, эллина, философа, учителя, мистика — Ориген создал уникальную философско-богословскую систему, которую многие из его современников и более поздних мыслителей восприняли как опыт изложения христианского богословия.

При этом он не был подлинным отцом Церкви в том смысле, какой это почетное наименование приобрело в церковной традиции. Представляется справедливым замечание Х. Керра: «Сказать, что Ориген был первым систематиком христианства, значит уже оказать ему большую честь. Из этого не следует, что он был самым великим из древних отцов Церкви, хотя некоторые так думают, или что можно оставить в тени длинный ряд его прославленных предшественников» [90]. Ориген был незаурядной личностью и сильным мыслителем, положившим много трудов на защиту и распространение веры, прямой смысл которой он нередко подвергал искажению.

§ 2. Философские идеи в трудах Оригена «De principiis» и «Contra Celsum»

Подобно Клименту, Ориген намеренно не сводил своих идей в схематические построения. В связи с этим реконструировать его философскую систему возможно лишь путем вычленения ключевых идей в его трудах, посвященных теоретическим вопросам христианства и философии.

---

[87] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 377.

[88] *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. P. 38.

[89] Ibid. P. 53.

[90] *Kerr H. T.* The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria. Princeton, 1958. P. 3.

Из всех многочисленных произведений Оригена, дошедших до нас, философские проблемы рассматриваются специально только в двух обширных трактатах — «*О началах*» («Περὶ ἀρχῶν», «*De principiis*») и «*Против Цельса*» («Κατὰ Κέλσον», «*Contra Celsum*»). Остальные работы, написанные Оригеном, посвящены сугубо теологическим проблемам. Однако это не значит, что философия не содержится в них имплицитно. Напротив, разграничить философское и богословское в творчестве Оригена непросто. Уже при жизни Оригена, и особенно в эпоху так называемых «оригенистических споров» эта особенность вызывала двойственное отношение к его личности. «Для своих современников, — считает В. Френд, — Ориген был загадкой. Как язычникам, так и христианам не удавалось понять его... Он вычитывал всю литературу Платона и Пифагора, вычитывал мистерии греков в еврейских писаниях»[91]. Правда, делая так, он продолжал уже состоявшуюся традицию Филона и Климента; однако Френд прав, учитывая отзывы Порфирия и других современников об Оригене. До него никто из александрийцев не вызывал такого широкого резонанса в интеллектуальной среде Римской Империи.

Прежде всего нужно рассмотреть, какова доля философского и богословского в творчестве Оригена в целом. Затем мы перейдем к его более раннему произведению, «*De principiis*», которым завершается «александрийский период» деятельности Оригена. В этом трактате, написанном около 231–232 гг., христианский мыслитель попытался определить круг всех первостепенных вопросов, требующих философского разрешения. Значительно позднее, около 248 г., им была написана апология «*Contra Celsum*». В ней Ориген также затронул многие темы, общие для философии и богословия. Опровержение нападок Цельса на христианство стало одним из наиболее известных достижений Александрийской школы.

Философские и богословские принципы в творчестве Оригена

Свое прозвище «Адамантовый» Ориген заслужил не только аскетическим образом жизни, но и деятельностью на полемическом поле. Он, по словам Ж.-М. Прата, «заставлял трепетать философские секты Александрии»[92]. При этом стиль апологетики, т. е. защиты и оправдания, характерен для его

[91] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 373.

[92] *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1. P. 148.

трудов лишь в малой степени. Ориген, создавая прецедент систематической аргументации христианской доктрины[93], использовал полемические приемы с целью положительного раскрытия своих идей.

Эллинской чертой характера, которая роднила Оригена с древними философами Античности, была его «любовь к исследованию и спекуляции»[94]. В согласии с основными философскими школами, Ориген рассматривает всю совокупность знаний в тройственном делении на этические (нравственность), естественные (физика) и теоретические (созерцание) дисциплины[95], как видно из *Пролога* к «*Толкованию на Песнь песней*» (P. G. XIII. 75). Этика ответственна за воспитание человека и образование в нем устремленности к добродетели (ad virtutem tendentia); физика дает возможность рассуждать о естественных предметах (rei natura discutitur) и, таким образом, приближаться к познанию законов природы; наконец, созерцание направляется к невидимым вещам, которые превышают возможности телесных чувств и ощущений (eaque sola mente intuemur).

Все это говорит о том, что Ориген не выпадал из философской среды своего времени, а напротив, мог претендовать на то, чтобы занять в ней центральное место. «Во дни Оригена ментальность человека культуры, будь то христианин или язычник, была фундаментально интеллектуальной и метафизической»[96]. Интеллектуальной была также задача Оригена, как проповедника и экзегета[97]. Она заключалась в том, чтобы по возможности больше углубить понимание христианства, опираясь на символическую структуру Божественного Откровения. Однако при подходе к этой задаче использовались и другие методы: критика философских систем и языческой религиозности, рациональная аргументация основных положений монотеизма, обоснование превосходства христианской этики. Философия рассматривалась как инструмент: она «не может поведать содержание Библии, но помогает необходимым (для Оригена) образом это содержание понять, в него углубиться, его измерить и преподать»[98].

---

[93] *Kerr H. T.* The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria. Princeton, 1958. P. 42.

[94] *Oulton J. E. L., Chadwick H.* Alexandrian Christianity: A Collection of Fragments. Philadelphia, 1954. P. 185.

[95] См.: *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824. V. II. 1°.

[96] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 38.

[97] *Reventlow H., Graf.* Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990. S. 174.

[98] *Pichler K.* Erläuterungen // Origenes. Gegen Kelsos. München, 1986. S. 204.

Вслед за Климентом и другими александрийцами принимая эклектический идеал, Ориген жестко критикует философские учения отдельных школ, которые, по его мнению, только вводят в заблуждение простой народ. В философии, пишет он, есть идеи, «которые для обыкновенных людей имеют принудительную силу, хотя на самом деле выдают ложь за истину» (*Contra Cels. Prol.* V). Более глубокое, чем у Климента, осознание ограниченности философии вынуждает Оригена постоянно противопоставлять ей религиозные истины. «Хотя он был греком и был глубоко преисполнен греческого духа, — пишет Коэтшау, — он открыто избегал самоотождествления с греками или с греческим духом. По правде говоря, в своих философских взглядах он следует платоникам настолько, насколько это возможно; но он расходится с ними при всяком случае, когда его христианская вера полагает ему непреодолимую границу. Таким образом, заблуждением было бы привязать его к какой-нибудь определенной философской школе»[99].

Вместе с тем философия нередко влияла на Оригена даже помимо его воли и сознания. Приуменьшать масштабы и глубину этого влияния не следует даже ввиду того, что Ориген — как выражается В. Фёлькер — стремился и в творчестве, и в жизни выстроить все «под знаком следования за Христом»[100]. Нет сомнений в том, что Христос для него — не только исторический Спаситель и вечный Бог, но и Логос, наиболее общий закон бытия в александрийской философии, сущностная основа разума всех разумных существ. Коль скоро была принята, хотя и с ограничениями, александрийская логология, возникала почва для мистически окрашенного интеллектуализма[101], который нам уже известен на примере Филона и Климента.

Многие авторитетные исследователи отмечают двойственность, даже амбивалентность Оригена в его взгляде на соотношение богословия и философии. По мнению Ш. Фреппеля[102], Ориген столько же ортодоксален, сколько и неортодоксален в одних и тех же вопросах. На наш взгляд причина этого заключается в том, что Ориген «не сумел реализовать заповедь Климента Александрийского о равновесии веры и знания, то слишком отклоняясь в сторону философии, то рез-

---

[99] *Koetschau D.* Origenes Werke. Leipzig, 1899. S. 38.

[100] *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931. S. 218.

[101] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 132.

[102] *Freppel Ch.* Origène. Paris, 1868. T. 1–2.

ко поворачивая к религии»[103]. Отмеченный недостаток усугублялся еще и тем, что сам Климент не реализовал эту заповедь, хотя действительно имел намерение придерживаться ее. Влияние Климента отчетливо просматривается в том, что религиозный идеал Оригена частью укоренен в Библии, а частью в платонизме[104].

Основным учением Оригена, в котором библейские и философские воззрения соединились до нераздельности, было его учение о конце этого мира и судьбе духовных существ. Казалось бы, предназначенное полностью для религиозного дискурса, оно стало самым «платоническим», и потому самым рационалистическим элементом всей системы александрийского мыслителя. Оно также приобрело в нем ключевое значение, так как «идеи Оригена о конце мира, о воскресении, о будущем веке и об аде были прелюдией к его телеологии, учению о конечных целях — кульминационной точке всей его философии»[105]. Этим идеям он посвятил немало страниц в своих трактатах «*О началах*» и «*Против Цельса*».

«De principiis»: первостепенные вопросы христианской философии

«*О началах*» («Περὶ ἀρχῶν»; «*De principiis*») — не единственный труд Оригена, в котором исследуются предметы догматического значения. Но другие такие труды практически не сохранились. Так, его «*Строматы*» были посвящены специально сличению христианства с философией (см.: Hieron. *Epist. ad Magn.* 84). Догматический труд «*О Воскресении*» известен лишь по названию (см.: Euseb. *H. E.* VI. 24). Мы ничего не знаем об этих сочинениях (кроме того, что второе из них вызвало опровержение св. Мефодия Олимпийского); но нет оснований думать, что в них догматическое мышление александрийца сильно разнилось от представленного в трактате «*О началах*».

Это масштабное сочинение относится к ранним трудам Оригена, однако не является каким-то юношеским опытом: скорее, оно венчает собой весь александрийский период творчества дидаскала. По оценке русского ученого свящ. Г. Малеванского, это «зрелый плод долгих размышлений ума трезвого, крепкого, строго-логического; оно написано им (Оригеном) в период полного и высшего развития его духа, около 40-го года жизни, после длинного ряда экзегетических сочинений

---

[103] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 100.

[104] *Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. P. 92.

[105] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 342.

и после почти двадцатилетней славной деятельности в александрийской христианской школе»[106].

За исключением эксцерптов у бл. Иеронима и имп. Юстиниана, а также выдержек, сделанных св. Василием Великим и св. Григорием Богословом в «*Филокалии*», трактат не сохранился на греческом языке. Полностью он представлен только в латинской версии Руфина Аквилейского. Некоторые из авторитетных исследователей отказывались доверять переводу Руфина, охотнее следуя отрывкам эпохи оригенических споров[107]. Однако все ученые признают, что полностью игнорировать предоставленный Руфином текст невозможно. Правда, латинский апологет Оригена следовал задаче сгладить «острые углы» в его основном систематическом труде, т. е. перефразировать те места, которые не согласны с догматикой Церкви, но зато мы можем быть уверены, что все чуждые христианству идеи, которые, несмотря на это, остались в тексте, принадлежат Оригену вне всяких сомнений.

Трактат насыщен, разумеется, прежде всего библейскими смыслами. Но сложность их раскрытия связана с отношением двух Заветов, которое специально рассматривается в IV книге. Ориген был убежден, что «Ветхий Завет должен быть раскрыт через Новый»[108]. Через аллегорическую интерпретацию, для этого предназначенную, и закрадывались в текст философские идеи. Между тем, в Александрии были могущественные противники согласования текстов Библии — гностики, непримиримые по отношению к Закону Моисея. Их позиция, аргументированная не столько рациональными обоснованиями, сколько аппеляцией к эзотерическому разрыву[109] между «духовными» и «плотскими», также заставляла Оригена обращаться к философии в поиске «соглашения начал веры с началами разума»[110].

Однако не аллегореза была виновна в уклонении Оригена от прямого смысла Библии. Как проницательно замечает русский исследователь Н. Петров, именно в сочинении «*De principiis*» Ориген чаще принимает *буквальное* толкование Священного Писания, чем аллегори-

---

[106] *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 1. С. 122.

[107] Такая позиция у де Фэя, см.: *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 33–36.

[108] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 265.

[109] См.: *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 1. С. 127–128.

[110] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. Т. 1. С. 201.

ческое[111]. Например, доказывая, что солнце, луна и звезды обладают разумом (*De princ.* I. VII, 3; ср.: Plato. *Tim.* 38 e, 40 b), Ориген ссылается на такие выражения, как «солнце знает запад свой», хотя в ином случае он же обвинил бы автора подобной ссылки в грубом буквализме. Это значит, что автор трактата «*О началах*» действительно уже твердо веровал в определенные истины философского идеализма и в данном случае не столько исследовал путем аллегорезы текст Откровения, сколько «представлял доказательство платонических учений, основываясь на Библии»[112].

Структура трактата

Характер «*De principiis*» — его структура, план, круг затрагиваемых вопросов — говорит о том, что здесь была представлена первая в истории попытка построения *системы* христианского учения[113]. В каждой книге автор проделывает путь нисхождения от наиболее общих христианских истин к целому ряду частных, но весьма существенных вопросов.

Книга первая

Ориген начинает рассматривать важнейший вопрос о Боге и духовном мире в целом. Первые три главы посвящены учению о Святой Троице. Вслед за этим Ориген переходит к причинам падения разумных существ, т. е., по существу, причинам возникновения зла. Название главы 6 «О конце, или о совершении» показывает, что в намерения Оригена при составлении I книги входил краткий обзор всех вопросов, которые будут широко раскрыты в следующих двух книгах.

Книга вторая

Рассмотрев основы теологии и ангелологии, Ориген переходит к раскрытию христианских идей о мире, человеке, Воплощении Логоса, конце света. Глава 7 дополнительно посвящена Святому Духу — Его влиянию на духовный мир. В главе 11 затрагивается вопрос о вечной жизни каждого разумного существа и его эсхатологической перспективе.

Книга третья

Данная книга насыщена вопросами психологического характера. Учение о духовных существах не может быть раскрыто, по мысли

---

[111] *Петров Н.* Можно ли считать аллегоризм причиной догматических заблуждений Оригена? // Православный собеседник. Казань, 1900. Ч. 2. С. 173–187.

[112] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 293.

[113] *Bardenhewer O.* Patrology. The Lives and Works of the Fathers of the Church. Freiburg im Breisgau, 1908. P. 149.

Оригена, без должного внимания к центральному понятию свободы воли. Только с его помощью можно составить правильное представление о промысле и целесообразности в мире. Заключается книга раскрытием христианского положения о конечной победе добра.

Книга четвертая

Эта часть сочинения Оригена стоит в особом отношении ко всем другим. Она не разделена на главы и в то же время не служит заключением к предыдущим частям. Но в ней содержится самое дорогое для Оригена — его учение о том, каким должен быть «ключ разумения» Священного Писания. Таким образом, четвертая книга представляет методологическое *основание* всей системы Оригена[114], и поэтому она помещена в конце, как «подвал» научного аппарата в исследовательской работе.

В этой книге Ориген приводит следующие доказательства боговдохновенности Священного Писания и Божественности Христа:

1. **Универсальность христианства.** Нет человека, который не мог бы принять истинную веру из-за своего происхождения, половой принадлежности или темперамента; нет человека, которому она была бы совершенно недоступной. «Хотя законодатели хотели бы подчинить, если возможно, весь род человеческий законам, какие казались им прекрасными, а учителя желали бы по всей Вселенной распространить свою воображаемую истину: но, будучи не в силах склонить людей других языков и многих народов к соблюдению этих законов и к принятию своих учений, они даже и не приступали к выполнению этого [своего желания], потому что благоразумно видели, что успех в этом деле для них невозможен. Между тем вся Греция и все варварские страны Вселенной имеют бесчисленных ревнителей, которые оставили отеческие законы и всеми признанных богов и соблюдают Моисеевы законы и учение слов Иисуса Христа, хотя последователей Моисеевых законов ненавидят почитатели кумиров (идолопоклонники), а те, которые приняли учение Иисуса Христа, кроме ненависти, подвергаются еще опасности смерти».
2. **Исполнение пророчеств Христа.** Сюда можно отнести в целом Его учение, в четырех Евангелиях засвидетельствованное с необы-

[114] «Хотя в своем большом труде о первоначалах христианства Ориген оставил обсуждение Священного Писания для заключительной главы, в целом его система необходимо основывается на решении этого вопроса» (*Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. P. 65).

чайными властью и силой. Пророчества, изреченные Христом еще во время земной жизни, исполнились на двух Иерусалимах. Один из них — земной, разрушен язычниками; другой — небесный, представляет собой Церковь, которая умножила число чад Авраама, как песок морской, и укрепилась в гонениях, подтверждая на деле, что «врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Целью пророчеств было не что иное, как облегчение пути к вере. «Может быть, [прежде] казалось, что Он сказал это попусту и эти слова — не истинны. Но когда слова, сказанные с такою властью, исполнились, то [стало] очевидно, что Бог, истинно вочеловечившийся, передал людям спасительные догматы».

3. **Исполнение пророчеств о Христе.** «Так как пророчество говорит, что „Не отойдет скиптр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов", то, очевидно, уже пришел Тот, Кому определено, Кто составляет чаяние народов. И это ясно из множества народов, уверовавших в Бога через Христа». До главы 5 данной книги Ориген перечисляет и другие предсказания пророков Ветхого Завета, которые сбылись на Иисусе.
4. **Необыкновенность распространения христианства.** «Пусть кто-нибудь обратит внимание также и на путешествия повсюду апостолов, посланных Иисусом для проповеди Евангелия, — и он увидит [в этой проповеди] и мужество вышечеловеческое, и волю Божью. Если же мы рассмотрим то, каким образом люди, слушая новые учения и чуждую речь, присоединялись к этим мужам (апостолам), побежденные в своем желании повредить им какою-то божественною силой, охранявшею их, то мы не будем сомневаться, действительно ли они творили чудеса, так как Бог подтверждал слова их знамениями и чудесами, и различными силами».
5. **Божественность Иисуса** и боговдохновенность Священного Писания, можно сказать, взаимно доказывают друг друга: в такой гармонии они находятся между собой, если правильно читать Библию. Для этого нужно принять во внимание, «что боговдохновенность пророческих слов и духовный смысл Моисеева закона сделались ясными [только] с пришествием Христа», т. е. рассматривать Ветхий Завет исходя из Нового.
6. **Премудрость сокровенная.** Это важный пункт в борьбе с гностицизмом. Речь идет о взаимном отношении тайного (эзотерического) и явного (экзотерического) в Священном Писании. Отрицая всем доступный текст Ветхого Завета как грубый и богохульный

вымысел, гностики вводили тайную традицию, яко бы передававшуюся на протяжении того времени, когда действовали пророки, но лишь от «духовных» к «духовным» (пневматики). Отсюда перед гностиками открывалось широкое поле для фантазий и на тему Нового Завета, в результате чего явилось множество гностических апокрифов. Ориген разбивает это учение свои постулатом, что Священное Писание *одновременно* доступно и посвященным, и непосвященным, но в разной мере, а люди обладают свободой (подвижностью) в постижении более глубокого смысла путем очищения своей души. «Если же неопытным кажется, что в разных местах Писания встречаются мысли, не превышающие человеческого разума, то это нисколько не удивительно... Но как промысел для тех [лиц], которые однажды познали его надлежащим образом, не уменьшается вследствие неизвестного, так и Божественность Писания, простирающаяся на все Писание, ничего не теряет от того, что наша немощь не может найти в каждом изречении скрытый свет догматов, заключенный в ничтожном и презренном слове... Ведь если бы Библия побеждала людей обычными у людей путями доказательств, то было бы справедливо полагать нашу веру в мудрости человеческой, а не в силе Божьей».

В целом, по верному замечанию Файрвэзера, в трактате Оригена рассматриваются три обширные философско-богословские темы:

(1) учение о Боге и развертывании бытия;

(2) учение о падении и его последствиях;

(3) учение о восстановлении [115)].

Философские идеи в «De principiis»

Бог — это подлинно существующее личное бытие. Он прост и бестелесен (*De princ.* I. I, 5–6; ср.: *In Ioh.* XIII. 21; *Contra Cels.* VI. 71). Познать Его нельзя даже последовательным восхождением разума по степеням духовного мира, так как Он «несравненно лучше того, что мы можем узнать о Нем» (*De princ.* I. I, 5). Так как богопознание превосходит силы человеческой природы, неудивительно, что люди допускали так много заблуждений в учениях (философских и богословских) о Боге. Только дар снисхождения со стороны Самого Божества может приблизить к этому познанию (ср.: *Contra Cels.* VI. 44).

Правильное богопознание, открываемое Самим Богом, — разумно, интеллектуально (*De princ.* I. I, 9). Мир, о котором учит Ориген, есть

[115)] *Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. P. 97.

мир исключительно разумных существ. Если в чем-то, по-видимому, отсутствует разум, это говорит лишь о его временном помрачении в самом познающем субъекте. Однако в отличие от Бога все прочие существа разумны не субстанциально, а только по причастию[116], хотя все они, как и Бог, являются духовными (*De princ.* I. I, 6). Разумность возможна лишь по причине сообразности Логосу Бога; все существа, без исключения, имеют это причастие от природы (*Ibid.* I. III, 6). Но они могут и лишиться его: «святость — это нечто, способное прийти к любому. Но если она может прийти к любому, то она может и покинуть любого» (*Ibid.* I. V, 5).

Итак, центром христианской философии является Сын Божий, истинная жизнь всех существ (*De princ.* I. II, 4). Познать Его необходимо как в религиозном, так и в философском смысле. То правда, говорит Ориген, что в христианстве много чудесного, но вера в чудеса остается недостаточной, если она не подготавливает дорогу вере в незримое (ср.: *In Ioh.* XX. 30). На все материальное существование Ориген смотрел как на следствие трагической ошибки, происшедшей в духовных сферах. Он не считал возможным даже предположить, что душа и тело человека появились одновременно и друг для друга. Признавая вообще все разумные создания ограниченными каким-то видом телесности, которая отделяет их от совершенно интеллигибельного Бога, Ориген, по словам свящ. Малеванского, «ни за что не хотел понять настоящее человеческое тело как естественную границу человеческого духа»[117]. Плоть слишком груба и не дает увидеть истину (которая во многом схожа с платоновскими «универсалиями»). Поэтому христианство телесное (χριστιανισμὸς σωματικός) противостоит христианству духовному (χριστιανισμὸς πνευματικός), а чувственное Евангелие (αἰσθητὸν εὐαγγέλιον) — духовному Евангелию (πνευματικὸν εὐαγγέλιον). Плотской христианин остался на уровне чувственного явления Христа и не возвысился до созерцания умопостигаемого Божественного Логоса[118]. Что касается всеобщего воскресения, вероятно, люди после смерти воскреснут в своей телесной форме (τὸ χαραχτηρίζον εἶδος, или τὸ σωματικὸν εἶδος), однако без грубой телесности (ср.: *Sel. in psalm.* I. 5). Такую интерпретацию учения Оригена о воскресении тела

---

[116] *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 1. С. 537.

[117] Там же. С. 534.

[118] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 547.

дает проф. К. Скворцев [119]. Но уже современники Оригена говорили, что для него воскресение ничем не отличается от простого исхода души от тела.

Учение о первых двух Лицах Святой Троицы, Отце и Сыне, помимо христианской явно имело еще и философскую нагрузку в системе Оригена. Он полемизировал с монархианством, по замечанию Неандера, исходя из «платонического различения Бога и твари. Слово, или Сын, являлось логической связкой между ними» [120]. Но это не значит, что Сын Божий, с точки зрения Оригена, мог бы наполовину считаться творением. Даже роль Посредника в творении не так важна для христианского дидаскала, как, например, для Филона Иудея. Но следуя по стопам Климента, он объявил познание Бога возможным только посредством познания Логоса, так как объем этого последнего вместим для разумного духа.

В понятие о Боге как всеблагом и неизменном, по мысли Оригена, должна входить идея творчества. Бог сотворил мир по одной только благости (*De princ.* II. IX, 6). Он никогда не имел повода к тому, чтобы начать творить мир, и тем более не имел причины не делать этого. Поэтому Он вечно был Творцом (*Ibid.* I. II, 10) [121]. Ориген утверждал, что творение заключается в вечном чередовании мировых циклов, но не тождественных друг другу, а всегда разных, в зависимости от поведения духовных существ. «Бог впервые начал действовать не тогда, когда сотворил этот видимый мир; но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры» (*Ibid.* III. V, 3). Таким образом, добро в мире тождественно самому бытию и никогда не начиналось. Иначе рассуждал Ориген о зле. Оно конституируется свободой твари, поэтому может иметь начало и конец. «Поскольку душа бессмертна и вечна, мы думаем, что через великие пространства и бесконечные века для нее всегда будет возможно отпасть от торжества добродетели и подпасть пороку, либо вернуться к крайностям зла, как и достичь последних границ блага» (*Ibid.* III. I, 21).

---

[119] *Скворцев К.* Философия отцов и учителей Церкви. (Период апологетов.) Киев, 2003. С. 396–397.

[120] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 382.

[121] «Признавая мир безначальным по времени, Ориген вместе с тем над временем ставит вечность, над миром Бога: как из вечности вытекает и в нее же возвращается время, теряясь в ней бесчисленными и непрерывными моментами, так и мир утверждается и теряется бытием своим в вечном, неизменном Боге, а не а чем-либо временном, изменчивом; для Оригена это значит то же, что мир не имеет ни временного начала, ни временного конца, но всегда сущ от вечно-сущего Бога» (*Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 1. С. 521–522).

Ориген, очевидно, впадал бы в противоречие, объявляя Бога неспособным спонтанно сотворить мир и в то же время тварь — способной спонтанно отпасть от блага, если бы не воспринял учение Платона о зле как неведении. Душа, прекращая стремиться к Божественному, подпадает обольщению неправильного, искаженного порядка вещей и приобретает несвойственные себе пороки. Познав истину через Христа, она так же может начать обратный путь. Причем нравственное развитие и деградация происходят обязательно постепенно (*De princ.* I. III, 8). Однако рано или поздно душа познает благо настолько совершенно, что уже никогда не захочет покинуть его. Поскольку способность к такому познанию есть у всех разумных созданий, возможно их «полное восстановление» (ἀποκατάστασις). Учение об апокатастасисе развивается Оригеном в главах VI–VII книги первой «*О началах*». Оно повторяется рефреном и в других книгах. Его философский смысл хорошо выразил бл. Иероним в письме к Авиту: «начало рождается из конца, и конец из начала» (ср.: *De princ.* II. III, 1). Однако эту концепцию не следует путать с «вечным возвращением» некоторых восточных космологий, потому что ни один новый мир, по мысли Оригена, не похож на предыдущий (*Ibid.* II. III, 4)[122].

Антропология Оригена вытекает из его теологии и космологии. Человек — такой же свободный дух, как и все прочие. В учении о душе Ориген противостоял как традуционизму, так и креационизму[123]. Он учил, что душа возникла раньше тела (*De princ.* I. VII, 4). Но если другие духи утвердились в благе (ангелы) или закоснели во зле (демоны), то человек представляет собой нечто среднее, находясь в состоянии борьбы и состязания (*Ibid.* I. V, 1). Грех, искушающий человека, в сущности не что иное, как нарушение «границ и законов разума» (*Ibid.* I. V, 2). Потому правда и добро в учении Оригена совершенно не разделяются (*Ibid.* II. V, 4), и Ветхий Завет не противоречит Новому. Из этого

[122] «Здесь открывается космологическая поэма. Миры бесконечно сменяют друг друга... сотворенные духи проходят через все двойственные выборы меж благом и злом. Между этой концепцией и великим годовым кругом стоиков существует, впрочем, заметное отличие: для стоиков тот же самый мир будет обновляться без конца, мы вновь увидим Сократа, обвиняемого Мелитом, пьющим снова цикуту; вновь обретем Фалариса и его быка (см.: *Contra Cels.* V. 20). Для Оригена же упражнение в свободном выборе мешает такому повторению: вероятно, число тварей ограничено; но каждая из них всегда может измениться настолько, что бесконечное число сочетаний будет возможным и станет реальным в течение грядущих веков» (*Bardy G.* Origène // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1931. T. 11. Col. 1549).

[123] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 626.

учения о грехе он делает вывод, противопоставленный гностицизму, что ни одна из наличествующих в мире сил не была создана злой по существу (*Ibid.* I. V, 4; II. V, 2). Всякий дуализм решительно и открыто критикуется Оригеном (*Ibid.* I. V, 5). Бытие для него эссенциально монистично, а в персональном плане плюралистично: таким оно было и будет всегда. Потому и Церковь для Оригена, как правильно замечает А. Крузель, совечна миру, потому что она существует с того времени, когда появились первые разумные создания[124].

Однако не имея собственной злой сущности, демоны оказывают большое личное влияние на людей (см.: *De princ.* III. II, 5; ср.: *Hom. in Num.* VI. 2, 3; *Hom. in Ios.* XVI. 5, 6; *Hom. in Luc.* XII). Они действуют и в мире «в качестве палачей» (tanquam carnifices), устраивая разнообразные бедствия, эпидемии, войны при попущении Божьем: Ориген глубоко убежден в том, что всякое материальное зло происходит не без сознательного действия злых сил (ср.: *Contra Cels.* VIII. 31, 32; *Hom. in Ierem.* XXI. 6). В свою очередь ангелы оберегают людей всеми возможными способами, особенно сообщая им духовное познание (ср.: *Hom. in Ezech.* I. 7). Диавол, будучи тоже «не неспособен к добру» (*De princ.* I. VIII, 3), когда-нибудь вернется в первозданное состояние.

Равенство духовных существ при сотворении было настолько важной идеей для Оригена, что ради нее он полностью отказался как от александрийской теории сотворенных посредников, так и от церковных представлений о чинах ангелов. Изначальная иерархия небесных существ (о которой, видимо, в то время многие учили в Церкви и которая выстроена в целую гармоничную богословскую систему у св. Дионисия Ареопагита) — это, по мнению Оригена, не что иное, как «нелепые и нечестивые басни» (*De princ.* I. VIII, 2). Ангелы подвижны и переходят из чина в чин, в зависимости от своего усердия к добру. Что касается метемпсихоза, он, по-видимому, существует исключительно в земной жизни. При этом человек — низшее из разумных существ; никакого дальнейшего перевоплощения в животных дидаскал не признавал (*Ibid.* I. VIII, 4). Впрочем, нужно заметить, что по данному вопросу разнятся трактовки Руфина, Памфила (*Apol.* IX), бл. Иеронима (*Epist. ad Avit.*) и имп. Юстиниана (*Epist. ad Men.*) Видимо, Ориген принимал полную теорию метемпсихоза, которая показывает уже не платонические, а восточные влияния в Александрии, как одну из гипотез, которая лично ему казалась маловероятной.

---

[124] *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 219.

В связи со всем строем космологии Оригена стоит его уникальная концепция происхождения материи. Он не принимал ни предсуществования бесформенной материи, следы которого можно заметить в философии Филона, ни чистого библейского креационизма. «Первоначально, — писал Ориген, — были сотворены разумные существа, материальная же субстанция только в представлении и в мысли отделяется от них и только кажется сотворенной или прежде, или после них; на самом же деле разумные существа никогда не жили и не живут без нее, ибо жить бестелесной жизнью свойственно, конечно, одной только Троице» (*De princ.* II. II, 2; ср.: кн. IV. 36). В будущей жизни, уже за границей естественной смерти, материальное бытие прекратится, а «разумное существо будет постоянно возрастать — не так, как оно возрастало в этой жизни, во плоти, или в теле, и в душе, но так, что совершенный ум с обогащенной мыслью и чувством будет приближаться к совершенному знанию» (*Ibid.* II. XI, 7). Душа, которая некогда была духом, т. е. имела еще большую степень бесплотности, эфирности своего тела (*Ibid.* II. VIII, 3), может вернуться к этому состоянию. Возможно, есть и еще более высокие степени, но Ориген не решается рассуждать о них.

В соответствии с теорией метемпсихоза можно говорить и о некотором предопределении в земной жизни. Так, Ориген прямо заявляет, что Иаков, брат Исава, «достойно возлюблен был Богом, по заслугам предшествующей жизни, и потому заслужил быть предпочтенным брату» (*De princ.* II. IX, 7). Но предопределение в собственном смысле так же решительно отвергается Оригеном. Он противопоставляет этой концепции вполне христианский догмат о синергии воли Бога и человека (*Ibid.* III. I, 22).

Эсхатология Оригена выглядит противоречивой, когда в гомилиях и схолиях он говорит о вечных муках грешников, о телесном воскресении праведных во Христе и т. п. Один из дореволюционных авторов указывал в связи с этим, что эсхатология Оригена необходимо делится на *эзотерическую* и *экзотерическую*. Она включает в себя истины, доступные простому народу и доступные только избранным. В противном случае возникает впечатление, что «Ориген путается в массе противоречий, создавшихся благодаря смешению в его системе откровенного учения с философскими проблемами»[125].

Веским доводом против того, чтобы считать систему Оригена внутренне противоречивой, является его концепция «воспита-

[125] *А. С.* Эсхатология Оригена // Вера и разум. Харьков, 1916. № 2. С. 215.

ния» (παίδευσις). Бог воспитывает души через Логос, в свою очередь Логос — через дидаскалов. Ориген не мог сообщать своим ближайшим ученикам идеи, которые казались ему шаткими в догматическом отношении. Хотя он о многом высказывается в тоне предположения, раз высказанная идея, как правило, не пропадает в его системе и становится в ней структурным звеном. Школа — сквозная тема трактата «*О началах*». Размышляя о метемпсихозе, Ориген утверждает, что «это наше *научение* в теле продолжается, без сомнения, очень долго» (*De princ.* II. III, 2). В свою очередь, рай, в который переходят праведники, уже не рождаясь на этой грешной земле, является «школой душ, где души будут научаться о всем том, что они видели на земле, а также будут получать некоторые указания о последующем и будущем» (*Ibid.* II. XI, 6). Ад Ориген также трактует в сугубо педагогическом смысле. Муки грешников после смерти — это муки совести (*Ibid.* II. X, 4).

С понятием воспитания связывается учение о Промысле. Бог управляет миром исходя из целей воспитания всех Своих созданий. Он учит их и тогда, когда наказывает (*Ibid.* III. I, 10). По верному мнению одного исследователя, «эсхатологический вопрос у Оригена сводится к вопросу о судьбе сотворенных духов. А этот вопрос в свою очередь приравнивается к вопросу о том, насколько педагогические меры, предпринятые Божеством в деле восстановления падших разумных существ, достигнут своей цели»[126]. Здесь александрийский дидаскал обнаружил широкий простор для философских идей, и его первоначальное недоверие к философии сошло на нет. «В заключении системы Оригена, — пишет свящ. Малеванский, — в эсхатологии сильнее и решительнее всего сказался разлад между его личным представлением и учением Церкви. Причиной этого разлада была, конечно, прежде всего верность Оригена принятым им философским началам»[127]. Влияние трактата «*De principiis*» было существенным, но ортодоксальное христианство довольно быстро изжило его. Что касается языческих авторов, они не оставили своих отзывов. Однако Плотин, возможно, знал это произведение и даже, по мнению Лангербека, «спорит с Оригеном в целом ряде мест»[128].

---

[126] *А. С.* Эсхатология Оригена // Вера и разум. Харьков, 1916. № 2. С. 222.

[127] *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 1, 2. С. 564.

[128] *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 67.

«Contra Celsum»: полемика с языческой философией

Александрийский философ Цельс написал свой труд против христиан, которому он дал название «Правдивое слово», вероятно, в конце правления Марка Аврелия (161–180 гг.), т. е. около 178 г. Евсевий называет Цельса «эпикурейцем» (*H. E.* VI. 36), несмотря на то, что в его сочинении проявились явные тенденции к эклектизму.

Хотя с исторической точки зрения многие обвинения Цельса представляли собой недоразумение, современные историки мысли признают, что он хорошо подготовился к полемике [129]. Он не только собрал компендиум расхожих обвинений против христиан, но и попытался найти путь к диалогу с ними, правда, с одним намерением — показать полную несостоятельность их учения. «Задачей Цельса, — пишет Квастен, — было отвратить христиан от их религии, высмеяв ее. Он не повторял известных клевет. Он изучил свой предмет, прочел Библию и многие христианские книги. Ему известна разница между гностическими сектами и основным телом Церкви. Он является находчивым оппонентом, показывающим большую ловкость и не пропускающим ничего, что может быть сказано против веры» [130].

Цельс видел в Иисусе «гнусного колдуна» (*Contra Cels.* I. 71), а в Его последователях — обманщиков и обманутых. Хотя идеи раннего христианства, как и ортодоксального иудейства, имели с греческими немного общего [131], Цельс пытался доказать, словно применяя концепцию «воровства эллинов» с обратным результатом, что библейский монотеизм не самостоятелен и все, что не совершенно вздорно в этом учении, заимствовано у цивилизованных язычников. Вместе с тем из-за непочитания демонов и самого императора Цельс представил христиан самыми безбожными из всех людей (*Ibid.* VI. 28). Он атаковал их не только с языческих, но и с иудейских позиций, хотя и не скрывая своих антипатий к религии Ветхого Завета, как некую «третью расу», потерявшую даже остатки благородства [132].

---

[129] *Pichler K.* Erläuterungen // Origenes. Gegen Kelsos. München, 1986. S. 206.

[130] *Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 52.

[131] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 368.

[132] «Эллинизм был культурой, неким укорененным в обществе мироощущением, которое артикулировалось в литературе. Еврейство было чем-то подобным. Христиан же не без основания именовали *tertium genus* (третьей расой), так как они не принадлежали ни к какой культуре — они усвоили еврейскую литературу и утверждали, что им доступна та первоначальная и подлинная мудрость, которую как иудаизм, так и эллинизм

«*Правдивое слово*» было вызовом христианству, рассчитанным на те же социальные слои, к которым обращалась и церковная проповедь II в. Речь шла, как правильно отмечает Ж. Даньелу, не о частных теологических или антропологических концепциях, но о христианстве в принципе[133]. Лишь семьдесят лет спустя Ориген по просьбе своего друга Амвросия взялся за труд опровержения. В 248 г. должен был отмечаться тысячелетний юбилей Рима, и вероятно, именно к этому сроку христианский дидаскал приурочил выход своей апологии[134].

В древней Церкви сочинение «*Против Цельса*» считалось образцовой апологетической работой (Euseb. *Adv. Hierocl.* I). Ориген суммировал достижения христианской апологетики[135]. Он выступил в защиту не столько христиан, сколько их основного фундамента — самой Библии. Язычники не понимали эту книгу и довольно поверхностно ее отвергали. «Библия, по эстетическим стандартам греков, была недостойна серьезного рассмотрения, потому что была написана на крайне нелитературном греческом языке, и ни одна из ее книг не подходила под определенный жанр»[136]. Цельс также не стремился вчитаться в текст Откровения, но, добросовестно изучив некоторые сюжеты, приписывал христианам тот же буквализм, с каким воспринял их сам[137]. Язычники обычно воспринимали аллегорическое толкование Библии как всего лишь попытку забелить несуразности варварской литературы[138]. Этот упрощенный подход противника облегчил задачу Оригену и одновременно позволил ему перевести цели работы из апологетических в миссионерские (см.: *Contra Cels.* Prol. 6). Ориген обратился, как верно замечает Карл Пихлер, к тем же читателям, что и Цельс[139].

раздробили и исказили» (*Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 39).

[133] *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 316.

[134] *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 452.

[135] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 107. См. также: *Троицкий Н.* Ориген, как апологет. Тула, 1908.

[136] *Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. London, 1985. P. 52.

[137] *Pelikan J.* The Light of the World. The Basic Image in Early Christian Thought. New York, 1962. P. 22.

[138] *Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. London, 1985. P. 124.

[139] *Pichler K.* Erläuterungen // Origenes. Gegen Kelsos. München, 1986. S. 211.

Структура трактата

Структура трактата «*Contra Celsum*» выстраивается исходя из структуры сочинения самого Цельса. Сначала Ориген имел намерение ответить тезисно и стал выписывать эксцерпты из «*Правдивого слова*», но потом, по нехватке времени, решил просто следовать за текстом. В связи с этим всю вину за частые повторения Ориген возлагает на противника (*Contra Cels.* VI. 10).

Мнение Х. Дёрри, что Ориген недостаточно хорошо понял мировоззрение самого Цельса, нельзя признать правильным[140]. Цельс был эклектиком в той же степени, что Филон и Климент; но его эклектизм отличался отсутствием того единого центра или стержня, которым для Филона был Ветхий Завет, а для Климента — Евангелие. Языческий полемист предстает перед нами как противник цельного мировоззрения в принципе. Его скептицизм легко уступает место вере в то, во что хочется верить (включая культ императора); он чередует аргументы стоиков, эпикурейцев и платоников как разнообразные способы борьбы против христиан. Его мысль а-гностична, т. е. лишена тех черт гнозиса, которые импонируют Оригену и которые он желает, как и Климент, изъять у сектантства в пользу церковной школы. Цель Оригена состоит не в том, чтобы опровергнуть идеи Цельса, а в том, чтобы показать отсутствие у него собственных идей.

Итак, недостатки метода, вынужденно принятого христианским автором, не устраняют больших достоинств его работы. Это и выдержанный стиль, и богатство идей, которое противопоставлено скудному христианству в трактовке недоброжелательного критика[141].

Восемь книг, составляющих трактат, не имеют названий и делятся также на главы, не имеющие названий. Поэтому отразить их структуру нелегко[142].

---

[140] *Dörrie H.* Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes contra Celsum // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1967. S. 42 ff.

[141] «Его метод — следовать за аргументами Цельса пункт по пункту, так что периодически ответы на критику оказываются не слишком убедительными и предвзятыми. Однако общая картина создает впечатление глубокой религиозной убежденности автора, который совмещает веру и знание в достаточной степени, чтобы затмить своего языческого противника» (*Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 54).

[142] Лучшее аналитическое изложение на русском языке, подчиненное, правда, не философской, а богословской и этической проблематике, см. в кн.: *Лебедев Н.* Сочинение Оригена против Цельса. Опыт исследования по истории литературной борьбы христианства с язычеством. М., 1878.

В книге первой Ориген начинает излагать основные тезисы своего противника, отмечая, что он пытается выглядеть объективным и не повторяет тех немыслимых обвинений против христиан, которые ходили в массе языческого народа. Напротив, Цельс показывает, что сами христиане мало чем отличаются от самых суеверных язычников. Непросвещенности таких людей он противопоставляет эллинскую философию. На это Ориген возражает, что христианство распространилось намного больше, чем философия (7). Но правда ли, что христиане веруют в свои догмы без рассуждения? Напротив, по мысли Оригена, невозможно представить лучшего пути к христианству, чем занятия философией. В то же время бесчисленные свидетели подтвердят, что даже простая христианская вера исцеляет нравственные пороки без всякой философии. Это доказывает, что в основе данного учения лежит «Божественное участие», заботящееся о всех людях (9). Заявление Цельса, что он все знает о христианстве, решительно опровергается Оригеном (12). Неудача языческого критика заключается как раз в том, что он знает христианство только понаслышке. Его выпады против Иисуса подобны импровизациям на уроках риторики (28). Цельс отстаивает миф о позорном рождении Христа в результате прелюбодеяния, заимствуя его из Талмуда (*Gemara-Sanhendrin* VII). Ориген отвечает на это, что подобное оскорбление странно слышать от эллина, так как оно противоречит платоническому метемпсихозу и учению о Промысле. Ведь и философы согласились бы с тем, что «Тот, кто посылает души в тела людей», не стал бы подвергать позорному рождению невинного человека и чудотворца (32). Вместе с тем верования самих иудеев, которые оспаривают чудеса Христа, не менее невероятны, чем верования христиан (44–45).

В книге второй особо рассматривается совопросничество иудеев, которому Цельс дает место в своей книге для того, чтобы показать, что христиане отпали даже от своих собственных «варварских» истоков. Упоминая страдания Иисуса и гротескно пересказывая евангельский сюжет «моления о Чаше», критик вполне в духе римского язычества отказывается понимать такой поступок, как добровольное принятие позорной казни (24). Ориген возражает на это, что Цельс, обвиняя нравственное учение Иисуса и Его смерть, обвиняет саму философию, многие из защитников которой также добровольно пошли на смерть (40). Цельс отмечает, что после смерти Христа апостолы не последовали вслед за ним, а напротив, разбежались (45). Ориген и этот пункт оборачивает против обвинителя: если после смерти сила Иисуса была такова, что апостолы, поначалу испугавшиеся иудеев,

прошли с проповедью весь мир и отдали себя на мучения, какова же должна была быть эта сила при жизни (46)?

В книге третьей полемика с представленными Цельсом «иудеями» оканчивается уже критикой иудаизма. Иудеи, по словам Оригена, не признают своих собственных пророчеств. Суть их спора с христианами не так маловажна, как думает Цельс: она состоит в том, пришел или нет истинный Мессия (4). При этом Ориген отстаивает собственное достоинство истории Ветхого Завета, возражая Цельсу, что евреи не были «беглыми египтянами», а изначально имели особенный путь развития (6–7). Для Цельса важно нивелировать еврейскую историю с той целью, чтобы показать: как Моисей расколол египетский народ, так Христос расколол иудаизм, и поныне христианство продолжает дробиться на секты (10). В ответ Ориген заявляет, что причина споров между христианами заключается в образованности многих из них[143] (12). Подобным образом никто не будет осуждать за «расколы» философские школы Сократа и Платона (13). Если же христиане обращаются к темному народу, то они поступают как Антисфен, основатель кинической школы, делая это по человеколюбию (50). Завершается книга учением Оригена о бессмертии души, которое он противопоставляет эпикуреизму, в симпатиях к которому Цельс явно уличается, несмотря на обилие аргументов от идеализма.

В книге четвертой рассматриваются прежде всего доводы Цельса против идеи Боговоплощения. На вопрос язычника, почему Бог только что «опомнился» и решил воплотиться, Ориген отвечает вполне в духе эллинистического учения о «πρόνοια» — пути Промысла различны и всегда оставляли каждому человеку возможность искать и достигать добродетели; но имеется также единый Божественный план, который последовательно осуществляется во времени (7–8). Цельс замечает, что бесконечный Бог не мог бы соприкоснуться с материей, не изменив Своего Существа (16–18), а человек недостоин того, чтобы ради него Бог менял Свое Существо. Мир, согласно Цельсу, создан не для человека, который во всем подобен летучим мышам, червям и лягушкам (23 и далее). Животные не только не хуже, но и лучше людей (79 и далее). Здесь особенно выявляется несхожесть языческой и христианской мысли. Достоинство человека, с точки зрения Оригена, несравненно выше животных, однако не по достоинству, а по снисхождению

[143] Тем самым Ориген косвенно указывает на свою особую концепцию христианского вероучения: по догматическим вопросам, не выводимым четко из текста Библии, возможны разногласия, как следствие умственной работы богословов.

Бог посещает людей в человеческом облике. При этом Он способен примериться к их немощи: «Слово не обманывает Своей природы, когда для каждого становится питанием соответственно со степенью восприимчивости» (18). На дальнейшее утверждение Цельса, что библейские рассказы грубы и «даже не допускают аллегории» (49), Ориген приводит в пример язычника Нумения, который воспользовался аллегориями Священного Писания в своих философских построениях (51). Цельс поднимает проблему теодицеи, утверждая, что зло во Вселенной всегда равновесно. Бог не допускает ни умаления, ни увеличения зла, которое служит общему благу. Здесь противник христианства защищает типичную для римского язычества статичную картину мира. Ориген противопоставляет ей качественно иную схему: зло, не имея постоянного места в бытии[144], всегда то увеличивается, то уменьшается (63). Таким образом, и Вселенная не пребывает все время одной и той же (64). Выступая с теодицеей и оправданием идеи Промысла, Ориген доказывает антропоцентризм космоса, который создан для разумных тварей и состоит из них (74).

В книге пятой Цельс пытается показать неправильность библейской ангелологии, которая, по его мнению, зависит от языческой демонологии. Евреи якобы обожествили созвездия и, не поклоняясь языческим богам, в то же время почитают бездушных существ. Верхом заблуждения, по мнению Цельса, является вера в то, что Бог придет на землю в огне и все будут сожжены, кроме верующих, а затем все люди воскреснут. Ориген возражает: христиане, равно как и верующие в Закон Моисея, не почитают ни ангелов, ни созвездий, а только единого Бога. Ангелы — только посредники при богопознании. Что касается христианской веры в мировой пожар, она подобна учениям философов о том же (23, 24). Утверждению Цельса, что религиозные обычаи народов, как и уделы земли, предрешены Промыслом, а потому греховно отвергать какие бы то ни было народные традиции[145], Ориген противопоставляет замечание, что в таком случае все добродетели следовало бы признать релятивными, а это противоречит философии. Напротив, Закон Моисеев, который представляет воображению нечто подобное мифическому «государству философов» Платона, несрав-

[144] Зло, комментирует Неандер, единственное из всего существующего не имеет своего источника в Боге (*Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 623).

[145] Цельс опять показывает религиозно-философский синкретизм своего мышления. Вероятно, эпикурейские убеждения он совмещал с искренним почтением ко всем культам и верованиям, узаконенным римской властью.

ненно выше всех языческих узаконений. В таком случае, спрашивает Ориген, чьим уделом был Израиль и является Церковь? Очевидно, что высшего Бога. В дополнение к этим идеям Ориген выставляет свою теорию «небесных городов», известную нам по «*De principiis*». Действительно, небесные силы имеют уделы на земле — но их распределение не дает никакого участия злу (25–51).

В книге шестой продолжается рассмотрение отдельных вопросов. Цельс представляет сущность христианства в виде максимы: «*веруй, если хочешь спастись, или убирайся*». Ориген признает ее формальное соответствие истине, но спрашивает в свою очередь, какая вера имеется в виду? Это не суеверие, которое вызывают своими фокусами маги и факиры, а вера в определенные догматы, подобные философским (11). Цельс недоумевает, каким образом воскреснут тела людей после смерти и зачем? Но, спрашивая так, он основывается на сектантских учениях, которые к тому же понимает превратно. Воскресение будет телесным, но не плотским, т. е. не для возвращения к страстям земной жизни (21–41). Затем Цельс опять приводит мнение, что христиане много заимствовали у философов и мифологов. Например, идея диавола происходит из мифической *теомахии*. Однако, возражает Ориген, смысл повествований Моисея совсем иной. Масштабы зла в теомахиях язычников и в Библии несопоставимы. Зло, с точки зрения христиан, не есть что-либо существенное (42–46). Точно так же представления о Христе не происходят из языческих мифов о космосе. Цельс мог бы понять это из пророчеств Ветхого Завета, если бы внимательно прочел их (47, 48). В ответ на то, как Цельс осмеивает библейскую космогонию, Ориген отсылает читателя к своему аллегорическому комментарию на Бытие (49–59). В частности, Цельс говорил, что Бог не мог «работать руками» (61), вообще не имеет членов тела (62) и не мог создать человека по Своему образу и подобию (63–64). На эти аргументы, действительно довольно поверхностные, Ориген возражает с философской точки зрения. Не Бог, — пишет он, — имеет причастие к бытию, но наоборот, все бытие причастно Богу, включая человека (ср.: Plato. *Resp.* VI. 509 b). И хотя Бог действительно, как говорит Цельс, не достигается словом, это утверждение неверно, если оно касается Слова Божьего. Точно так же ни одно имя не способно исчерпывающе описать Бога, но все имена, данные Им Самим в Откровении, дают адекватное положительное представление о Нем (65). Цельс недоумевает: «как могу я познать Бога? И как найти путь, ведущий к Нему? И как ты хочешь показать мне Бога? Ибо ты теперь напустил темноты мне в глаза, и я не вижу ничего отчетливо». Ориген отвечает: язычники действительно находятся во тьме.

Но значит ли это, что вообще не существует пути богопознания? Этот путь есть Христос, и нужно идти по пути заповедей Христа (66).

В книге седьмой Ориген продолжает отвечать на частные обвинения предыдущего раздела. Он замечает, что Цельс, когда сам вкладывает возражения в уста христиан, лишь показывает свое неведение (1–27). Между тем он не учитывает того, что для видения Бога, согласно христианскому учению, необходимо чистое сердце (ср.: Мф. 5:8; Пс. 50:12), хотя и правильно говорит, что Бога нельзя увидеть глазами и услышать ушами (33–34). Дальше повторяются уже известные обвинения против Иисуса Христа и против самих христиан за то, что они не чтут ни богов, ни храмов, ни статуй (62–70).

В книге восьмой положение Цельса, что нужно почитать демонов и императора, подробно рассматривается Оригеном. Он противопоставляет этому положению евангельскую фразу: «никто не может служить двум господам» (Мф. 6:24) (3). Христиане чтут истинного Бога, тогда как язычники под видом «богов» чтут свои собственные пороки. Причина этого в том, что христиане смотрят не на видимое, а на невидимое (5). Маммона, которой поклоняются язычники, противостоит вере (56). Цельс говорит об общественной пользе, но не понимает, что такое «полезное», когда призывает чтить демонов. Полезно лишь то, что годится для вечной жизни (62). Цельс желает, чтобы у всех народов был один закон, но не верит в осуществимость этого; между тем, христиане готовы осуществить это (72). Почитание императора в смысле воздавания ему божественных почестей бессмысленно как с религиозной, так и с социальной точки зрения (73); в то же время христиане и на государственных постах добросовестно служат Богу (75).

Философские идеи в «Contra Celsum»

Уже по изложению структуры «*Contra Celsum*» можно видеть, что если Цельс пользуется в своей аргументации отдельно философскими, религиозными, гражданскими и другими идеями, то Ориген, возражая ему, всегда объединяет эти аспекты в единое целое. Мы усматриваем здесь не столько желание превзойти противника, сколько стремление к систематизации, характерное для данного трактата не в меньшей степени, чем для «*De principiis*».

Система, стоящая за текстом полемического трактата, является довольно стройной и внутренне непротиворечивой, хотя порядок ее изложения близок к хаотическому. Как мы имели возможность убедиться, в основе этой системы лежит идея синтеза философских и религиозных начал, разума и Божественного Откровения. Теология

Климента и Оригена, по словам Ж. Симона, «покоится на необходимости примирять результаты, полученные при взаимном противопоставлении чистой спекуляции, которую они называют диалектикой, и [религиозного] опыта»[146].

Но синтез Оригена противостоит всем философским спекуляциям Цельса. Языческий мыслитель утверждал, что эллины знают три метода, позволяющие им постигать Бога: анализ, синтез и аналогию (*Contra Cels.* VII. 42, 44). Соответственно с этим учителя язычников разделяются на три класса: мудрецы (σοφοί), философы (φιλόσοφοι) и боговдохновенные поэты (ἔνθεοι ποιηταί). Логос, по мнению Цельса, изначально был известен мудрецам, теперь в дробном виде сохраняется в культурах и религиях разных народов, а затем опять будет раскрыт мудрыми[147]. В связи с этим «истинное слово» (ἀληθὴς λόγος) есть «древнее слово» (παλαιὸς λόγος)[148]. Ориген противопоставляет всем языческим методам лишь один христианский метод: восприятие Христа как Откровения. Именно предполагая такой ответ, по верной догадке Бигга, Цельс обрушился на учение о Боговоплощении[149].

Одной из задач Оригена, которая отчетливо прослеживается в его тексте, является вытеснение Цельса из поля платонического идеализма. Христианский дидаскал, тонко используя внутреннюю противоречивость аргументов самого Цельса, здесь и там находит подтверждение тому, что в сущности Цельс — эпикуреец. Источником же эпикурейского материализма является неспособность объяснить происхождение зла в мире, т. е., по существу, недостаток теодицеи (см.: *Contra Cels.* I. 10).

Язычники своим умом и в действительности не могли бы ответить на вопрос о происхождении зла, полагает Ориген. Но сам он не желает, по выражению Барди, «укрываться за агностицизмом»[150], а ищет подтверждения значимости веры в познании. Как и Климент, он утверждает, что все предприятия людей основываются на вере, даже «измышления философов» (*Contra Cels.* I. 11). Доверие существенно необходимо ученику, чтобы приступить к исследованию любого предмета под руководством учителя. Но ложная вера есть та, которая, подобно вере в магию, привлечена внешним эффектом, однако не про-

---

[146] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1. P. 422.

[147] См.: *Andresen C.* Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. Berlin, 1955.

[148] *Gorday P. J.* Moses and Jesus in «Contra Celsum» // Origen of Alexandria. His World and his Legacy / Ed. by Ch. Kannengiesser, W. L. Petersen. Notre Dame Press, 1988. P. 329.

[149] *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 260–261.

[150] *Bardy G.* Origène // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1931. T. 11. Col. 1518.

изводит в зрителе существенных, кардинальных нравственных перемен, которые привели бы его к переоценке всех ценностей жизни (*Contra Cels.* I. 68). В противоположность этому Божественность Христа видна не только из чудес, которые Он сотворил (*Ibid.* II. 48), и пророчеств, которые на Нем исполнились (*Ibid.* I. 50), но прежде всего из силы Святого Духа, действующей в христианах для преобразования души.

Итак, Цельс неправ, утверждая, что все христиане — простецы, привлеченные к вере рассказами о чудесах. Если бы это было так, никто не стал бы искать в христианских Писаниях мистический смысл. «Наше учение, — возражает Ориген, — имеет явное стремление приобрести мудрецов как своих последователей и для этого часть своих истин возвещает в виде образов и сравнений, а другую часть предлагает в форме прикровенных и загадочных выражений, и все это затем, чтобы упражнять мыслительные способности слушателей» (*Ibid.* III. 45). И если надежды христиан на вечную жизнь тщетны, то не более, чем надежды великих эллинов — Платона и Пифагора (*Contra Cels.* III. 80).

Цельс опять показывает себя материалистом, когда говорит, что Моисей якобы описывает Бога неспособным удержать человека от зла. Рассуждая так, Цельс грешит против теодицеи, потому что проблемой происхождения зла занята вся философия, а не только Моисей (*Ibid.* IV. 40). По мысли Оригена, если бы Бог не создал человека свободным, но всегда удерживал его от зла, философам нечего было бы даже исследовать. Свобода «составляет все достоинство человека»[151]. Итак, Моисей ни в чем не уступает эллинам, описывая парадокс падения человека. Притом Ориген настаивает на том, что не существует никакого предопределения. Иисус, вопреки мнению Цельса, не делал Своих учеников заранее праведными или нечестивыми, но предоставил им свободу (*Ibid.* I. 22). Теологи, отрицавшие свободу, ложно хотели тем поддержать Божественное всемогущество (ср.: *Hom. in Gen.* III).

Цельс, отвергая само понятие *воли* в том смысле, в каком его развивает Ориген (ἡγεμονικόν, см.: *Contra Cels.* IV. 56)[152], все время говорит о зле как о чем-то внешнем по отношению к человеку. Но само по себе, вне человека или другого разумного духа, зло на самом деле не существует вовсе. Ориген пишет: «злом является неведение Бога, а еще большим злом — незнание самого способа богопочитания и благочестия в отношении к Богу» (*Ibid.* IV. 65). И в других своих произведениях

---

[151] *Vogt H. J.* Das Kirchenverständnis des Origenes. Köln, 1974. S. 344.

[152] «Ориген на все смотрел с точки зрения свободы; для него это ключ к интерпретации космоса, каким он существует» (*Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. P. 165).

он определяет «смерть» как отпадение души от Бога (ср.: *In Rom.* VI. 6). В противоположность Цельсу, говорящему, что человек не отличается от животных, Ориген предполагает, что неразумные твари вообще не входили в первоначальный план творения (*Contra Cels.* IV. 74), так как разум и воля нераздельны, а без свободы разумное существование бессмысленно. Основание свободы — разумность, как подвижность ума, дающая духовному существу дополнительные степени свободы сравнительно с животными и неодушевленными тварями[153]. Несмотря на некоторое сходство в поведении, человек несравненно превосходит животных по разуму, так как не только принимает сиюминутные решения, но и оценивает себя, свои поступки, мироздание в целом (*Ibid.* IV. 78, 83, 85, 99).

С проблемой свободы тесно связана еще одна важная для Оригена тема — тема Божественной благодати. В христианстве эта категория издревле понималась как совершенно необходимая в деле спасения человека, т. е. его приобщения к Создателю. Только на Западе Пелагий и его ученики (V в.) сделали попытку кардинально поколебать ее, что вызвало реакцию бл. Августина, преп. Иоанна Кассиана Римлянина и других крупных богословов в систематизации *учения о первородном грехе*. Оригена обвиняли в «полупелагианстве» именно за преувеличенную трактовку свободы воли, якобы даже не предполагавшую христианского учения о предваряющей благодати[154].

Русский исследователь А. Катанский, на наш взгляд, адекватно раскрывает это учение Оригена[155]. Подобно Тертуллиану, александрийский учитель был склонен отделять благодать Святого Духа от благодати Бога Отца и Логоса. Хотя все Лица Святой Троицы, как имеющие Божественную природу, принимают участие в спасении и освящении человека, действия Отца и Логоса больше носят подготовительный характер и простираются на период Ветхого Завета и греческой философии, а также собственно Евангельской истории; Дух Святой, как подчеркивает Ориген, впервые появляется в Новом Завете, и о Нем не знает никто, кроме христиан (ср.: *De princ.* I. III, 1). Таким образом, Дух представляет особый, заключительный этап «развития» благодати в человечестве, и полнота чаяний человека совершается в Духе. При этом *предопределение*, о котором говорит св. апостол Павел (Рим. 7:28–31),

---

[153] *Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. London, 1985. P. 116.

[154] *Huetius P. D.* Origeniana. (См.: *Migne.* Ser. Graec. XVII, Orig. VII.)

[155] См.: *Катанский А.* Учение о благодати Божией // Христианское чтение. СПб., 1900. Т. 210. Ч. 2. С. 476–500.

трактуется Оригеном именно в смысле приготовления и *предведения* Бога, которое делает возможным это приготовление. Человек по природе исключительно свободно (*voluntate propria*) усваивает добро посредством свободы (ср.: *De princ.* II. IX, 2). Бог «потому и предвидит, что это должно произойти в силу собственного стремления» (ср.: *In Rom.* I. 2). Однако без подготовительной работы благодати свобода, признаваемая Оригеном, не имеет никакого материала для своего применения.

На примере учения о грехе [156] мы можем видеть отличие доктрины Оригена как от философии, так и от христианской ортодоксии. Платоники не признавали грех как фактор первоначального отпадения твари от Бога [157]. Ориген настаивал на этом библейском учении. Но он, в свою очередь, ничего не знал о первородном грехе, так как подобное учение может быть принято лишь при условии, что душа и тело человека впервые появляются одновременно, наследуя всю природу от предков [158]. Согласно Оригену, потомки Адама грешат по двум причинам: потому, что наследуют его тело, как немощное и препятствующее ясности сознания, и потому, что с младых ногтей созерцают вокруг себя *примеры* греха (*In Rom.* V. 1, 2). При этом никто не осужден за грех Адама (*Sel. in psalm.* 48. 6), но каждый — за свой собственный. Таким образом, для Оригена «первородный грех не есть что-либо фактическое, имеющее реальность, а только повреждение нашего самоопределения грехом в такой мере, в какой из него следует направление свободы выбора преимущественно ко злу». Это повреждение, заключает свящ. Дмитревский, может быть исправлено личными силами самого человека [159].

Учение Оригена о «всеспасении» тесно связано как с его теорией свободы воли, так и с учением о вечности миротворения. Воля всегда подвижна и никогда не переходит в состояние полной стагнации. Однако при полном познании Божественного Логоса воля станет уже неподвижной ко злу. В связи с этим среди исследователей поднимался вопрос о *пантеистичности* апокатастасиса [160]. Возражая Цельсу, Ори-

---

[156] *Fermand U.* Exposition critique des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché. Strasbourg, 1859.

[157] *Cadiou R.* Origen. His Life at Alexandria / Transl. by J. A. Southwell. St. Louis; London, 1944. P. 182.

[158] Крузель пытается отстаивать точку зрения, что аллегорическое толкование истории Адама и Евы у Оригена не отменяло собой буквального, но сам же признает, что лишь в утраченном «*Комментарии на книгу Бытия*» могла содержаться вразумительная информация по этому вопросу (*Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 284).

[159] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 120.

[160] См.: *Crouzel H.* Origen. Edinburgh, 1989. P. 260.

ген отрицает субстанциальную вечность мира (хотя, можно сказать, утверждает феноменальную). Как может быть вечной материя, полностью пассивная и зависимая от Бога?[161] Но он допускает, что вечен *процесс* творения.

Хотя материя лишена абсолютной и суверенной вечности Бога, начала ее также никогда не было. Это связано с понятием Божественного «еще», или «сегодня» Божьего (ср.: *Hom. in Exod.* 6. 13; *In Ioh.* I. 32). Бог сотворил природу благой и периодически полностью уничтожает зло (*Contra Cels.* IV. 69). Если Цельс учит об относительности зла, то Ориген противопоставляет этому Промысел, употребляющий даже зло в пользу добра (*Ibid.* IV. 60). Не является ли окончательное утверждение свободы в добре на самом деле потерей свободы и растворением всех в Боге? Для таких утверждений, однако, у Оригена нет оснований. Бог создал то, что берет начало от того, чего не существует (ср.: *In Ioh.* I. 18). Мир не есть эманация Бога, а Бог не есть, как думали стоики, душа мира. На возражение Цельса, который видел в Святом Духе тело, дуновение, проникающее всё и всё содержащее в себе, Ориген отвечает: Бог и мир отличны один от другого, как Творец и творение (*Contra Cels.* VI. 7). Почитание этого Бога, за которое Цельс порицает христиан, отнюдь не схоже с почитанием природы. Все имена Бога, данные в Библии, указывают на обратное. Имена, по мнению Оригена, выражают сущность называемой вещи (*Ibid.* I. 24). Имена Бога указывают на Его могущество, непознаваемость, благость. Имена греческих богов указывают на их происхождение либо в смысле эвгемеризма, либо от каких-либо сил природы, обожествленных язычниками, или человеческих страстей (*Ibid.* I. 25).

Идея апокатастасиса, как мы уже говорили, есть в сущности идея ἐπιστροφή. От учения платоников Оригена здесь отделяет лишь тонкая грань: рождение духов рассматривается не как неудержимое истечение-эманация, но как творческий акт; «возвращение» через посредство Логоса возможно лишь при условии Божественного Откровения и веры; сотворение человека не обязательно предполагало, что он злоупотребит своим даром свободы, и потому πρόοδος не обязательно должен был иметь столь печальные последствия. Наряду с этими важными особенностями сходства являются также весьма значительными: подобно Богу «*Тимея*», Бог Оригена ограничен в своей творческой потенции, так как в противном случае Он должен был бы творить не переставая, что уводит, как хорошо понимает Ориген, в дурную бесконечность (*De princ.*

[161] *Bardy G.* Origène // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1931. T. 11. Col. 1529.

III. V. 2). Поэтому Бог сотворил однажды всю совокупность одинаковых духов — число их неизвестно, но во всяком случае исчислимо, — и это «однажды» было вне времени, совпадает с актом бытия самого Бога, хотя формально отличается от него, как условное от безусловного. Если у Платона сила демиурга была естественным образом ограничена количеством Филон качественной определенностью идей, то уже Филон трансформировал эти границы в законы мышления самого Бога. Для Оригена же Бог сотворил ровно столько, сколько может вместить Логос.

Итак, мир есть единственное в своем роде «занятие» Бога, укорененное в Его природе через категорию «благости». Целую вечность, без начала и конца, существует мир. Если вдуматься в эту картину, мотив «апокатастасиса» становится понятнее. Это не просто желание милосердия Божия к каждому человеку: это философская убежденность в том, что у Бога есть время довести до конца любой педагогический процесс. Нет неисправимого нравственного зла: всякий грех представляет временное ослепление, после которого тем сильнее благодарность к Творцу и Спасителю. При таком образе мыслей Ориген мог прийти даже к идее *необходимости* зла, как средства для наиболее совершенного познания добра, что сблизило бы его учение с другим, также генетически александрийским, — Каббалой. Но такие выводы эксплицитно не присутствуют ни в одном из его произведений. Бог лишь «обращает зло в добро», о чем любил говорить еще Климент. «Поскольку Слово и Его исцеляющая сила мощнее всего того зла, которое обретается в душе, Оно воздействует этой силой на каждого, согласно с Божественной волей; и концом всех вещей будет исчезновение зла» (*Contra Cels.* VIII. 72).

Тем не менее, слабые стороны учения о безначальности мира очевидны. Оригеновы «духи» напоминают детей, никогда не могущих повзрослеть. Их падение, после *бесконечного* пребывания у блаженного Логоса в лоне Отца, выглядит либо совершенно абсурдным, либо закономерным событием. Если оно закономерно, а следовательно, неизбежно, «право» на апокатастасис не может подлежать сомнению; но теодицея в целом становится более чем сомнительной. Если же в нем нет неизбежности (о чем, кажется, говорит концепция «души» Христа, всегда пребывающей в моральном тождестве с Логосом), тогда сама возможность вечно заблуждаться и находить зло привлекательным обесценивает понятие «обожения», каким оно сформировалось в ортодоксальной традиции. Подобно «гностику» Климента, вечный ангельский «дух» Оригена вынужден вечно бороться со страстями, с иррациональным началом в себе, и не столько призван к любви

Божией, о которой прекрасно повествуют гомилии на Песнь песней, сколько к повторению этого атлетического подвига.

Отмеченные недостатки системы Оригена не умаляют значения того факта, что полемический трактат «*Против Цельса*» представил итог всей апологетической работы христианской мысли. Разгром доводов Цельса против христиан был не просто частным трудом Оригена. Он, как полагают современные исследователи, ознаменовал переход христианства от обороны к наступлению[162]. Хотя Ориген включил в свою апологию многие идеи философского и совсем не христианского происхождения, новая религия показала в его труде свою самостоятельную силу. «Трактат „Против Цельса", — пишет Квастен, — представляет собой важный источник по истории религии. В нем мы видим, как в зеркале, борьбу христианства и язычества... [в лице] двух в высшей степени развитых мужей как представителей обоих миров»[163]. Прежде римское общество смотрело на христиан со смешанным чувством презрения и страха. Но во II–III вв. произошла ломка стереотипов языческого интеллектуального мира[164]. Большая заслуга в этом принадлежала Александрийской школе и в том числе лично Оригену.

§ 3. Создание христианского богословия как высшая цель философии Оригена

Ориген одним из первых намеревался создать систему христианского богословия, положив в основу философию, и всю жизнь свою он посвятил этому титаническому труду. При всех достоинствах классических работ, в которых исследуется творческий путь Оригена, их авторы не ставили перед собой в качестве ясной задачи раскрытие соотношения философского и богословского содержания в его трудах. Некоторые из них, в особенности Бигг, Кох и де Фэй, представляли в первую очередь Оригена-философа, платоника, нашедшего в Библии уникальный материал для излюбленных в эллинизме спекуляций на основе традиции. Другие (Кадью, Крузель, де Любак, фон Бальтазар) оспаривали эту точку зрения, подчеркивая новизну и оригинальность

---

[162] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 185.

[163] *Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 56.

[164] *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 222.

именно богословских достижений александрийца. Наконец, такие маститые специалисты, как Фреппель и Дени, а в наше время кардинал Даньелу, склонялись к тому, чтобы находить у Оригена оба элемента в виде одинаково сильных и своеобразных, но не во всем созвучных друг другу тенденций. По мнению Фреппеля, например, Ориген мог дать на некоторые вопросы одновременно два кардинально разных ответа. В российской науке это явление было напрямую связано с различением экзотерического и эзотерического в учении Оригена [165].

В качестве главы Александрийского христианского училища Ориген противостоял всем враждебным христианству мировоззрениям. Как мы уже выяснили, характер этого противостояния был иным, нежели в период апологетов: теперь он определялся борьбой систем [166]. Такая борьба требовала, с одной стороны, больших интеллектуальных усилий, направленных на исследование противостоявших Церкви учений; с другой стороны, она требовала от христианского мыслителя создания собственной *системы* с качествами как богословия, так и философии. Ориген занялся поисками методологической основы для этого предприятия. Он первым поставил вопрос о том, по каким правилам должны строиться ответы христиан на все основные вопросы философского дискурса. В последующие века спор о правомерности того решения данного вопроса, которое предложил сам Ориген, стал импульсом для формулировки главных догматов христианства. Именно поэтому «все богословские движения и школы патристического периода греческой Церкви группируются вокруг Оригена как общего центра объединения и дивергенции» [167].

Таким образом, соотнесение философии с богословием в творчестве александрийского мыслителя помогает выяснить его место в общем строе христианской, а в широкой перспективе — и мировой мысли. По мнению известного историка догматического учения Церкви А. фон Гарнака, в период до IV в. произошло радикальное вторжение эллинизма в первоначально библейское мышление христианства, и одним из главных проводников этого вторжения был Ориген, который соединил в своей системе две принципиально разные концепции

---

[165] *А. С.* Эсхатология Оригена // Вера и разум. Харьков, 1916. № 2. С. 215; *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 1. С. 126 и далее.

[166] В этом видел его главную отличительную характеристику еще Маттер. См.: *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 384.

[167] *Bardenhewer O.* Patrology. The Lives and Works of the Fathers of the Church. Freiburg im Breisgau, 1908. P. 138.

религии[168]. С нашей точки зрения, Гарнак справедливо приписывал Оригену такую важную роль. Но действительно ли процесс эллинизации был столь необратимым, что грозил подменой самих изначальных основ христианства? На этот вопрос можно ответить, только проанализировав метод Оригена, с целью его последующего сравнения с методами других выдающихся богословов эпохи патристики. В данном параграфе мы намерены показать, что Ориген был автором философско-богословской системы, уникальность и своеобразие которой полностью определяются его *методом познания истины*.

Соотношение философии и богословия

Решение вопроса о том, что было критерием истины для Оригена, требует большой осторожности. Проблема веры и знания в его системе по сей день остается предметом споров[169], хотя ее ключевое значение было отмечено в науке уже давно[170]. Ориген был ярчайшим представителем того периода, в который склонность философов переходить в христианство сделалась одной из особенностей александрийского платонизма[171]. Его работы отражают общее развитие мысли во время становления христианской Античности.

В процессе формулирования ответов на вызовы своего времени некоторые христианские мыслители выходили за пределы своих апологетических задач и начинали синтезировать библейские начала с языческими. Ориген стал самым сильным мыслителем именно этого направления. Хотя он, вооружившись аргументами Филона и Климента, всегда ставил философию в подчиненное положение по отношению к богословию, фактически оба начала в его системе были равноправны. По словам проф. Г. Г. Майорова, «Ориген заимствует у античных философов много больше, чем его предшественники... Для него (в отличие от философа „античного") интеллектуальная деятельность — это не самоцель, а лишь средство, при помощи которого проясняются

---

[168] *Harnack A. von.* The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries. London; New York, 1904–1905. P. 118.

[169] См. полемику в труде одного из ведущих современных специалистов по Оригену: *Crouzel H.* Origène et la philosophie. Paris, 1962.

[170] «На каких основаниях Ориген использовал платоническое учение своего времени, как и более древние философемы; насколько мог воспринять он в свою систему представления, чуждые библейскому духу, и сделать ее во всех частях сообразным Писанию учением: это можно понять из его взгляда на христианство и философию» (*Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 232).

[171] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 6–7.

положения религии... [Но] отсюда сразу же выводится оригеновская точка зрения на соотношение христианства и философии: правильно понятая Библия не мешает здравой философии, правильно примененная философия не вредит Библии»[172].

Первоначально Ориген был вынужден заняться философией, не имея к тому особенного желания. Он не чувствовал себя обязанным ей какими-либо духовными благами[173] и был, по словам Э. Молланда, «весьма далек от воззрений Климента. Греческая поэзия и философия не привлекали его ума... он ничем не выдавал любви к Платону или другим философам»[174]. Однако во время написания своего позднего труда «*Contra Celsum*», где Ориген в доказательство языческой идеи предсуществования душ (которую он сам считал христианской) ссылается на Платона, Пифагора и даже Эмпедокла, мы находим вполне состоявшимся не только его философское образование, но и вкус к философии.

Как можно заключить на основании биографических данных, отношение дидаскала к мирской мудрости изменилось во время работы над усовершенствованием системы образования христианского Дидаскалиона. Еще в Александрии начав рассматривать богословские дисциплины вместе со своими учениками, многие из которых были глубоко философски образованны (Euseb. *H. E.* VI. 19. 12), Ориген решил досконально изучить все системы, бывшие для его времени альтернативой христианству и увлекавшие многих из тех, кто еще колебался между Церковью и миром. Затем он и сам увлекся философией. В письме св. Григорию Чудотворцу, своему бывшему ученику в годы преподавания в Кесарии Палестинской, он уже настоятельно рекомендовал занятия философией, как необходимой пропедевтикой для стяжания высшей мудрости (*Philocal.* XIV; ср.: *Hom. in Gen.* III. XII. 88). Причем, подходя к этому предмету со всей обстоятельностью своего ума, Ориген пересмотрел эклектизм Климента и приблизился к неоплатонизму[175].

---

[172] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 91–92.

[173] По словам Неандера, Ориген «не был обращен в христианство из язычества силой философии платонизма, а начал свое стремление к гнозису с позиции твердой веры и детского благочестия» (*Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 543).

[174] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 85.

[175] *Cadiou R.* Origen. His Life at Alexandria / Transl. by J. A. Southwell. St. Louis; London, 1944. P. 136–137.

Предмет философии и богословия

Э. Дежарден отмечал, что предметом философии, по учению Оригена, является собственно подготовка к богословию [176]. Это положение строгой субординации не уничтожает общности когнитивной природы обеих дисциплин, которые равно имеют отношение к разуму человека и высшим целям познания. Главное различие заключается в *объеме* познаваемых предметов, так как «видение всех сотворенных вещей ограничено, [и] только познание Святой Троицы безгранично, потому что оно есть сама мудрость» (*In Psalm.* 144, 3).

Таким образом, на место мудрости, которую уже предшествующие александрийцы указали в качестве цели для философии, Ориген поставил христианское богословие, основное отличие которого составляло исповедание Святой Троицы. Этой мудрости человеческий разум не мог бы достичь самостоятельно, даже при свете естественного богопознания, потому что интуитивное знание Бога, присущее лучшим из язычников, никогда не поднималось до идеи Христа как единосущного Сына Божьего (*In Rom.* III, 7). И хотя Ориген сознавал, что высшей целью эллинской философии (а именно платонизма), было «путем методической научной работы с помощью диалектики прийти к познанию Сущего» [177], он также не мог не отметить, что никто из платоников не пришел к мысли о хотя бы только возможности телесного воплощения Бога для решительного просвещения людей светом истины, тем более — ради жертвы за людей. Наконец, если бы именно философы были способны к высшей мудрости, Господь не избрал бы Своими учениками рыбаков (*Contra Cels.* I. 62).

Итак, Ориген был «не из тех, кто хвастает сходством христианских идей с идеями Платона и Хрисиппа» [178]. Однако существовал еще один предмет познания, над которым давно бились лучшие философские умы и на который, с точки зрения Оригена, не давал ответа прямой смысл Божественного Откровения. Это — *теодицея*, важнейшая проблема всего творчества Оригена [179]. Как относятся друг к другу Бог и мир? Можно ли, принимая во внимание несовершенство мира, отстаивать

---

[176] *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3. P. 560.

[177] *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. S. 201.

[178] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 185.

[179] *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. S. 96 ff.

убеждение, что Бог-Творец всеблаг, справедлив, премудр и т. д.? Если понимать всю Библию буквально, что в особенности касается Ветхого Завета, то стройную теодицею построить невозможно. Это не было собственным «открытием» Оригена: на это давно указывали языческие и гностические критики христианства.

В Александрийской школе решение проблемы теодицеи подготовила сама история. Здесь существовала древняя традиция небуквального, аллегорического или мистического толкования Библии. Но эта традиция отнюдь не была сугубо христианской, и потому не могла быть полностью адекватным выражением христианской теодицеи. На примере Филона и Климента мы видели, что в ее основании лежали начала среднего платонизма, неопифагорейства, стоицизма и, в меньшей степени, перипатетизма, а также восточные космогонические концепции, вплоть до оккультных мистических учений. Насколько критическим был подход Оригена к этой традиции? С одной стороны, оригинальность его системы показывает, что изрядная доля критицизма была присуща всем его заимствованиям. С другой стороны, влияние философии не менее очевидно сказывается во всех существенных пунктах этой системы. Все это позволяет говорить об Оригене как о самостоятельном философе и богослове, вновь приступившем к осуществлению александрийской идеи синтеза эллинских и восточных идей на основе Божественного Откровения.

Правильная интерпретация Священного Писания есть главный предмет богословия для Оригена. В этой области, как он считал, ему предстояло еще многое открыть и прояснить. Ориген был убежден, что в христианстве живет дух исследования (см.: *Philocal.* XVIII. 1). Как показывает Келли, развитие герменевтического метода александрийского дидаскала в основном определялось целями борьбы против крайнего спиритуализма гностиков и материализма эпикурейцев[180]. Те и другие с разных позиций подвергали христианство беспощадной критике. Уникальным фактом в истории культуры является то, что Ориген перевел философскую полемику против язычества на поле библейского текста. Его намерением было показать, что сакральный текст отвечает на все те вопросы, на которые не смогли ответить философы. Но при этом он забывал или не имел в виду, что многие из этих вопросов были вовсе не свойственны миросозерцанию, отраженному в Священном Писании.

---

[180] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 471.

Такие проблемы, как причина создания материального мира, возникновение иерархии духовных существ, способность Бога жить без творения и начать процесс творения с определенного момента, — не обсуждались ни в Ветхом, ни в Новом Завете. Воля Творца была данностью, столь же непостижимой, как и Он Сам. Например, в книге Иова человек подвергался испытанию в том, может ли он верить в совершенную благость и праведность Бога вопреки, как ему кажется, очевидной действительности. Под вопрос поставлены самые основы библейского миросозерцания: Бог — нравственный Законодатель, установления Которого держатся на Его личной справедливости. Когда Иов теряет всякую возможность разумного обоснования этой справедливости, он оказывается перед сложнейшим выбором для религиозного человека. Но, в отличие от александрийцев, Иов не ищет решения проблемы теодицеи в метафизических построениях и отвергает все попытки своих друзей выстроить апологию Бога с точки зрения библейской морали. Для него убедительным аргументом является уже то, что «ненавидящий правду» не мог бы править Вселенной (Иов. 34:17). Отождествление объективной истины с нравственным законом относится к важнейшим философским постулатам, но для Иова это не повод к развитию мысли в новом совопросничестве, а скорее призыв к благоговейному молчанию перед неведомым замыслом Провидения. Наконец, заключительным ответом Иову служит явление Самого Бога, обличающее ограниченность человеческого разума и утверждающее непостижимость действий промысла Божия, которому человек должен подчиняться с непоколебимой верой в его святость и праведность.

Мы можем уверенно сказать об Оригене, что его, как эллина и философа, не удовлетворила бы такая вера, дававшая простор для критики со стороны язычников и особенно гностиков, отрицавших ветхозаветного Бога за Его «жестокость». По мнению Оригена, Бог не скрывает Своих путей от человека, а напротив, ищет открыть их всем. Но для познания истины требуется определенный метод.

Истина в философии и богословии

Согласно Редепеннингу, в своей теории познания Ориген выделял три качественно различные ступени [181]:

1. Ложные философские системы, которые требуют опровержения. О таких «мудростях» он говорит, что они, «хотя их ценят выше золота, представляют собой только немного песка перед лицом той

[181] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 316.

Премудрости, которую Бог создал в начале путей Своих»; это — «серебро блестящих и вкрадчивых речей», которое есть грязь в сравнении с «целомудренными речами» Господа (*In Ioh.* XIX. 2). Судя по всему, Ориген здесь нападал на софистику и риторику.

2. Философские системы, обладающие правильными догматами, но еще нуждающиеся в приведении к высшей, христианской Истине. К таким относятся учения Гераклита, Пифагора и Платона.
3. На третьей, высшей ступени находятся подлинные гностики — те, которые «и основы веры познали, и в глубины Истины проникли» (*In Ioh.* II. 52; ср.: *Hom. in Lev.* II. 193; *Hom. in Exod.* 9. 162). Эта ступень представляет собой христианское богословие.

Ориген считал, что истина в некоторой мере доступна и простой вере. Души верующих (πιστικῶν), но не гностиков, тоже участвуют в таинстве обновленной христианской жизни. Ориген сравнивает их, опираясь на Песнь песней, с «девицами, участвующими в радости невесты» (*Hom. in Cant.* I. 1). В дальнейшем он поясняет: «эти девицы, как мы узнаем, стоят у входа, ибо любовь их только начинается... Они радуются совершенству невесты, ибо у них нет зависти к ее добродетелям. Их любовь чиста и непорочна» (*Ibid.* I. 5). Таким образом, к условиям правильной веры относится смиренное признание того, что существуют и более высокие дарования. При соблюдении этого условия вера делает любую душу способной к дальнейшему росту. Это свойство христианской веры оказывать благотворное влияние на людей, совершенно незнакомых с философией, всегда использовалось в школе Оригена как сильный аргумент против язычников. Тогда как философы претендовали на воспитание народа, но при этом чаще всего сами же ограничивали это воспитание узким кругом избранных лиц, христианская Церковь с помощью веры призывала к богопознанию людей всех возрастов и состояний. Впрочем, показать, что по качеству это богопознание не уступает лучшим образцам философии, мог только гностик.

Все языческие мудрецы «содержат истину вместе с ложными мнениями» (*De princ.* I. 2). Причина их заблуждений коренится, однако, не в полной недоступности для них истины, а в ее раздроблении между частными философскими заблуждениями и предположениями. Истина — одна, потому что едино духовное существо, принадлежащее по природе лишь Богу, тогда как все материальное, т. е. ложное, — множественно (*De orat.* XXI. 2). Философы и поэты, присваивая себе совершенное ведение истины, подобны слепым вождям слепых (*Contra Cels.* VI. 639 etc.). Они не могут уразуметь, что «мудрость, хотя

для различного понимания выглядит различной, в глубине своей одна и та же» (*Hom. in Cant.* II. 9). В этом утверждении, между прочим, проявляется глубокая *диалектичность* ума Оригена, которая повлияла на всю христианскую философию образа. Истина может скрываться под образами, которые уму кажутся противоположными, даже противоречащими друг другу. Иначе единичному разумному созданию, каким является человек, не охватить ее. В то же время вера в Бога позволяет уразуметь тайну единства Истины.

Итак, Истина преподает себя людям подобно тому, как Христос-Агнец раздробляется на Литургии. Как проницательно замечает А. Крузель, сам предмет познания для Оригена есть «таинство»[182]. Источник познания протекает в двух параллельных мирах. В нынешнем веке, материальном мире, в котором Господь побывал во плоти, он представляет собой животворящие заповеди Евангелия. В отличие от законов Моисея, слова Христа можно и нужно исполнить буквально. Буква Ветхого Завета убивала, буква Нового Завета спасает от смерти (*In Matth.* 27). Однако как Ветхий, так и Новый Заветы имеют, кроме буквы, еще и дух. Это другой мир, идеальный, в котором живут свободные блаженные духи. Знание о нем сообщает также Логос (*De princ.* I. 1). Свойства идеального мира таковы, что телесными глазами его увидеть нельзя. Поэтому истина в богословии символична. Философия может постичь ее только в частностях, но без мистического опыта ее невозможно познать в общем.

Так как философия и наука есть лишь обобщение частных истин, а богословие и мистика — познание предметов наиболее общих, сокрытых от обычного человеческого восприятия, «философия не может быть врагом веры... Если человеческая вера есть нечто противоположное науке, то божественная вера, которая являет нам вышеестественные истины, есть *criterium* всякой науки и всякой философии»[183]. Однако в свою очередь наука и философия, подобно телесным и душевным чувствам, служат своего рода призмой для восприятия предметов духовного мира. Веру можно сравнить с направлением, познание — с дорогой, ведущей в избранном направлении. Вера выражает желание истины, на которое откликается Божественное Откровение; философия и наука необходимы для удовлетворения этого желания. Это напоминает теорию познания в платонизме. Однако при общности самого подхода содержание системы Оригена отличается большим своеоб-

[182] *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 301.

[183] *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3. P. 559.

разием. «В Оригене встречаются друг с другом наследие Платона и наследие пророков... Поэтому платонизм Оригена не есть просто платонизм. Это христианский платонизм»[184].

Сущность христианского платонизма

Надо признать, что критерии заимствования материала философских учений для построения христианской философско-богословской системы Оригеном так и не были выработаны. Это не значит, что в подходе к эллинской мудрости он был неразборчивым. Можно предположить, что в школе Аммония перед ним открылась, как сокровищница, история идей. Христианский мыслитель должен был отбирать их по степени соответствия идеям Божественного Откровения. И здесь Ориген руководствовался, по большей части, своей собственной интуицией. Не только те библейские мысли, которые он находил наиболее возвышенными, приобретали для него статус философских, — также и мысли философов, которые казались ему неотразимо верными, становились на уровень религиозных прозрений[185].

В традиции платонизма и неопифагорейства Оригену был близок «мистический и аскетический дух»[186], на основе которого он думал соединить христианство с интеллектуальной культурой эллинов. Сам Ориген как дидаскал и практикующий философ был для своего времени одним из лучших выразителей платоновского идеала[187]. Но сама система Оригена, как мы уже не раз отмечали, была эклектической. Если на изложении его теологии (по крайней мере, по форме) лежит неизгладимый отпечаток «*Законов*» Платона[188], то понятие о Боге как мысли, которая сама себя мыслит, явно аристотелевского происхождения (ср.: Arist. *Metaph.* Λ 1072 b 19–20)[189]. Что касается рассуждений

---

[184] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 152.

[185] А. Крузель (*Crouzel H.* Origène et la philosophie. Paris, 1962. P. 209–214), оспаривая специфическую философичность богословия Оригена, отталкивается в основном от идей Х. Коха, который прямо возводил к Платону и «пронойю», и «пайдеусис» Оригеновой системы. При этом, однако, Крузель не рассматривает в должной мере проблему спорадических заимствований из уже сложившейся традиции александрийского синкретизма, придавших мысли Оригена ее своеобразие. Ориген смотрел не только на Библию, но на самого Бога и на Его Логос глазами Филона, Аристобула, Псевдо-Орфея и других эзотериков предшествующего периода.

[186] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 229.

[187] *Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. London, 1985. P. 74–75.

[188] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 61.

[189] *Weber K. O.* Origenes der Neuplatoniker. München, 1962. S. 112.

Оригена об имманентности Бога, здесь он приближается к философии стоической школы. В связи с этим отмечается и сходство мистики Оригена не только с экстатической мистикой его младшего современника Плотина, но и с глубоко личной, нравственной мистикой Эпиктета [190].

Важнейшая тема философии Оригена, в которой отражено его предпочтение платонизму, — это παίδευσις, которому (вместе с понятием πρόνοια) посвящен известный труд Х. Коха [191]. Центральное положение пайдейи в творчестве александрийского экзегета не случайно. Во-первых, деятельность Оригена связана с расцветом христианской педагогики в Александрии. Церковь овладела здесь классическим образованием [192]. Переняв идею Климента о воспитательном значении греческой философии, Ориген использовал ее более систематически. Он подходил к ней уже не извне, а изнутри, не как апологет, а как человек, участвовавший в ее созидании. Во-вторых, педагогический аспект был основным практически в любой теодицее того времени; он был способен заменить собой юридическую концепцию отношений Творца и твари. Соответственно, идеал божественного воспитания был понятен и близок современникам Оригена. В связи с этим его учение, по точной оценке проф. Г. Г. Майорова, «хорошо иллюстрирует тот факт, что внедрение античных парадигм в доктринальное тело христианства вело к его все большей спиритуализации и интеллектуализации, что способствовало последующему принятию его образованной частью античного мира» [193].

Христианские идеи спасения и искупления транслировались Оригеном на ценности античного мира и создавали с ними уникальное переплетение. Трансцендентность Бога, имеющая место в платонизме, восполнялась близостью к человеку Спасителя и Святого Духа, а недоступность Бога по природе, которая подчеркивается в Библии, устранялась глубокой спиритуализацией всего мироздания. В результате «основная идея религиозной философии Оригена есть идея нерушимого единства Бога и всего духовного бытия» [194]. Здесь Ориген

---

[190] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 63–65.

[191] *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. S. 204.

[192] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 241.

[193] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 99.

[194] *Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. P. 96.

явился одним из основателей не только александрийского богословия, но и александрийского неоплатонизма [195].

Метод Оригена Созданию собственного научного метода Ориген посвятил много интеллектуальных усилий [196]. По его глубокому убеждению, то, что исследуется в христианском богословии, несопоставимо с любым другим предметом познания по высоте своей природы и по своему значению для духовной жизни человека. Поэтому богослов несет огромную ответственность перед миром, которому он проповедует. Любая ошибка может быть уклонением в ересь. Даже говорить истину о Боге опасно (*Hom. in Ezech.* 1, 11). Вот где причина того, что не только общие положения, но и множество частностей имеют в методологии Оригена огромное значение. В этом отношении его можно рассматривать как создателя систематической теологии [197].

Несмотря на все отмеченные предосторожности, свободный александрийский интеллектуализм был основой методологии Оригена. Дидаскал надеялся уравновесить его другой составляющей — мистической. Субъективность последней, столь важная для более поздних теоретиков аскезы (которые усматривали конденсированное выражение этой субъективности в состоянии *духовной прелести*), Оригену практически неизвестна. Для него достаточно того, что мистический опыт должен контролироваться разумом и в сущности совпадает с высшими деятельностями разума. Понять истинный смысл Божественного Откровения невозможно без духовного опыта: например, в Песне песней «не раз описываются такие вещи, которые нельзя понять, не пережив самому» (*Hom. in Cant.* I. 7). Одним из первых на значение мистики для философии Оригена обратил внимание В. Фёлькер [198]; детальную разработку этой теме дал А. Крузель. По верному замечанию этого исследователя, «священная философия» для Оригена представляет собой спекуляцию в единстве с экзегезой и мистикой [199].

---

[195] Ориген, по мнению свящ. В. Дмитревского, «развил идеализм Платона до крайности. Он не только унижает телесность, но и реальность, и, погружаясь в мир идеальный, как бы отрешается от действительности» (*Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 109).

[196] См.: *Bonnefoy J. Fr.* Origène, théoricien de la méthode théologique / Mélanges offerts au R. P. Cavallera. Bibliothèque de l'Institut Catholique de Toulouse, 1948.

[197] *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. Paris, 1848. T. 3. P. 272.

[198] *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931.

[199] *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 161.

Мистический характер метода Оригена

Понятие «интеллектуальной мистики», часто прилагаемое к Оригену, не заслоняет перед нашими глазами проявлений глубокой религиозности его натуры. Оно лишь позволяет лучше понять метод, избранный Оригеном. Мистическое озарение, согласно Оригену, рассчитано на присущую человеку способность духовного восприятия. Поскольку же «все разумные существа причастны Слову, т. е. разуму, и, таким образом, носят в себе как бы некоторые семена Премудрости и Правды, которая есть Христос» (*De princ.* I. III, 6), человек по природе готов к тому, чтобы испытать на себе благотворное воздействие неземной силы. Для этого требуется лишь пропедевтика. Естественно, что Дух Святой дается только святым (*Ibid.* I. III, 7), т. е. прошедшим все подготовительные степени познания и совершенства.

Верх неразумия — искать разум где-то на стороне, когда он сосредоточен в одном Логосе. Вспомним «каиновы города», яркую метафору Филона. «Итак, если кто совершенен в целомудрии или в правде, или в набожности, но не от благодати Божьей, он „вменен ни во что"... Совершенство всех благ, какие в нас есть, должно быть даром Бога, Который может сделать нас совершенными и принять как детей Божьих» (*Comm. Ser.* 69). Смиряя гордыню лжеименного гнозиса, Ориген порой сильно порицает философию, противопоставляя ей благочестие. Кажется, он относится к простым верующим более уважительно, чем Климент. В его мистике меньше сугубо «гностических» элементов[200]. «Хотя издеваются, — писал Ориген, — над нашей верой, я все же говорю в ее защиту и, убедившись в ее полезности для большинства людей, твердо настаиваю на необходимости верить в простоте сердечной для тех, кто не имеет возможности оставить все (заботы) и заняться исследованием учения» (*Contra Cels.* I. 10).

Однако на самом деле «простая вера» допускается лишь как исключение, а не как правило (*Ibid.* I. 13). Без этого широкого исключения большинство людей не имели бы никакой возможности получить причастность к истине и переродиться в лучших мирах, которые Ориген понимает как высшие «курсы» космического «университета»[201]. Как

---

[200] «Мы не видим причин разделять познание по Оригену от того, чем оно является вообще в христианском предании, и сближать его с тем словом, которое подразумевает какой-либо гностицизм» (*Crouzel H.* Origène // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982. T. 11. P. 5).

[201] Как правильно замечает один из современных русских исследователей, для Оригена «будущий век» есть «один из предварительных этапов педагогического процесса, подготавливающего всеобщее восстановление в конце всей цепочки веков» (*Серегин С. В.*

правильно отмечает Даньелу, отношение богословия к мистике у Оригена есть отношение общего к индивидуальному[202]. Общее статично, индивидуальное — динамично. Никакая немощь не оправдывает того, кто вовсе не стремится к интеллектуальному познанию и разъяснению догматов веры. Как мы уже сказали, согласно Оригену, душа свободна в своем движении к Богу и не зависит от предваряющей благодати. Но это лишь потому, что она есть малый логос, образ Логоса, или Сына Божия. Иисус Христос дает ей природные силы для движения и роста[203]. Можно сказать, посредством Логоса Бог, некоторым образом, является *природой* души, хотя Ориген противник любого пантеистического смешения. По крайней мере, Бог-Слово добровольно «дает Себя ассимилировать человеку для того, чтобы снабдить его Своей собственной сущностью»[204].

Этот процесс происходит постепенно и без всякого насилия над разумом. Этика Оригена, будучи глубоко реалистичной[205], отражает его глубокую убежденность в ежеминутной свободной сознательности духовных существ. По замечанию А. Крузеля, если бы учение Оригена было учением об экстазе, оно не могло бы утверждать большое значение духовной свободы[206]. Однако свобода не может не подавляться последствиями добровольного падения — плотолюбием, неведением, грехом. Поэтому учение Оригена о богодухновенности как вербальной инспирации автора священной книги Святым Духом[207] обязательно должно было предполагать возможность экстаза, т. е. понятие о преодолении человеком его собственной ограниченности.

Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена // Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 185).

[202] *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 394.

[203] С этим связан целый раздел мистики Оригена. См.: *Lieske A.* Die Theologie der Logosmystik bei Origenes // Münsterliche Beitrage zur Theologie. 1938; *Bertrand F.* Mystique de Jésus chez Origène. Paris, 1951.

[204] *Crouzel H.* Origène et la 'connaissance mystique'. Bruegge, 1961. P. 208.

[205] *Bardy G.* Origène. Paris, 1931. P. 26.

[206] «Основное правило для Оригена — то, что позволяет судить, находится ли душа человека под действием Бога или под действием демона, — выводится из его полемики против экстаза-бессознательности в пророческом вдохновении согласно монтанистам: Бог, Его Дух, Его ангелы уважают сознание и свободу того, кого Бог создал сознательным и свободным: они привлекают душу своими вдохновениями, но уважают ее выбор. Напротив, диавол „владеет", помрачая рассудок, порабощая волю, как можно это констатировать на примере бесноватых» (*Crouzel H.* Origène // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982. T. 11).

[207] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 195.

Итак, интеллектуализм отнюдь не исчерпывает весь мистический настрой Оригена и его представления о духовном опыте. Ориген стремился не формально быть верным церковному преданию, но участвовать в религиозной жизни Церкви. Он отстаивал важность молитвы [208] и написал значимый труд, в котором выражается убежденность в том, что «никто, признающий Провидение и мыслящий Бога находящимся превыше Вселенной, не может отрицать молитву» (*De orat.* V. 1). По верному замечанию Осборна, как для Платона «не знающий геометрии да не войдет», так Ориген мог бы сказать: «Не умеющий молиться да не войдет» [209]. Высокой духовностью отличается учение Оригена о мученичестве. Мученики — воплощение истинного христианства. Они еще на земле, по мысли Оригена, освобождаются не только от тела, но и вообще от всего материального (*Exhort. ad mart.* 3).

Но мистика александрийского учителя не была и вполне ортодоксальной. Прежде всего в ней нет понятия о духовном наставничестве. Мистик, представленный в концепции Оригена, учится прямо у Логоса. Откуда же у него уверенность в том, что именно Логос учит его? Такую уверенность он черпает из Писания. Откуда, в свою очередь, уверенность в правильном понимании Писания? — от мистического опыта. Здесь круг замыкается, и в этом кругу мыслитель, медитирующий над текстом, фактически предоставлен самому себе, работе своего разума и любым мистическим озарениям, какие он сам сочтет истинными. К тому же учение о полной безгрешности «пневматика», еще при жизни освобождающегося от уз материи [210], сближает идеи Оригена с гностическими.

Как можно видеть, весьма существенная деталь отсутствует в мистике Оригена: понятие о непрерывной преемственности послушания, которая как пуповина связывает не освободившегося еще от страстей подвижника с Церковью, мистическим телом Логоса. Эта деталь будет важнейшим элементом ортодоксальной традиции начиная с первых основателей монашества. Более того, в «Ареопагитиках» само монашество возводится к апостольским временам. Принцип непрерывности традиции будет ключевым и для догматических споров; у Оригена же он выражен слабее, чем у Климента.

Современный исследователь Э. Лаут справедливо отмечает еще один важный аспект: «мистика света» у Оригена существенным образом отличается от мистики «Божественного мрака» св. Дионисия Аре-

---

[208] См. подробнее: *Genet D.* L'enseignement d'Origène sur la prière. Cahors, 1903.

[209] *Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge, 1981. P. 77.

[210] *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931. S. 166.

опагита или св. Григория Нисского. Согласно Оригену, скрывающий тайну Божества мрак должен в процессе познания стать светом (*In Ioh.* II. 28). Таким образом, познающий субъект оказывается в прямых лучах предвечного сияния и может воспринимать его[211]. Это парадоксальным образом роднит оригенистскую мистику с монофизитской, хотя основатели монофизитства были убежденными антиоригенистами.

Философский метод в «De principiis»

Уже в Александрии Ориген предпринял попытку обосновать свое философско-богословское учение по всем основным пунктам. Правда, его труд «*О началах*» характеризует недостаток систематичности[212], однако несравненно в меньшей степени, чем «*Строматы*» Климента Александрийского. Этот недостаток, впрочем, рассматривался самим Оригеном как существенная черта его метода. Труд, который предпринял александрийский дидаскал, можно назвать *философской рефлексией на основные положения христианства* (в том числе те, которые заранее имели сходство или совпадали с некоторыми философскими положениями). Ориген не имел намерения точно сформулировать догматы веры, поэтому называть его сочинение «догматическим» нет достаточных оснований.

Целью создания трактата выступала, по верному определению Дж. Тригга, «замена веры, не рефлексирующей о принимаемых ею догматах, подлинным зрением Божественной истины»[213]. Такое зрение, полагал Ориген, приобретается лишь путем долгих умственных упражнений и здесь, на земле, может быть лишь приблизительным, гадательным. Отсюда максима Оригена, которая относится, на наш взгляд, не только к экзегетическому комментарию сакрального текста, но и к философско-богословской науке вообще: «всякий, кому дорога истина, пусть поменьше заботится об именах и словах... и пусть обращает внимание больше на то, что обозначается, нежели на то, какими словами обозначается» (*De princ.* IV. 27).

До сих пор в науке нет единого мнения по поводу того, чту подразумевал Ориген под названием «*О началах*». По мнению целого ряда исследователей, сам труд имеет очевидные тринитарные очер-

---

[211] *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. P. 72, 74.

[212] *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966. S. 204.

[213] *Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. London, 1985. P. 94.

тания (Aufriss)[214]. Такое мнение высказывал и знаменитый историк христианской мысли Х. Баур: для Оригена Бог, Логос и Дух суть «начала»[215]. Современный исследователь Оригена, Чарльз Канненгиссер, посвятил данной теме пространную статью. «Ориген, — пишет этот ученый, — дал название изложению своей теологии в терминах, заимствованных у представителей школ среднего платонизма»[216]. С нашей точки зрения, однако, правы те исследователи, которые видят в трактате Оригена более широкое, выходящее за рамки одной лишь теологии, «учение о метафизических основах бытия»[217]. Правда, композиция I книги сочинения «*О началах*» действительно строится на основе христианской триадологии. Однако в дальнейшем она оказывается лишь частью обширного труда, который увенчивается (в IV книге) систематическим изложением *метода* правильного чтения и понимания Священного Писания Ветхого и Нового Заветов.

Свой метод в «*De principiis*» Ориген излагает уже в предисловии, как видно из единственного полного варианта текста, сохранившегося в переводе Руфина. Христианский дидаскал прежде всего отмечает тревожный полемический фон своей эпохи. В Церкви отсутствует единая система догматического вероучения, вследствие чего многие неутвержденные умы впадают в различные ереси. Требуется рационально строгая систематизация догматов, классификация — если не решение — всех спорных вопросов.

Приступая к этому делу, Ориген должен был прежде всего установить, что в действительности является «началом» всякого истинного познания и что должно быть представлено как искомое. Заблуждения относительно этих первых начал недопустимы, так как делают бесплодным дальнейшее исследование. Между тем, замечает Ориген, сами христиане «разногласят не только в малом и в самом незначительном, но и в великом, и в величайшем, т. е. в вопросах о Боге или о Господе Иисусе Христе, или о Святом Духе, и не только об этих (существах), но и о прочих, т. е. или о господствах, или о святых силах, то по этой причине, кажется, необходимо сначала установить точную

---

[214] *Kretschmar G.* Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 1956. S. 63.

[215] См.: *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 395.

[216] Origen of Alexandria. His World and his Legacy / Ed. by Ch. Kannengiesser, W. L. Petersen. Notre Dame Press, 1988. P. 245.

[217] *Ivánka E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vätern. Einsiedeln, 1964. S. 112.

границу и определенное правило о каждом из этих предметов, а потом уже спрашивать и о прочем» (*De princ.* I. 2).

По мнению Оригена, Божественное Откровение предоставило своим чтителям далеко не всю полноту истины. Причина не в том, что невозможно выразить эту полноту истины в тексте, а в том, что текст Библии намеренно скрывает ее от непосвященных. Апостолы о многом умолчали «с той целью, чтобы могли иметь упражнение и показать таким образом плоды своего ума наиболее ревностные и любящие мудрость из числа преемников» (*Ibid.* I. 3). Какой из этого следует вывод? Так как Откровение дает непреложные *начала* истины, подлинная ценность которых выясняется как при анализе их этического содержания, так и мистическим постижением благой природы Божества, то «должно воспользоваться этим как элементами и основаниями, чтобы на основе ясных и необходимых положений о каждом предмете исследовать, что он такое на самом деле, и... образовать единый организм из примеров и положений, найденных или в Священном Писании, или путем правильного умозаключения» (*Ibid.* I. 10).

Создание системы Взяв на вооружение этот метод, Ориген действовал в традиции александрийской мысли, т. е. пытался построить синтез философских и религиозных идей. «Для Оригена, — пишет Р. М. Грант, — круг богословских проблем, требующих ответа, был очень широким, и он был уверен в том, что может решить их»[218]. *Началами* в трактате «*De principiis*» являются не только элементарные положения, на которые указывал Ориген в своем введении, но и те, которые он сам намеревался вывести из первых. Таким образом, не подлежит сомнению наличие у Оригена своеобразного рационализма, несмотря на сильную мистическую составляющую, в его подходе к Откровению и Преданию Церкви.

Проблема традиции Как и для Климента Александрийского, для Оригена понятие Предания, или традиции, очень существенно[219]. В структуре александрийской мысли то, что говорили или писали «древние», было «альфой и омегой»: с текста начиналось рассуждение и текстом же оно заканчивалось, неизменно представляя собой комментарий. Проявление независимости от текста могло рассматриваться лишь как постыдное признание собственной некомпетентности. Во всех платонических школах Александрии, отмечает К. Шольтен, «обращение к соответствующим основным текстам

[218] *Grant R. M.* The Early Christian Doctrines of God. University of Virginia, 1996. P. 124.

[219] См.: *Hanson R. P.* Origen's Doctrine of Tradition. London, 1954.

в конце процесса обучения означало не что иное, как обращение к божественному, к которому стремились философы, с целью изучить мудрость и руководство к жизни, познать саму истину, которая оставляла позади себя безвкусие, поверхностность и хитроумие риторов и лжефилософов»[220].

В христианском Дидаскалионе на место эллинской классики встало Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, причем благоговение к этим священным текстам намного превосходило даже те чувства, которые испытывали эклектики к Пифагору. Ни одна буква не могла пропасть даром при интерпретации Божественного Откровения. Ориген неоднократно подчеркивал свою верность Церкви как хранительнице смыслов Библии. «Только той истине должно веровать, которая ни в чем не отступает от церковного и апостольского предания» (*De princ.* I. 2). Вера в Откровение рассматривалась им не как слабость, а как сила его апологии христианства. Нельзя забывать, что в Библии Ориген действительно усматривал основы всех своих концепций[221].

Эти незыблемые библейские догматы можно свести к следующим (*De princ.* I. 4–8):

(1) бытие Бога-Творца, «Который все привел из небытия в бытие»;

(2) традиция праведности от Адама до последних пророков;

(3) Бог есть Бог Закона, пророков и Евангелия, т. е. Ветхого и Нового Заветов;

(4) Иисус Христос есть Сын Божий и рожден от Отца прежде всякой твари;

(5) Он является принципом творения, ибо «все чрез Него начало быть» (Ин. 1:3);

(6) Он стал человеком, родившись от Девы и Духа и не переставая быть Богом;

(7) Он истинно подвергся смерти и воскрес;

(8) с Отцом и Сыном почитается Святой Дух;

(9) этот Дух вдохновлял праведников и до, и после пришествия Христа;

(10) душа обладает собственной субстанцией и жизнью независимо от тела;

---

[220] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 25.

[221] «Эти первые начала веры были для Оригена основанием его трактата и всего богословского предприятия» (*Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. London, 1985. P. 91).

(11) после смерти она предстанет перед судом Бога и получит наказание или награду;

(12) тело воскреснет;

(13) разумная душа также является свободной и не может быть насильно принуждена ни к злу, ни к добру;

(14) существуют диавол и прочие «противные силы»;

(15) мир является сотворенным во времени;

(16) мир находится в состоянии испорченности;

(17) Священное Писание вдохновлено Святым Духом;

(18) оно, помимо буквального, имеет и сокровенный смысл;

(19) этот смысл пронизывает весь закон Божий;

(20) постижение Священного Писания зависит от благодати Святого Духа;

(21) в Библии не существует термина «бестелесный» (ἀσώματος), из чего Ориген заключает, что кроме Бога нет полностью бестелесных сущностей.

Вышеназванные положения могли быть, по всей логике Оригена, лишь *каркасом* богословской науки. Все остальные вопросы оставались на волю философствующего разума[222]. Своей задачей дидаскал считал прежде всего развертывание *начал* христианской веры в научном и диалектическом ключе. Таким образом, одновременно должны были выполняться задачи апологетики, проповеди и собственно философии. Однако, принимая платонические формы мышления и выражения слишком некритически[223], Ориген поставил самые *начала* своей христианской веры в структурную зависимость от них.

Догматическая система Оригена

По мысли христианского дидаскала, высшее знание, к которому стремится философ и богослов, намного превосходит все то, чему его могут научить люди. «Лампа драгоценна для тех, кто находится в потемках, и ей пользуются до времени восхода солнца... Подобным образом необходима наука, освещающая отдельные предметы, но от нее

[222] «Ориген, при всем желании руководствоваться преданием как нормой в понимании христианского учения, не мог удовольствоваться преданием и должен был неизбежно допустить при решении вопросов, почему и для чего христианство говорит о том или другом пункте так, а не иначе, участие собственного разума» (*Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 82).

[223] *Armstrong A. H., Markus R. A.* Christian Faith and Greek Philosophy. London, 1960. P. 90.

надлежит отказаться, когда придет совершенная наука». В то же время вся совокупность несовершенных познаний при условии правильного применения может быть эквивалентна высшей мудрости. «Всему свое время, — продолжает Ориген. — Есть время собирать прекрасные жемчужины и есть время, когда они собраны, после чего надо найти одну драгоценную жемчужину, продать все и купить ее. Точно так же тот, кто хочет познать слово истины, сначала должен освоить элементарные знания и, понемногу продвигаясь вперед, воздавать им должное, не задерживаясь на них» (*In Matth.* X. 9–10). Итак, все знания добываются не напрасно — за них можно «выкупить» жемчужину высшей мудрости. Таким образом, богооткровенное и интеллектуальное в системе Оригена связаны непосредственно. Мы, пишет он, «берем свидетельства из Писаний, признаваемых нами божественными... и стараемся подтвердить свою веру разумом» (*De princ.* IV. 1).

Ориген не является догматистом в полном смысле слова. Как замечают многие исследователи, «он не выдает своих мнений за определенные и неизменные догматы, а считает их только простыми исследованиями, гипотезами»[224]. Поэтому оценивать Оригена следует не с точки зрения замкнутой теологической системы, а с точки зрения его многостороннего влияния на философию и богословие последующего времени. Однако преувеличивать научное смирение Оригена также не следует. Во многих местах своих ключевых произведений он подчеркивал то различие, которое существует между посвященным и не посвященным в таинства христианского гнозиса. Говоря о духовном совершенствовании человека, Ориген предупреждал, что «всякий, желающий читать об этом... должен приступать к размышлению о столь возвышенных и трудных предметах с умом совершенным и искусным» (*De princ.* I. VI, 1). Если сам он не только читал, но и писал об этом, естественно предположить, что свой ум он по меньшей мере считал «совершенным и искусным».

Картина мира у Оригена в «*De principiis*», как замечает современная исследовательница Э. Кэмерон, напоминает картину мира св. Дионисия Ареопагита. В обоих случаях выражается «концепция унифицированного миропорядка, подчиненного воле Бога, и необходимость в Откровении посредством Божественных знаков... Оба писателя рассматривают обожение как цель человеческого существования, достигаемую

[224] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 109.

в полном причастии Богу и достижимую только посредством Предания Церкви, прежде всего посредством Священного Писания»[225].

Но это сходство только внешнее и формальное; свою основу оно имеет в учении о Едином, а не в космологии или целостной триадологии. Идея обожения у Оригена слишком спиритуалистична и с точки зрения аскетических норм не совпадает ни с мистикой Ареопагитик, ни с последующей святоотеческой традицией, уделявшей так много внимания «заключению ума в сердце» как основному условию отрешения от страстей и соблазнов, которые продолжают преследовать человека в области духовного бытия. Как верно замечает Дени, вся система Оригена «покоится на допущении падения и конечного восстановления нашего развития до состояния возврата к изначальному совершенству, откуда мы ниспали вследствие нашего греха»[226]. Поэтому интеллектуальное усилие становится главным критерием правильного подхода к Откровению, а это усилие обязательно должно быть *вместе* и усилием нравственным, ибо в противном случае интеллект останется в «узах» тела.

Начало и конец системы Оригена — «единство божественного в Боге и в созданных Им духах»[227]. Главным христианским звеном этой системы было выраженное со всей определенностью учение о свободе духовных существ. Свобода понималась им, по верному выражению Селлерса, как «главная особенность духовной твари»[228] и в этой функции нисколько не уступала ключевому, с точки зрения платонизма, качеству разумности. По мнению свящ. В. Дмитревского, учение о свободе составляло исходный пункт догматики Оригена в ее отличии от философии[229].

Глубоко библейское по своему источнику, это учение было также синтезировано Оригеном с философскими концепциями. Словно отталкиваясь от слов Христа «кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?» (Мф. 6:27), он утверждает, что, в отличие от тела, душа способна расти произвольно (*Hom in Lev.* 12, 2).

---

[225] *Cameron A.* Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse. Sather Classical Lectures. University of California Press, 1991. P. 215.

[226] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 162.

[227] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 2. S. 382.

[228] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. P. 12.

[229] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 117.

Свобода человека в учении Оригена мало зависит от благодати; точнее сказать, сама благодать понимается как свет умственного созерцания. По глубокой мысли А. Крузеля, для Оригена, строго говоря, не существует различия между естественным и сверхъестественным[230]. Он видел необходимость прежде всего в восстановлении единства творческой мысли Бога, разорванной злоупотреблением твари ее свободой, через подчинение телесного мира духовному и единение во Христе всех духовных созданий. Ориген чувствовал, что «такая философия должна будет обратиться к исследованию динамизма души»[231]. Для этого исследования, на наш взгляд, он и привлек обильный христианский материал, уже бывший у него в наличии как у знатока Священного Писания и самостоятельного мистика.

Таков метод Оригена. Даже те современные авторы, которые считают Оригена первым систематическим теологом христианства, утверждают, что «как система христианской доктрины трактат *„О началах"* был неудачей»[232]. Причина неудачи заключается, на наш взгляд, в невозможности вывода целостной системы из тех положений, которые Ориген признал *началами*. Его выбор был во многом произволен, так как определялся интересами аллегорической экзегезы филоновского типа[233], для которой он сформулировал свой особый метод в книге IV. Итак, Ориген ошибочно представлял в качестве основы своего труда текст Откровения: на самом деле частные положения философских доктрин, преимущественно платонических, уже имплицитно содержались в этой основе.

Фёлькер верно определяет «гнозис» в терминологии Оригена как «восприятие тайн земных и небесных»[234], т. е. результат синтеза философии (тайны земные) и Откровения (тайны небесные, недоступные человеческому познанию). Александрийская мысль долго шла к тому рубежу, на котором должен был окончательно решиться вопрос о критериях принятия Божественного Откровения и о возможностях разума в его интерпретации. Ориген строит свою систему и формулирует ме-

---

[230] *Crouzel H.* Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. P. 245.

[231] *Cadiou R.* Origen. His Life at Alexandria / Transl. by J. A. Southwell. St. Louis; London, 1944. P. 147–148.

[232] *Kerr H. T.* The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria. Princeton, 1958. P. 39.

[233] «Филон и Ориген стоят на одной и той же почве александрийской традиции использования греческих философских представлений — преимущественно платонических, но также стоических, аристотелевских, пифагорейских — для достижения более глубокого понимания того учения, которое основано на Библии» (*Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 176).

[234] *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931. S. 91.

тод именно для того, чтобы ответить на этот вопрос. Вот где причина, почему и христианская Церковь не могла не сформулировать рано или поздно свое отчетливое отношение к учению александрийского дидаскала.

Богословие соотносится с философией в системе Оригена как две части единого метода: мистическая и рациональная. При этом теоретически философия находится в подчиненном положении, но на деле ей отводится роль *концептуализации* духовного опыта. В связи с этим весьма справедливо звучит оценка Дени, одного из наиболее беспристрастных исследователей и ценителей творчества этого мыслителя. «Несмотря на свою глубокую веру и свое абсолютное подчинение церковному преданию, Ориген без страха и сомнения пустился в философию, которая была по крайней мере вне-христианской»[235]. Существует ли ключ к тому методу, согласно которому Ориген применял философию в своем богословии? Один из выдающихся исследователей творчества Оригена, А. Крузель, указывает на этот ключ, содержащийся в его аллегоризме[236]. Если задаться вопросом, как мог Ориген, выдвигая сугубо платонические идеи, думать, что он толкует Библию, ни на йоту не отступая от текста, наиболее вероятный ответ будет таким: Ориген бессознательно усвоил многие учения философов, как бы впитав их в себя с воздухом александрийской интеллектуальной среды. Поэтому, хотя в *основах* своей мысли Ориген был и оставался христианином, в ее *развитии* он был философом и даже язычником[237].

§ 4. Учение Оригена о Святой Троице

Все частные пункты богословия и философии Оригена, рассмотренные нами ранее, представляют собой элементы концентрической системы, развернутой им вокруг его учения о Божестве. Для Оригена Бог есть предмет познания, причем познания высшего — «гнозиса» и «теологии» (*Hom. in Lev.* XIII. 3). Это познание имеет ту особенность, что оно бесконечно (*In Psalm.* 144. 3), так как укоренено в тайне Отца. Возвышаясь к тайне, душа созерцает единого Бога как три вечно существующих бытия. Источником является Отец, Которому по природе соприсущи Сын и Святой Дух. Они — не модусы одной и той же личности, а Ипостаси, «τρεῖς ὑποστάσεις» (*In Ioh.* II. 5).

---

[235] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 2.

[236] *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 158.

[237] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 129.

Богопознание предстает как проблема во всей александрийской философии, которая исходит из презумпции непостижимости. По словам Оригена, Бог ни с чем не сравним и неизъясним (*incomprehensibilis atque inaestimabilis*) (*De princ.* I. I, 5). Исследовать Его природу не помогает ни один метод: ни синтез, ни анализ, ни аналогия (*Contra Cels.* VII. 44). Однако Сын и Святой Дух проникают за покров «Божественного мрака» (*Hom. in Ioh.* 11. 20) и обладают некоторым познанием абсолютной Сущности. Это познание не есть рациональное схватывание вещи, но скорее причастие по бытию. Итак, человек может постигать Бога чрез Сына во Святом Духе (*De princ.* I. III, 4).

Начало теологии есть осмысленное созерцание мира как создания Всемогущего и Всеблагого Творца. Всеобщая озаконотворенность мира существенным образом отличает от него природу Законодателя. Ориген с еще бóльшим убеждением, чем стоические философы начала нашей эры, не допускает ничего случайного в космосе, ничего такого, что расценивалось многими как проявление «злого начала». Всю свою космогонию он выстраивает как теодицею[238]. В связи с этим перед ним стоит задача объяснить причину, почему человеческое бытие представляет не только несоответствие, но и своеобразную противоположность Божественному.

Как Филон и Климент, Ориген фактически не знает учения о первородном, наследственном грехе. Но вместо этого учения он использует языческую концепцию предсуществования души, которая, вселяясь в тело, забывает обстоятельства своей предыдущей жизни и причину своего вселения. Между тем этой причиной могло быть лишь отпадение от Высшего Блага, чуждого грубой и условной материальной жизни. Таким образом, у истоков появления зла лежит человеческая свобода, неправильно употребленная. Грех есть не что иное, как дистанция между совершенством и актуальным состоянием духовного существа[239]. Малейшее ослабление внимания, минутное небрежение уже производит различие в бытии бесплотных духов, которое вытягивается в целую иерархию по мере совершенствования одних и отставания других. Еще более «холодные» созерцатели Божества становятся светилами, звездами и планетами. Но все эти духи пламенеют любовью к Богу и лишь отличаются как бы разной *скоростью* в устремлении к нему. Поэтому великим грехом был поступок человека — т. е. каждого из тех, которые принадлежат к роду людей, —

[238] *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. P. 204.

[239] См.: *Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. P. 77.

отвратившегося от истины и павшего в условия смертности (которая есть педагогическая мера, предназначенная для утративших былую силу мышления). Самым «остывшим» и потому самым грубо-плотяным является диавол.

Бог есть Дух Для Оригена телесность есть грань, отделяющая тварь от Бога. Бестелесную субстанцию имеет один Творец (*De princ.* I. VI, 4; II. II, 2; IV. II, 15), причем эта субстанция общая для трех Лиц Святой Троицы (*In Rom.* III. 2). Ориген первый начал использовать термин «единосущный» (ὁμοούσιος. См.: *Schol. in Matth.* 28; *Ex libr. Orig. in Hebr.*). Духовные создания, вопреки самомнению «гностиков», не единосущны Богу — в противном случае они не были бы созданиями. Своим существованием они обязаны *причастности* бестелесному, разумному (λογικός) естеству, и грань телесности никогда не сотрется до полного безразличия. На этом постулате Ориген основывал свое учение о воскресении: когда «будет воля Бога „на земле, как на небе" (Мф. 6:10), земля уже не останется землей... и мы все станем небесными» (*De orat.* XXVI, 6). Итак, видимым, т. е. чувственно-постигаемым, является только «сей век», т. е. сравнительно небольшой промежуток времени, когда падшие разумные духи подготавливаются к возвращению в небесное отечество (см.: *De princ.* I. VI, 4).

Итак, путь богопознания есть путь возвращения к наиболее простой из «общих идей» (κοινὰς ἔννοιας), к идее Бога (*Contra Cels.* I. 4). Возможность этого возвращения обусловлена неизменной направленностью творческой и промыслительной благости Отца на человека. В дополнение к пассивным качествам красоты и благости, которыми исключительно обладает «монада» в платонизме и герметизме, у Оригена Бог характеризуется активными качествами Премудрости, Слова и Силы[240]. Нужно, чтобы произошла встреча двух свобод — Бога, Который «Себя отречься не может» (ср.: 2 Тим. 2:13), и человека[241].

Сократические тезисы «добродетель есть знание» и «никто не бывает злым по своей воле» остаются актуальными в учении Оригена о Божественной «пайдейе», конечный результат которой есть апокатастасис. Рано или поздно (может быть, дойдя до самых пределов зла) человек поймет, что «ни одна из существующих вещей не обладает существованием по природе» (*Hom. in 1 Reg.* 1, 11). Это заставит его вернуться к Богу с принудительной силой очевидности. Хотя в теории

---

[240] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 376.

[241] *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 300.

познания у Оригена этика доминирует над онтологией[242], в целом его гносеология зависит от «*Федра*»[243].

По верному замечанию В. В. Болотова, утверждение бестелесности Божества для Оригена значит больше, чем просто отрицание материальности: в нем заключается «положительное и весьма содержательное понятие о Боге: как бестелесный, Он может быть только духом, существом интеллектуальным, абсолютным умом»[244]. Разрабатывая концепцию положительного богопознания, Ориген нашел среднеплатоническую триадологию пригодной для раскрытия библейского учения о триединстве Божества и обращался к ней чаще, чем Климент. Хотя, безусловно, Единое не было для него трансцендентной вершиной космической иерархии, как в современном ему платонизме[245], где оно признавалось единосущным космосу, идея циклического миротворения сближала эти концепции.

Но вместе с тем Ориген хорошо понимал и опасность того, что «рождение Сына может быть понято как род испускания (προβολή) вечного и безличного Логоса с целью творения мира. Это значило бы, что ипостасно Сын не имел вечного бытия»[246]. Собственное содержание христианства при этом терялось бы окончательно. Библейский Отец — не «ленивый Бог» платонизма, творящий все через посредников и не касающийся никакой множественности[247]. В рамках платонической теологии монотеизм был сохранен Оригеном не иначе, как изменением статуса Единого, которое уже не могло оставаться полностью автаркичным. А вместе с этим и вся система среднего платонизма полностью преображалась: теперь «лестница существ» замыкалась в Боге, и только акт творения мог низвести ее к низшим сферам бытия.

Нужно заметить, что взгляд на Сына как на равного во всем Отцу Ориген считал проявлением наивности и нерешительности в познании Логоса, Который принципиально доступен познанию. Главным пунктом теологии Оригена является учение о Боге Отце[248], Который есть «нечто высшее, чем Ум или Сущность» (νοῦν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας,

---

[242] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 622.

[243] *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 309.

[244] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 182.

[245] *Armstrong A. H., Markus R. A.* Christian Faith and Greek Philosophy. London, 1960. P. 8.

[246] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 375.

[247] *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 384.

[248] «Ориген не повторил ошибки Климента Александрийского, который основывал свою теологию на учении о Логосе как источнике всякого знания. Он исходил из предель-

Contra Cels. VII. 38). Он не только един (μόνος), но и Единица (ἑνάς, *De princ.* I. I, 6). Бог непостижим и неизмерим (*Ibid.* I. I, 5), превыше ума (*Contra Cels.* VII. 38) и полностью самодостаточен (*In Ioh.* XIII. 34). Он безвременен, так как «для Неизменного нет и не может быть времени» (*Hom. in Exod.* 6. 13). Он есть бытие *per se* (οὐσία). «Ориген, — пишет дэ Фэй, — даже идет дальше и заявляет, что Бог не только превыше всего, но и по ту сторону бытия *per se*. Он есть αὐτοθεός»[249].

Все эти качества принадлежат исключительно Отцу. Но он не есть βυθός «гностиков» или «Urgrund» без воли и сознания, каким будет «Единое» у Плотина[250]. Напротив, обладая положительным всеведением (*Philocal.* XIII. 5–6), Бог Сам полагает ограничение Своей беспредельности в актах мышления (*De princ.* III. 6; *Contra Cels.* III. 439). Если бы Он был актуально бесконечен, то не мог бы познавать Себя (*In Matth.* XIII. 569). Но Бог не объемлется количеством, а значит, не объемлется и нескончаемым рядом чисел. Он безмерен — в том смысле, что никакая вещь и никакое иное существо не может представить меру для Него. Точно так же Он вездесущ не в смысле бесконечной протяженности, а в духовном аспекте (*Contra Cels.* VI. 75).

Мысль о творческой активности Бога является центральной для всей теологии Оригена[251], так как отражает идею личного разумного бытия Бога. Промыслительное действие Творца простирается без ограничения на всех существ (*De princ.* I. III, 5). Он есть Источник их жизни вообще и их благой, правильной, нравственной жизни в особенности. А эта жизнь есть не иная, как духовная. Таким образом, Отец желает всем существам причастности Своей вечной жизни. При этом Он судит их в меру соответствия замыслу о них. Очевидно, что превыше всех судов и суждений должен быть Суд, который лишен всякого произвола и абсолютно праведен. Бог осуждает каждого на то, что ему полезно для обращения от злой жизни. Поэтому даже при возможности избежать этого наказания не следовало бы, говорит Ориген, желать этого (*In Rom.* 2, 2).

ной и верховной христианской идеи Бога» (*Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 35).

[249] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 55–56.

[250] «Тех затруднений, которые заставили Плотина отрицать мышление в Едином, Ориген или не сознавал или не признавал и благодаря этому составил понятие о Боге, значительно отличающееся от неоплатонического учения о едином» (*Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 183).

[251] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. P. 5.

Учение о Сыне Божием

Промыслительная деятельность Бога, как и вообще вся Его деятельность, осуществляется Его Словом. Ориген видел своеобразие христианской веры в том, что Логос понимается в ней не иначе, как мысль Отца, вечное содержание вечного Ума[252]. И в нем содержатся начатки мироздания, благодаря чему все мы пребываем в любвеобильном Уме Бога. Сын Божий, как вторая Ипостась Святой Троицы, носит на Себе все качества Отца. Поэтому с точки зрения богопознания Он есть Таинство *par excellence*[253], к проникновению в которое можно и нужно стремиться. Если Бог Отец просто непостижим, то Бог Сын непостижим в силу того, что люди отпали от своего первоначального, чистого общения с Ним. Будучи абсолютно бесплотным, Всевышний *невидим* для всех, даже для Сына в Его человеческом воплощении; но Сын *знает* Отца интеллектуально (*De princ.* I. I, 8). В этой истине заключен важный призыв к человечеству: Бога можно узреть, но лишь чистым сердцем (*Ibid.* I. I, 9). Для Оригена чистота сердца тождественна с незамутненностью разума. Эту чистоту доставляет сообразность тому первообразу, по которому Бог создал человека. Первообразом является Логос (*Hom. in Gen.* 1, 13), От Него имеют свое название все λογικὸν ζῷον, или creatura rationabilis. Ориген утверждает равенство всех людей в Логосе, опять же полемизируя с гностиками. «Не только душа первого человека, — читаем мы в одной гомилии, — но также души всех существ были сотворены по образу и подобию Божию» (*Hom. in Ierem.* II. 1).

Итак, познание Бога, которое должно быть в первую очередь рациональным, зависит от Логоса. Поэтому не имеющий в своем уме Сына не имеет и Отца «ни по вере, ни по гнозису» (*In Ioh.* XX. 25; ср.: *De orat.* XXIX, 10). В то же время трудно представить что-либо менее естественное, чем полная непричастность Логосу: поэтому познание в принципе открыто всем. Доказательством тому и вместе завершаю-

---

[252] «Что отличает учение Оригена не только от синкретических религий его времени и от греческой религиозной философии, но и от христианского гностицизма Василида, Валентина и даже Птолемея или Ираклиона, это значение, которое приписывается в нем Иисусу Христу. В конечном счете он есть краеугольный камень всей системы. Чтобы составить об этом исчерпывающее впечатление, нужно снова и снова перечитывать первые два тома Толкования на Иоанна. Там мы найдем, что Иисус Христос занимает центральное место в мысли Оригена и что Ориген не рассматривает ни существование космоса и человечества, ни их судьбу в отрыве от присутствия и влияния Логоса Иисуса» (*Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 140).

[253] *Crouzel H.* Origen // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 621.

щим моментом Откровения служит акт Боговоплощения[254]. Ориген был первым богословом, о котором известно, что он назвал Христа «Богочеловеком» (θεάνθρωπος) (*De princ.* II. VI, 3). Однако он же решительно указал на то, что человеческая сторона личности Христа была лишь эпизодом в Его деятельности по спасению людей от мрака заблуждения. Христос просвещал их и до Воплощения[255]. Конечная цель — возвращение от плоти к духу — конституирует и цель Воплощения, как схождения *духовного* к *плотским*, для пробуждения их истинной природы доступными средствами. Подобно тому, как для людей Христос является человеком, для Ангелов Он является Ангелом (*In Ioh.* I. 31). Таким образом, Ориген продолжает развивать логологию Климента и показывает очевидно существовавшую традицию мысли в Александрийской школе. «Теория Логоса Оригена... — пишет Ж. Даньелу, — вовсе не оригинальна в своих основаниях. Ее источником служит его взгляд на историю спасения»[256].

Сын и Отец — одно (*Contra Cels.* VIII, 12). Христос обладает и вечностью, и личным бытием наряду с Отцом. По Своему происхождению и существу Он есть Отчая Премудрость и Логос (*In Ioh.* I. 22), но это не отнимает у Него самостоятельности персонального существования (*De princ.* I. II, 2). Имея все от Отца по праву первородства, Сын более ни с кем не делит присущих Ему Божественных свойств. Он Сам есть праведность, истина и царство (αὐτοβασιλεία, *In Matth.* XIV. 7). Его рождение Ориген понимает как вечное и непрерывное, «наподобие того, как сияние рождается от света» (*De princ.* I. II, 4). Описывая рождение Логоса как подобие вечного воссияния или излияния, Ориген, по верному замечанию Болотова, не столько претендовал на адекватное описание, сколько при помощи наглядности приближал его к человеческому разумению[257]. «Ибо излияние, — объяснял он, — единосущно, то есть совпадает по сущности со своим источником» (*In Hebr.*).

Очевидно, что рождение Сына не было чем-то случайным или, подобно творению, вторичным по отношению к собственно Боже-

---

[254] См. подробнее о связи Воплощения и Откровения: *Harl M.* Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné // Patristica Sorbonensia, 2. Paris, 1958.

[255] «Два положения, — пишет А. Крузель, — играют определяющую роль в оригенистской христологии. Прежде всего, Христос есть образ по Своей Божественности, затем — по Своей человечности. И коль скоро то, что Он посредник, неотделимо от Него как от образа, то Он... главным образом, посредник в качестве Логоса, а не в качестве Богочеловека» (*Crouzel H.* Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. P. 127).

[256] *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 307.

[257] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 198.

ственной жизни. Без Логоса невозможно представить жизнь Бога, как вечного Ума (*De princ.* I. II, 2). Поэтому само рождение есть вечный и безначальный «день Божий» (*In Ioh.* I, 32). Логос никогда не был потенциальным, но всегда актуален. Это неисчерпаемая энергия Бога, жизненная сила, нераздельная от самой жизни, «испарение» полноты Божества. Как проницательно заметил русский ученый проф. А. Спасский, это учение Оригена впервые в александрийской философии устраняло всякое различие между λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός[258].

Соответственно, в творческом плане бытия Сын есть не агент Отца, осуществляющий план бытия в порождении космоса, но сама Его творческая мысль[259], «Истина и жизнь всего существующего», которая содержит в себе начала всей твари (*De princ.* I. II, 3). Отец творит посредством Сына, и в этом акте Отец и Сын творят вместе. При этом Сын Божий, как Логос, собственно занимается творением, тогда как Отец благоволит этому. Если Отец является Творцом «в первую очередь», то Сын — «непосредственно» (*Contra Cels.* VI. 60).

Двойственность Логоса

Итак, Логос имеет самостоятельное место в Божестве, и корень этого утверждения следует искать не столько в платоновской триадологии, сколько в новозаветной христологии. Но в развитии своей концепции Ориген подчиняет христологию философской логологии. У платоников «Логос подчинен, всегда находится на втором месте. Он может быть только δεύτερος θεός. Это определяющая черта философского учения о Логосе, знак, по которому это учение можно распознать. В результате христианские теологи, которые принимали его и отождествляли этот Логос — заимствованный из философии — с „Господом", всегда воспринимали последнего как подчиненного Богу. Он тоже бог, но бог второго плана. Платоники необходимо были субординационистами»[260]. Ориген также применяет понятие «δεύτερος θεός» (*Contra Cels.* V. 39; *In Ioh.* VI. 39). Но Сын — ни в коем случае не «эманация», т. е. не безвольное испускание сущности, так как подобные «басни» дают гностикам повод разделять Божество (*De princ.* I. II, 6). Рождение Логоса сколь необходимо, столько же и произвольно — в этом

---

[258] *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 89.

[259] *Cadiou R.* Origen. His Life at Alexandria / Transl. by J. A. Southwell. St. Louis; London, 1944. P. 179.

[260] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 102.

учении Ориген вполне ортодоксален, и в духе ранних апологетов он представляет Христа как ипостазированную волю Отчую[261].

В связи с этим не так легко понять, почему в знаменитом комментарии на Евангелие от Иоанна Ориген прямо утверждает: «Отец настолько же или даже больше превосходит Сына, чем насколько Он (Сын) и Святой Дух превосходят всех прочих... Он ни в чем не сравним с Отцом» (*In Ioh.* XIII. 25). Само имя «Христос» (Помазанник) указывает на зависимость Сына от Отца, так как только «помазав Сына благовониями, Отец соделал Его Христом» (*Hom. in Cant.* I. 3). Логос стоит в таком же отношении к Богу, как все другие λόγοι в отношении к Логосу (*In Ioh.* II. 3, 20). Он сообщает абсолютную благость Отца всем тварям, каждая из которых имеет лишь часть блага[262]. Ему не следует молиться, так как Его функция состоит в том, чтобы молитвы людей достигали Бога, Источника всех благ. Молиться нужно Отцу с Сыном и чрез Сына (*De orat.* XV, 4).

Мы полагаем, что двойственность[263] внесена в учение о Логосе своеобразной антропологией Оригена. Сопоставляя Сына с прочими созданиями воли Божией — «никто не может оказаться благим перед благим Богом» (*In Matth.* XV. 10) — делая Его «отличным» (ἕτερος) от Отца (*De orat.* 15), Ориген в полном согласии с логологиями Филона и Климента предоставлял человеку возможность подняться на вершину Премудрости и стать вместе с Сыном, любимой мыслью в лоне Отца. Тогда «подобие» перестанет быть подобием и превратится в «единство» (*De princ.* III. VI, 1). Сокровенной целью этого было, по всей вероятности, отождествление христианского гностика с человеческой ипостасью Христа, что приводит к учению о вечном «Небесном Человеке», который никогда не начинал существовать во времени, каким должен быть, по мысли Оригена, каждый из нас. Высшая цель всякой разумной твари, созданной по образу Сына, заключается в том, чтобы увидеть Отца в Сыне и как Сын (*In Ioh.* XX. 7).

Таким образом определена задача человека — стать Богом во Христе и как Христос (*In Luc.* 39). Не случайно само подобие Сына Отцу

---

[261] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 219.

[262] *Bardy G.* Origène // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1931. T. 11. Col. 1524.

[263] «Где он подчеркивает собственную Личность Сына, там выступает и соподчиненность Отцу, в пылу полемики порой слишком резко; где он ставит ударение на так называемом единосущии, — которое, впрочем, неполно, ибо Сын все же не абсолютное бытие, а производное, — там он ставит Сына в непосредственную близость к Отцу» (*Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 2. S. 301).

философ сравнивает с отражением в зеркале (*De princ.* I. II, 12), которое может быть точным, но далеко не исчерпывающим. Христос не благ по существу, а только лишь образ благости (*Ibid.* I. II, 13). Сын отличен от Своего Отца. «Не следует ли сказать, — писал Ориген, — что Единородный и Первородный из всего творения есть сущность сущностей и идея идей и начало, и что Его Отец есть Бог вне всего этого?» (*Contra Cels.* VI. 64). Совершенный гнозис «есть видение славы Божией, а именно прямое видение без посредничества Логоса»[264]. Но таким образом Сын фактически вытеснялся из «существа» Отчего, как показывает В. В. Болотов: «Существо есть мыслимый центр, около которого группируются божеские свойства, и понятие нерожденности, составляющее столь выразительный признак существа Отца, дает особый, индивидуальный характер и этим общим определениям. Поэтому Сын не только иного существа, чем Отец, но и ни в чем, ни в каком отношении несравним с Ним — несравним не только по Своему существу, но и по Своим свойствам... Жизнь, благость, сила, слава — все в Отце носит на себе неизгладимую печать нерожденности, первоначальности, тогда как в Сыне все производно»[265].

Учение о Личности Христа

Учение Оригена о Личности Иисуса Христа имеет важное философско-богословское значение. Как Логос, Христос есть «Жених» души, ее желание и единственное упокоение. Он объемлет душу, стремящуюся к Нему, и питает ее чистой истиной, которая есть Он Сам. Как человек, Христос представляет идеал гностика. Ориген первый представил отчетливо разработанную доктрину Воплощения Сына Божия не только в теле, но и в разумной самостоятельной душе[266]. Но его учение не было принято Церковью и осталось памятником оригинальности его мысли. Согласно Оригену, Иисус Христос Логос стал человеком, «усвоив человеческую душу, сохраненную в Нем нераздельно и неслиянно с начала творения и далее (ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter et atque indissociabiliter inhaerens), и эта душа утверждается в качестве посредника между Ним и человеческим телом»[267].

---

[264] *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931. S. 120–121.

[265] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 260.

[266] *Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского: Репр. Казань, 1887; СПб., 2000. С. 478.

[267] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. P. 20.

Итак, Бог предвидел возможность свободного падения тварей и заранее приготовил для Единородного Сына создание, в котором Он воплотится для спасения падших. Эта концепция, происхождение которой, очевидно, не евангельское, и даже не философское, а только плод синтетических усилий самого Оригена, все же имеет определенную ценность для развития всей системы александрийского мыслителя: она в очередной раз подчеркивает принципиальное отличие Сына, как Бога, от интеллигибельного мира. Для непосредственной связи с последним Сыну требуется такая субстанция, как душа. Кажется, что Ориген дальше отстоит от докетизма, чем Климент[268], если не принимать во внимание, что сама антропология Оригена располагает к докетизму не только в отношении Христа, но и каждого «истинного гностика». Предвечная душа Логоса — это, можно сказать, «Небесный Человек» в его совершенстве, несотворенно-сотворенное бытие. Нельзя сомневаться в том, что это одна Личность, «единая составная» (ἓν σύνθετον, *Contra Cels.* III. 41). Таким образом, Логос не «воплотился», а, лучше сказать, «воплощается» в человеческой душе ради Своего творения так же вечно и постоянно, как и творит.

Что касается Воплощения в человеческом *теле*, оно было заключительной манифестацией Слова в этом материальном мире — суммирующей все то, что написано в Божественном Откровении[269]. Творец вошел не просто в «связь» (κοινωνία), но в «единение» (ἕνωσις) и «слияние» (ἀνάκρασις) с природой, а лучше сказать, состоянием падшего человека (*De princ.* II. VI), с единственной целью избавления его от этого состояния. Соответственно с божественно-человеческой, а также духовно-телесной двусоставностью, и евангельские речения Иисуса разделяются Оригеном на букву и дух. Иначе комментатор Священного Писания оказывается в опасности приписать человеческое — Божескому[270]. «Сын Божий, будучи образом Божьим, уничижил Сам

---

[268] «Учение Оригена о плоти Христовой напоминает докетические воззрения, во многих чертах более, чем у Климента. И однако же оно дальше отстоит от докетизма в своей основе, так как Климент, который принимал непосредственную связь Логоса с Его телом без посредства человеческой души, был вынужден утверждать полное бесстрастие пришедшего во плоти Бога» (*Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 2. S. 391).

[269] *Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. P. 119.

[270] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. P. 25–26.

Себя и чрез самое Свое уничижение старается показать нам полноту Божества» (*De princ.* I. II, 9).

Пришествие Христа на землю должно быть для уверовавших лишь актом пробуждения их внутреннего Логоса[271]. Но, свершившись однажды, оно будет действенным на все века через проповедь Евангелия и мистическую жизнь Церкви, как Тела Христова (см.: *De princ.* II. III, 5). Войдя в мир телесно, Господь как бы наполнил его всеми благовониями Своих совершенств (*Hom. in Cant.* I. 4). Человек, почувствовав это сердцем, непременно должен совершить подвиг прогресса от знания Христа «по плоти» к духовному познанию[272].

Смерти Спасителя и Его Воскресению Ориген не уделяет такого внимания, какого можно было бы ожидать от него, как человека глубоко религиозного. Как ни парадоксально, «Крест не занимает центрального места в его учении об искуплении»[273]. Смерть на Кресте Ориген понимает, во-первых, как выкуп человеческого рода из-под власти злых духов и греха. Сам человек не мог бы уплатить выкуп за свою душу, даже владея целой Вселенной (*Exhort. ad mart.* 12). Во-вторых, это предводительство Царя перед Его войском (христиане), выступающим на войну со смертью. В-третьих, это хитрая «уловка», ибо сатана с радостью принял жертву, но ад не мог удержать душу Христа и выпустил в бессилии всех своих узников. Подход Оригена в общем понятен: исповедуя веру в перерождение душ и, следовательно, бесконечный ряд смертей каждой отдельной личности, он не придавал телесной смерти того значения, которое придавала ей Церковь.

Итак, Х. Кох не прав, когда утверждает, что Воплощение в теории Оригена не играет решающей роли[274]. Оно очень важно для всех, связанных узами материи. Но по утрате этих уз оно также утрачивает свою надобность. Человечество Христа в результате как бы поглощается Божеством, нивелируется (*Hom. in Ierem.* 15. 6; *In Ioh.* XXXII. 17). Будучи во плоти, Он, естественно, открыл миру не все, что знает (*Hom. in Ezech.* 14, 2): следовательно, остается место для дальнейшего познания, которое выходит за пределы текста, даже Нового Завета. Христос

---

[271] «Исторический Иисус есть лишь отправной пункт для святой жизни каждого человека... Весь акцент ставится на Логос» (*Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931. S. 98).

[272] *Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. London, 1985. P. 101.

[273] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 136.

[274] *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. S. 62 ff.

двойственен в Своем отношении к людям: если для грешников Он является как *Спаситель*, то для праведников, уже вкусивших истинную веру, — больше как *Учитель* и *Логос*, в связи с чем очень важен евангельский эпизод Преображения Господня[275].

В идее промыслительной заботы Логоса, распространяющейся на всех людей, «нет никакой разницы между Плутархом и Оригеном. Они нечаянно встречают друг друга в Платоне»[276]. По справедливой оценке Г. Г. Майорова, «в трактовке Логоса Ориген был весьма непоследователен и колебался между субординационизмом платоников, имманентизмом стоиков и той позицией, которая была признана век спустя ортодоксально христианской»[277]. Он объявлял Сына и началом мира, и совершенно надмирным, подобно Отцу. Точнее сказать, согласно Оригену, «Сын есть луч, прямо исходящий из солнца; мир есть луч только отраженный»[278]. Причина разнообразия, наблюдаемого в мире, — падение разумных тварей (*De princ.* II. I, 2; IX, 6). Все вещи делятся на три категории: хорошие, плохие и безразличные (*In Rom.* IV, 9). Но все они допускаются Богом для привлечения человека к Благу. И это организует Логос. Через Свои разнообразные «намерения» (ἐπίνοιαι) Он наставляет каждого человека.

Учение о Святом Духе

Преображающее воздействие Божественной истины именуется благодатью; и Ориген был первым богословом, начавшим систематизировать учение о благодати[279]. В Библии Подателем благодати от Бога является Святой Дух. Ориген отмечал, что это понятие — сугубо библейское; самостоятельное бытие Святого Духа как Ипостаси дает нам познать лишь Божественное Откровение (*De princ.* I. III, 1). Утверждая действительное бытие и Божественность Святого Духа, он ссылался, подобно многим христианским мыслителям до и после него, на Крещальный символ (*Ibid.* I. III, 2).

Между платоническим учением о мировой Душе и оригеновским учением о Духе усматривается, как и в случае Климента, существен-

---

[275] См.: *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. P. 27.

[276] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 62.

[277] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 94.

[278] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 224.

[279] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 619–620.

ное различие. Если представить отношение Святой Троицы к миру в концентрической форме, то Святой Дух оказывается не самой внешней (как мировая Душа), но самой внутренней частью. «Существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность от Слова, святость же от Святого Духа» (*De princ.* I. III, 8). Поэтому лишь после Откровения Отца и Сына люди смогли вполне получить этот дар. Облекшись в человеческую природу, Христос *низвел* Святого Духа на человечество: «ибо Дух не мог сойти на нас до тех пор, пока не сошел на Того, кто подобен Ему по природе» (*Hom. in Ezech.* 1, 6). Приближение к Сыну Божьему подобно приближению к огню. Если душа внутренне готова к этому, огонь просвещает ее, но не опаляет (*Hom. in Jes.* 4, 3). Светом от огня является Дух, в Котором «обожение совершается посредством созерцания»[280].

Действие Святого Духа простирается только на праведников (*De princ.* I. III, 5). Через благодать Он освящает их для Богообщения (*Ibid.* I. III, 8). Дух — «Утешитель» (Παράκλητος), в том смысле, что «Он дает утешение душам, которым открывает разумение духовного знания» (*Ibid.* II. VII, 4). Ориген понимал «утешение» не в эмоциональном, а в интеллектуальном смысле: только исполнение души премудростью может быть поистине утешительным. Более того, Дух представляет своего рода «материю» (ὕλη) Благодати (*In Ioh.* II. 10, 77), т. е. субстанциальное *обожение* человека Ориген понимал именно как проникновение в его существо энергии Духа.

Святой Дух есть особое Божественное бытие (Ипостась), что ясно уже из Крещального символа христиан (*De princ.* I. III, 2). Он знает Отца Сам, а не по Откровению Сына (*Ibid.* I. III, 4). Нигде в Библии не сказано, — подчеркивает Ориген, — что Святой Дух сотворен (*Ibid.* I. III, 3). Он есть духовная сущность и *существует* в собственном смысле слова (*Ibid.* I. I, 3). Его ни в коем случае не следует путать с человеческим духом (*In Matth.* 13, 2). Дух, подобно Сыну, является Посредником между Богом и разумными созданиями (*In Ioh.* II. 6; *Hom. in Num.* VI. 3; *In Rom.* VII. 6). Он совершает, приводит в действие любую инициативу человека, направленную к Богу: будь то личная молитва или Таинства Церкви (*Hom. in Levit.* I. 1).

Однако там, где заканчивается феноменология христианской жизни и начинается богословие, Ориген подчиняет Святого Духа Отцу и Сыну как по деятельности, так и по бытию. В некоторых выраже-

---

[280] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 161.

ниях он представляет Его чуть не творением Сына Божьего[281], или, по отношению к созданным интеллигибельным существам, особым, первым творением Отца[282]. Здесь, безусловно, сказывается основной порок всей триадологии Оригена — непризнание им Святой Троицы простым, единым, хотя и недоступным человеческому разумению, Божеством. Дух не имеет подобающего «места» в теологии Оригена, кроме той роли в творении и провидении, которую приписывает ему текст Писания. Ориген двусмысленно ставит Его «на первом, высочайшем месте надо всем, что есть от Отца через Сына» (*In Ioh.* II. 10, 75).

Учение Оригена о Святой Троице «представляет отражение того направления не только богословской, но и философской мысли, которое преобладало в ту эпоху»[283]. В соответствии со своеобразной экономией или формализацией мышления, александрийский философ признавал только одну абсолютную Личность, автономную и самосовершенную. Логос и Дух уподоблялись двум серафимам в видении пророка Исайи, парящим в непосредственной близости от Сидящего на престоле и в то же время закрывающим крыльями свои очи (*Hom. in Isaiam.* 1, 2; ср.: Ис. 6:2–3). Они — личные, Божественные, но не безусловные Ипостаси. В результате формируется новая и, в сущности, чуждая для христианства «картина вечной, не во времени начавшейся Троицы, но отчетливо разделенной на внутренние градации»[284].

Некоторые исследователи защищали ортодоксальность учения Оригена о Святой Троице[285]. «Хотя Сын и Дух, — писал Крузель, — получили все, чем они являются, от Отца, источника Божества и универсума, они владеют этим безраздельно и совершенно, без возможности возрастания или умаления»[286]. Французский автор не учитывал, однако, что и в тринитарной доктрине платонизма две низшие ступени Божества несопоставимы с творением, обладая в высшей степени всеми благами, которым последнее только причастно. Ум и Мировая Душа также не имеют пространства для роста и являются совершенными

---

[281] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 114–115; *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 2. S. 311.

[282] *Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. P. 157.

[283] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 355.

[284] *Kretschmar G.* Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 1956. S. 63.

[285] В России прежде всего: *Елеонский Ф.* Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого и об отношении их к Отцу. СПб., 1879.

[286] *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 381.

в своих пределах[287]. Подобное учение будет впоследствии развивать один из врагов христианства, Прокл[288]. Можно задаться вопросом: насколько велик зазор между произвольным и вечным порождением Логоса и произвольным же, вечным творением прочих разумных существ? Не является ли этот акт «мышлением» Божества, а Логос — архетипическим «началом» процесса «мышления»? Возможно, именно в этом неразрывном единстве Бога и мира христианский дидаскал видел осуществление заветной цели александрийской философии. Но при всех достоинствах его богословия, в нем нет главного — нет того ослепительного совершенства трисиятельной Ди́ницы, которое вдохновляло поборников ортодоксии считать себя за «ничто», утверждая в Боге полноту внутренней жизни и недоведомой Премудрости.

§ 5. «Гекзаплы» Оригена. Учение о трех смыслах Библии. Философия притчи

Проникнуть в смысл древнего сакрального текста — задача, вся сложность которой раскрывается в ходе попыток решить ее. Поэтому мыслители, посвятившие себя герменевтике и особенно библейской экзегезе, хотя их системы, может быть, не отличаются четкостью построений, вошли в историю как труженики тяжкой работы в области филологии, богословия и философии. Ориген стал наиболее известным из экзегетов начала патристической эпохи в силу того, что всю жизнь он занимался одним и тем же трудом: составлением комментария на все Священное Писание Ветхого и Нового Заветов. По словам А. Крузеля, «Ориген никогда не пытался „определить" свою богословскую мысль, потому что всегда зависел от библейского текста, который он комментировал и которому следовал шаг за шагом... его духовность и его богословие являются делом экзегета; он создал богословие своей экзегезы и своей духовности»[289].

Вся философия распределяется между великими библейскими книгами. Этика (соответствует очищению) выражена в Притчах, физи-

---

[287] Таким образом, «платоническое смешение моно- и политеизма своеобразно повторяется и у Оригена. В обоих случаях имеет место Высшее Божество и под ним целый ряд Божественных существ» (*Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. S. 203. Anm. 1).

[288] *Dillon J.* Origen's Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories // Neoplatonism and Christian Thought / Ed. by D. J. O'Meara. New York, 1982. P. 23.

[289] *Crouzel H.* Origen // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 620.

ка (соответствует просвещению) содержится в Екклесиасте, богословие или эноптика (соответствует причастию) скрывается в Песне песней. В соответствии с этим определяются три степени восхождения души[290]. Пятикнижие и пророки представляют пропедевтику, Новый Завет есть материал для совершенного гнозиса. Система Оригена была настоящей «теологией слова Божьего»[291] и, к тому же, герменевтически аргументированной философией. Можно только воображать, какой масштабный труд, охватывающий практически все библейские темы, явился бы теперь перед нами, если бы не утрата большей части текстов Оригена и не то, что сам он не успел осуществить свое намерение. Вероятно, не без причины единственным текстом, который почти совсем не охвачен Оригеном, был Апокалипсис, или Откровение Иоанна Богослова, насыщенное символами и аллегориями больше всех других книг Библии, кроме, разве что, Песни песней. При его изъяснении Оригену пришлось бы высказаться по большему количеству ключевых вопросов, чем в самых главных догматических произведениях, и возможно, навлечь на себя гнев ревнителей веры. Он много опровергал хилиастов, но сам не толковал Апокалипсис Иоанна сколько-нибудь систематически.

Если бы александрийский дидаскал оставил комментарий на Апокалипсис, эсхатологические воззрения христианской Церкви претерпели бы сильнейшее испытание; возможно, само осуждение Оригена произошло бы в этом случае столетием раньше. Но это остается в области предположений. Мы должны рассмотреть герменевтическое учение Оригена в той форме, в какой оно состоялось. Главным источником для этого является IV книга сочинения александрийского периода творчества Оригена «*О началах*» — «*О боговдохновенности Священного Писания и о том, как должно читать и понимать его, какова причина неясности, а также невозможного или бессмысленного по букве в некоторых местах Писания*». Здесь его духовное учение «представляется сформировавшимся и почти неизменным»[292].

Основанием экзегетической деятельности Оригена была его глубокая убежденность в том, что вся Библия подлежит интерпретации, помимо прямого чтения. Только неопытным, писал Ориген, «кажется, что в разных местах Писания встречаются мысли, не превышающие человеческого разума» (*De princ.* IV. 7). Он опирался на известные слова

---

[290] *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. P. 58–59.

[291] *Gögler R.* Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf, 1963.

[292] *Crouzel H.* Origène et la 'connaissance mystique'. Bruegge, 1961. P. 154.

апостола Павла, сказанные им о соотношении двух Заветов: «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3:6). В интерпретации Оригена, «буква» означает телесное, а «дух» — интеллектуальное понимание текста. Покрывало, лежащее на сердцах иудеев, есть буквализм, с которым они относятся к Закону Моисея (*De princ.* I. I, 2).

По мнению ряда современных ученых (например: P. Grelot), Ориген «систематически развил метод аллегории апостола Павла», и дух его толкований — это дух богословия апостола[293]. Так ли это в действительности? Для того чтобы ответить на этот вопрос, важно исследовать отношение к Оригену тех отцов Церкви, которые подвергали критике именно его экзегетический метод. По словам св. Епифания Саламинского, который стал первым обвинителем Оригена[294], «во всем Писании слабо держась буквы, Ориген погрешил в самом существенном» (*Haer.* 64. 5). Не менее жесткое определение принадлежит другому автору V в., преп. Викентию Лиринскому: «Великий и славный Ориген с большим надменением пользовался даром Божиим, без границ потворствовал уму своему, слишком много доверял себе, ни во что ставил древнюю простоту христианской религии, воображал себя смыслящим больше всех и, презирая предания церковные и учительства древних, толковал некоторые места Писаний на новый лад» (*Memor.* XVII).

Однако эту критику не следует помещать на одну плоскость с более поздней, рационалистической критикой Оригена, которая развилась преимущественно в протестантской науке под влиянием отхода к буквализму пуританского богословия. Если такие деятели Реформации, как Меланхтон и особенно Эразм Роттердамский, часто цитировали Оригена, в частности ценя его за символическое учение о Евхаристии[295], то в XIX и XX вв. строгие протестантские догматисты в основном ссылались на Ж. Кальвина, называя аллегорическое толкование Библии «профанацией»[296]. Горячим противником аллегорезы был Матиас Флаций, один из основателей протестантской герменевтики. Он отзывался об Оригене резко отрицательно. Такой подход, однако, встретил сопротивление в среде также протестант-

---

[293] См.: *Lubac H. de.* Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture. Edinburgh, 1998. Vol. 2. P. 7.

[294] *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. S. 7.

[295] *Малахов В.* Пресуществление Св. Даров в таинстве Евхаристии // Богословский вестник. 1898. Август. С. 115.

[296] *Petersen C.* Allegorical Interpretation of the Bible // A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Doctrinal and Practical Theology / Ed. by Ph. Shaff. New York, 1891. Vol. 1. P. 58.

ских, но более либеральных или близких к англиканской теологии ученых[297]. По мнению современного скандинавского исследователя К. Торьесена, критики Оригена совершили три основных ошибки. Во-первых, Ориген «верил в исторический элемент христианства», т. е. не отрицал решительным образом ту историческую реальность, из которой он выводил духовный смысл при толковании Священного Писания. Во-вторых, метод Оригена не был делом чистого произвола. Его библейские изыскания подчинены определенной системе взглядов. В-третьих, экзегеза Оригена имела неоспоримые христианские основы[298].

По учению александрийского дидаскала, Священное Писание нельзя рассматривать как сборник разнородных текстов по отдельным вопросам. Такое произведение было бы недостойно Божественного авторства, если бы оно было под силу обыкновенным людям. Преобразовательное значение Ветхого Завета и таинственность Нового располагают к тому, чтобы видеть в тексте Библии путь Логоса к человеческой личности[299]. Поэтому мало просто читать историю еврейского народа или даже самого Иисуса Христа: надо еще *найти* в них «*истину*» (*In Ioh.* I. 6; *Hom. in Isaiam.* 6, 3). При таком подходе исчезает необходимость отбрасывать какие-либо фрагменты сакрального текста как «устаревшие»: например, оставлять в забвении неисполнимые законы из книг Моисея или подробности исторических событий. «Смотри, — говорит Ориген, — и увидишь, что в Божественном Писании нет ни единого слова случайного и напрасного» (*Hom. in Cant.* I. 8).

Священное Писание пронизано смыслом в каждой букве, и этим оно вполне соответствует Промыслу, для которого ни одна самомалейшая вещь не является излишней (см.: *De princ.* IV. 7). Таким образом, через него становится телеологичной и теологичной сама история. По словам де Любака, его экзегеза «является попыткой понять дух в истории или утвердить переход от истории к духу»[300]. Можно сказать, Библия в представлении Оригена впитывает в себя историю человечества. Книга «представляет собой для него символический мир,

---

[297] См., например: *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. Preface.

[298] *Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. P. 4–5.

[299] Ibid. P. 119.

[300] *Lubac H. de.* Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950. P. 278.

изучение которого является его целью, куда он отправляется на поиски, в котором он пытается определиться и где он расставляет ориентиры с целью обозначить сквозную дорогу»[301].

Но Ориген хорошо сознавал, что для того чтобы добиться успеха в этом предприятии, необходим «*ключ разумения*» (κλεὶς τῆς γνώσεως), т. е. метод интерпретации Библии. Обычно этот метод именуется «аллегорезой», чем подчеркиваются его главные черты[302]. Но само по себе нахождение аллегорий, т. е. иносказаний, в любом тексте требует определенных критериев. Если бы таковых у Оригена не было, едва ли мы могли бы сказать, что его труды «представляют стадию первостепенной важности в истории христианской интерпретации Писания в целом и Ветхого Завета в особенности»[303]. В процессе поиска критерия чрезвычайно важна была для интерпретатора грамматическая работа с текстом. «Экзегеза Оригена, — пишет Френсис Янг, — будь то текстуально-критическая, изъяснительная, исследовательская или символическая, основывалась на тех же традициях филологической науки, что и экзегеза нашего времени, только в несколько ином приложении»[304]. В соответствии с этим надлежит сначала выяснить конкретные принципы, которые применял Ориген в своей герменевтической работе, а затем обратить внимание на те цели, которые он при этом имел в виду.

«Гекзаплы» Оригена как памятник александрийской герменевтики

Имеет смысл начать изложение экзегетики Оригена с его крупнейшего труда, который не имел прямого экзегетического значения, но свидетельствует о феноменальной основательности подхода Оригена к своему делу. «*Гекзаплы*» (Ἑξαπλᾶ), или «шестикратные столбцы» — работа, благодаря которой Ориген вошел в историю как «первый граммати-

---

[301] *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 372.

[302] «Ориген хочет указать, что под буквой существует „иная вещь" (ἄλλο ἀγορεύειν), которая вводит в тайну Христа или Церкви. Аллегорическая либо типологическая, символическая либо анагогическая — его экзегеза заслуживает поочередно этих обозначений, но не дает себе замкнуться ни в одном из них: открытие духовного смысла проходит через различные способы прочтения, которое его терминология никогда четко не различает и которое обычно сводят под одним именем: аллегория» (*Guinot J.-N.* La typologie comme technique herméneutique // Figures de l'Ancien Testament chez les Pères: Cahiers de Biblia Patristica, 2. Strasbourg, 1989. P. 32).

[303] *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. P. 273.

[304] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 95.

ческий интерпретатор Библии»[305]. Они представляли собой сводный перевод Ветхого Завета, включавший в себя шесть различных чтений[306].

Если бы не исторические свидетельства Евсевия, Иеронима и Памфила, которые видели в Кесарии эту книгу, включавшую в себя 6 500 страниц и более 50-ти томов[307], было бы нелегко поверить в то, что она была составлена в III в. дидаскалом, проповедником и путешественником. «Старательно исследовать слово Божие было для Оригена столь важно, — пишет Евсевий, — что он даже выучил еврейский язык, приобрел у евреев в собственность подлинники священных книг, написанные еврейским алфавитом, и выискивал переводы, существующие помимо семидесяти и кроме общеупотребительных переводов Акилы, Симмаха и Феодотиона» (*Н. Е.* VI. 16).

Непосредственно за еврейским текстом стояли, однако, не переводы, а греческая транслитерация. Некоторые части «*Гекзаплов*» — это известно о Псалтири — были расширены еще на три столбца, за что получили название «*Октаплы*»[308]. По словам Евсевия, «рядом с четырьмя известными переводами псалмов он (Ориген) поместил не только пятый, но и шестой и седьмой с примечанием к одному: он нашел его при Антонине, сыне Севера, в Иерихоне, в огромном глиняном кувшине» (*Ibid.* 16. 3). Тайник с рукописями, в котором мог находиться и этот кувшин, был обнаружен современными учеными в Палестине[309]. Ранее, в 1895 г., Меркати нашел в Милане палимпсест с 10-ю псалмами из «*Гекзаплов*», который стал вещественным доказательством существования труда, никогда не переписывавшегося полностью.

Следует отметить еще один труд Оригена из этой серии: «*Тетраплы*», включавшие три столбца греческих текстов. Они были составлены, по одной версии (Hody, Montfaucon, Holmes), в качестве подготовительной работы для сличения с еврейским текстом, а по другой

---

[305] «Erster grammatischer Bibelinterpret» (*Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 221).

[306] См. современное подробное описание «Гекзапл» у Пьера Нотена: *Nautin P.* Origène: sa vie et son œuvre. Paris, 1977. P. 303–361.

[307] *Сидоров А. И.* Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001. С. 334.

[308] См.: *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 423.

[309] *Vaux R. de.* La cachette des manuscrits hébreux // Revue Biblique. 1949. T. 56. P. 236. Цит. по: *Сидоров А. И.* Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001.

(Редепеннинг) — для широкого пользования грекоязычных читателей Библии[310].

«Гексаплы»: метод и содержание

Переводы, которые использовал Ориген, принадлежали прозелиту Акиле (ученику раввина Акибы), эвиониту Симмаху (см.: Euseb. *H. E.* VI. 17) и Феодотиону, который, возможно, был гностиком. Первый перевод характеризовался наибольшим буквализмом (см.: *Philocal.* XIV. 1), второй — иудео-христианскими трактовками Мессии, последний считался самым вольным, но пользовался большим успехом у современников Оригена[311]. Происхождение двух других переводов неизвестно.

Метод, применяемый Оригеном в составлении «*Гексаплов*», соответствовал александрийским грамматическим канонам. Ориген сам описывает его в письме к Юлию Африкану (*Ad Afr.* 5) и в толковании на Евангелие от Матфея (*In Matth.* XV. 14). Он использовал *Ἀριστάρχεια σήματα* — значки, введенные известным филологом Аристархом при Филопаторе (222–205 гг. до н. э.)[312], — «обелиск», для обозначения фрагментов перевода, которых нет в еврейском тексте, и «астериск», для обозначения лакун в тексте Септуагинты.

При анализе монументального труда Оригена по Священному Писанию исследователи часто задаются вопросом, насколько знал Ориген древнееврейский язык. В настоящее время мало кто отрицает его знание; однако глубокое изучение мертвого языка в III в. было очень проблематичным. Хансон считает наиболее вероятным, что Ориген мог читать и понимать по-еврейски[313]. Согласно бл. Иерониму, он получал при чтении Ветхого Завета помощь от еврейского патриарха Александрии, по имени Hoillus или Iullus (*Contra Ruph.* I. 13; *Sel. in psalm.* Lomm. XI. 352).

«*Гексаплы*» Оригена оказали огромное влияние на унификацию текста LXX. По мнению современных ученых, ими пользовался в своей работе над «Вульгатой» сам бл. Иероним, латинский перевод которого — «нетронутая шахта» для исследователей грамматического

---

[310] См. подробнее: *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 2. S. 176.

[311] См. подробнее: *Соколов П.* История Ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886. С. 173–183.

[312] *Swete H.* An Introduction to the Old Testament in Greek / Revised by R. R. Ottley. Cambridge, 1914. P. 39–70.

[313] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 172.

наследия Оригена[314]. Нужно добавить, что, хотя Ориген не составил такого же труда для переводов Нового Завета, он был знаком практически со всеми текстами Нового Завета на греческом[315].

«Гекзаплы»: цель составления

Исследователи отмечают прежде всего апологетическую и полемическую цель создания «*Гекзаплов*»[316]. Ориген хотел доказать правильность христианского чтения пророчеств Ветхого Завета, сличив переводы на основе еврейского текста, которому он полностью доверял. С другой стороны, такое доверие говорит о том, что Ориген, в отличие от Филона, усомнился в непререкаемости перевода *Септуагинты*[317] и хотел восстановить первоначальную чистоту LXX по принципу «*Hebraica veritas*»[318]. Впрочем, Ориген все же признал за *Септуагинтой* неоспоримое первенство среди всех переводов Ветхого Завета[319].

Иная причина составления «*Гекзаплов*» представляется нам более вероятной. В основе аллегорической экзегезы Оригена лежит учение о вербальном вдохновении писателей Библии[320]. Автор каждого отдельного текста был боговдохновенным (θεόπνευστος) в том смысле, что являлся скорее интструментом, чем автором. По объяснению Цёллига, «Священное Писание обладает Божественной природой не просто потому, что содержит Божественные идеи, что в каждой его строке дышит Святой Дух... а потому, что его автор есть Сам Бог»[321]. Поэтому каждая буква Священного Писания была по-своему ценной для Оригена. Как он должен был смотреть на ошибки в рукописях и несогласия в переводах? Правда, они не уничтожали аллегорический смысл, но могли повредить в отдельных толкованиях, а местами и полностью исказить

---

[314] *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966. S. 200.

[315] *Сидоров А. И.* Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001. С. 340.

[316] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 2. S. 170.

[317] *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 183–184.

[318] *Swete H.* An Introduction to the Old Testament in Greek / Revised by R. R. Ottley. Cambridge, 1914. P. 68.

[319] *Соколов П.* История Ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886. С. 169. Это в особенности видно из Письма к Юлию Африкану и Комментария на Евангелие от Матфея. См.: *Nautin P.* Origène: sa vie et son œuvre. Paris, 1977. P. 334.

[320] *Grant R. M.* The Letter and the Spirit. London, 1957. P. 96–97.

[321] *Zöllig A.* Die Inspirationslehre des Origenes. Freiburg im Breisgau, 1902. S. 13–15.

его. Вот почему он взялся если не за устранение, то, по крайней мере, минимизацию этих недостатков. «Я сделал большую работу, — писал он к Юлию Африкану, — по мере моих сил стремясь открыть точный смысл во всех изданиях [Библии] с их вариантами, в то же время отдельно изучая перевод Септуагинты...» (*Ad Afr.* 9).

Так как в основе аллегории помещался грамматико-исторический смысл[322], для Оригена богословие было немыслимо без критического издания Библии[323]. Идея текста, зафиксированного в символах Откровения, сделалась в александрийской философии центральной. Даже ангелы ждут научения у апостолов, которым вверен библейский текст (*Hom. in Luc.* XXIII). Еще в I в. Филон говорил, что если исследовать Библию со всей тщательностью, в ней не найдется ничего излишнего (Philo. *Leg. alleg.* III. 147). Ориген развил это убеждение на основе христианской типологии. Писание истинно потому, что имеет очевидные внутренние связи. Оно представляет прошлое и будущее, историю и смысл истории, предсказание и осуществление. Такой уверенности Филон, ограниченный Ветхим Заветом, не имел, и потому его экзегеза была более аморфной. «Божественное вдохновение, — пишет Ориген, — отличает предсказание грядущих событий... и их исполнение, убеждающее в том, что они были предсказаны Божественным Духом» (*Contra Cels.* VI. 10).

Принципы герменевтики и экзегетики. Три смысла Священного Писания

Критическое издание греческого текста Библии было предпринято Оригеном единственно ввиду потребностей герменевтики. «Если „Гекзаплы" позволяли наглядно представить все существующие вариации буквы Писания, то четвертая книга *„О началах"* раскрывала то множество смыслов, которое могло таиться за этой буквой»[324]. Из всех многочисленных трудов Оригена именно в этом, сравнительно раннем его произведении, была изложена теория экзегезы.

Следуя представлению о мире как училище человеческих душ, в котором все целесообразно и промыслительно, Ориген, естественно, должен был сопоставить Библию, как текстуальный коррелят Божественной картины мира, с устроением человека, т. е. познающего

---

[322] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. С. 194–195.

[323] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 24.

[324] *Миллер Т.* Византийская экзегеза // Патристика. Новые переводы, статьи. Н.-Новгород, 2001. С. 235.

существа, для которого Библия предназначена. Человек состоит из тела, души и духа (σῶμα, ψυχή и πνεῦμα). Этому составу соответствует порядок смыслов Священного Писания: (1) *телесный, или буквально-исторический, смысл*; (2) *душевный, или нравственно-назидательный, смысл* и (3) *духовный, или таинственный, смысл*[325]. Ориген дает понять со всей ясностью, что это разделение относится прежде всего к способности восприятия. «Мысли священных книг должно записывать в своей душе трояким образом: простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный... должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ» (*De princ.* IV. 11).

Во многих произведениях Оригена встречается, прямо или косвенно, апостольское противопоставление «молока» и «твердой пищи» (ср.: 1 Кор. 3:2). Все неспособные питаться по-взрослому до времени должны пить молоко, т. е. насыщаться буквой Священного Писания. Но если буква, внешняя форма, имеет способность духовно насыщать, то и это — благодаря скрытым за ней смыслам более высокого порядка. Ориген убежден, что «с низостью и бедностью буквы соотносятся высоты и красоты духовного смысла (*Unde vilitas litterae ad preciositatem nos spiritualis remittit intelligentiae*)» (*Hom. in Num.* XII. 1). Аллегория не есть наделение каких-то нарративов скрытым смыслом, но есть способ «открытия» этого смысла, заранее содержащегося в тексте согласно замыслу Создателя[326].

Но открытие не дается просто так: человек должен и *внимать*, и *толкать* «с верой неуклонной в Бога, скрывающего разумение от многих», и достичь этого невозможно без усердной молитвы (*Ad Greg.*) Логика Оригена здесь проста: вернее всего просить разъяснения текста от самого автора. Для этого нужно подготовить себя к тому, чтобы не подумать ничего недостойного, несовместимого с Его величием. Таким образом, начало пути Ориген полагал не в активности разума, который на самом деле по природе стремится к буквальному толкованию, как наиболее простому и соотносимому с повседневностью, а напротив, в молитвенном обращении к Богу. Однако, как будет видно в дальнейшем, от этого начала экзегет слишком быстро переходил к осмыслению и «расшифровке» мистических откровений.

---

[325] Именно в этих выражениях дана классификация в статье Петрова: *Петров Н.* Можно ли считать аллегоризм причиной догматических заблуждений Оригена? // Православный собеседник. Казань, 1900. Ч. 2. С. 174.

[326] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 32–33.

Пересмотр экзегезы Филона, Климента и гностиков

Несмотря на свое религиозное настроение, Ориген унаследовал общую черту интеллектуализма, даже рационализма, от ранних александрийцев. Его метод, пишет Р. Кадью, «превосходил в то время все иные. Ни угроза маркионитства, ни соблазн эллинизма недостаточны, чтобы объяснить его вполне... Но в основных своих положениях метод этот был присущ некоторым раввинистическим школам и многим сектам — в том числе и маркионитским»[327]. Исследователи выделяют три группы, существенным образом повлиявшие на экзегетическую мысль Оригена: это александрийские иудеи, языческие философы и гностики[328]. При этом «интерпретация морального (и филоновского) типа сменяется у него интерпретацией анагогического (и гностического) типа, при помощи которой Ориген обнаруживает в Писании свои собственные теории»[329].

Влияние Филона на Оригена отмечалось издревле. Св. патриарх Фотий видел в Филоне основателя аллегорической интерпретации Библии (*Bibl.* Cod. 105). Можно по-разному толковать слова бл. Иеронима, что Ориген должен был восполнить, как христианин, то, что Филон упустил, как иудей[330]. В целом современные исследователи сходятся во мнении, что заимствования Оригена касались в основном принципов экзегезы и в меньшей степени — отдельных интерпретаций[331]. Общие места у Оригена и Филона — разделение Священного Писания на тело, душу и дух; отношение к «претыканиям», имеющимся в тексте, как поводам к аллегорическому толкованию; различение морального и теологического (а также космологического) смысла[332].

Внимательное компаративное изучение трудов обоих александрийцев дает понять степень влияния Филона. Хотя все ссылки, кроме

---

[327] *Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-ème siècle. Paris, 1934. P. 49.

[328] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 135.

[329] *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 399.

[330] *Lubac H. de.* Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture. Edinburgh, 1998. Vol. 1. P. 147.

[331] *Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-ème siècle. Paris, 1934. P. 60.

[332] *Young F. M.* Alexandrian Interpretation // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990. P. 10.

трех, анонимны[333], все они показывают, что Ориген рассматривал Филона в качестве своего предшественника в аллегорической интерпретации[334]. Он дает высокую оценку не только Филону, но и и Аристобулу (*Contra Cels.* IV. 51). В этом сказывается уже состоявшаяся традиция. По словам Хансона, «Климент и Ориген стали применять аллегорическую традицию Филона последовательно и систематично, Климент в духе несколько наивного воспроизведения, Ориген же более самостоятельно»[335]. Неандер указывал на то, что согласие Оригена с Филоном не только внешнее, но и существенное — не просто в области метода, но в области мистико-философского созерцания[336].

Однако нет возможности свести всю аллегорическую экзегезу Оригена к аллегорической экзегезе Филона. Ориген даже использовал понятие *«анагогии»* специально для того, чтобы отличить свою, истинную аллегорезу от методов языческих мыслителей и Филона[337]. Понятие ἀναγωγή — «возведение» — встречалось у Фукидида и Ксенофонта, однако еще не имело у них методологического значения. У иудейских и христианских авторов до Оригена оно практически отсутствует. В Септуагинте ἀνάγειν подразумевает *избавление*, например от конницы фараона. Здесь речь идет о сверхъестественном «восхищении» человека из беды, а отсюда недалеко до идеи мистического экстаза. Этот глагол есть и в текстах Мужей апостольских, например в 1 Послании святого Климента Римского — «Несказанна высота, на которую *возводит* любовь» (*Ad corynth.* I. 49, 4). Ориген первым начал использовать «анагогию» систематически и даже употреблял это слово чаще, чем «аллегорию». Аллегория больше относилась им к Церкви земной, анагогия — к небесной[338]. Другими словами, аллегория возводит ум человека к философским истинам, анагогия — к богословским. Впрочем, различие этих терминов является довольно условным.

---

[333] *Runia D.* Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers by David Runia. Leiden, 1995. P. 163.

[334] Ibid. P. 122.

[335] *Hanson R. P.* Biblical Exegesis in the Early Church // The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1. P. 436.

[336] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1. P. 555.

[337] *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. S. 64.

[338] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. С. 195.

Примером аллегории, стремящейся к анагогии, можно назвать истолкование Песни песней, в которой Церковь и человеческая душа (впервые именно у Оригена) интерпретируются как Невеста Христова[339]. По мнению Э. Прессансе, в этой мысли Ориген воплотил все сокровенные чаяния дохристианского мира[340]. Впоследствии образ Церкви — Невесты в Песне песней становится одним из ключевых для христианской антропологии и экклесиологии. Он осмысляется в творениях свв. Макария Великого, Мефодия Олимпийского, Афанасия Великого, Григория Нисского.

Возведение человеческой личности к Логосу, правда, является общим мотивом Оригена и Филона, но представления о самом Логосе у них различны. Для Оригена это Христос. Его отношения с человеческой душой носят не только объективный, но и личный характер. Так, ярким примером экзегезы Оригена является толкование беседы Иисуса и самарянки у колодца (Ин. 4). По рассказу Евангелиста, Иисус воспользовался предлогом, попросив самарянскую женщину, пришедшую к колодцу, зачерпнуть Ему воды, чтобы начать духовную беседу. В ответ на упрек, что евреи не прикасаются к самарянам, Он сказал: «если бы ты знала дар Божий, и кто говорит тебе: „дай Мне пить", то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую». В интерпретации Оригена, здесь описана встреча Логоса и человеческой души. «Вода живая» есть тайное духовное знание, а «колодец Иакова», из которого пили самаряне, — знание человеческое, плотское, несовершенное. Подобные встречи нередки на страницах Евангелия. Экзегеза должна уметь раскрыть их перед глазами читателя. Таким образом, эта наука, подобно Таинствам Церкви, является продолжением дела Самого Христа в мире[341]. Восхождению, которое предполагается анагогией, предшествует снисхождение Бога. Это было сугубо христианской идеей, в корне меняющей филоновский концепт самодостаточного мудреца.

Гностическое влияние на Оригена в сфере экзегезы установить труднее. Многие гностики уже следовали в аллегорезе за Филоном[342]. Склонность к аллегории питал Ираклион, автор первого «*Комментария*

---

[339] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 131.

[340] *Pressensé E. de.* The Religions before Christ. Edinburgh, 1862. P. 238 ff.

[341] *Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. P. 147.

[342] *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. S. 54.

на Иоанна»[343], методы которого мог отчасти заимствовать Ориген[344]. Напротив, Маркион, которого отличала, по-видимому, «такая же мощная ясность ума и научная педантичность»[345], как и Оригена, был сторонником больше буквализма, который подходил ему для радикального отрицания Ветхого Завета. Полемику с Маркионом Ориген не оставлял на всем протяжении своего творчества. Если главным *отличием* Оригена от предшественников было особое внимание к изъяснению конкретных слов и сопоставлению отдельных мест с целым корпусом Священного Писания[346], то это замечание всецело относится к его связи с гностическими школами. Ориген воспринял у них скорее отдельные толкования, чем целые методы. Последним он противопоставил свой метод детального анализа Священного Писания, в противоположность общей идейной критике, которой его противники подвергали Ветхий Завет.

Гностики держались как буквализма, так и аллегоризма исходя из нужд своей доктрины. Главной целью их экзегетических усилий было доказательство противоположности Ветхого и Нового Заветов, причем первый олицетворял человеческую естественность «ветхого Адама», второй же — недостижимое для простых смертных величие «гнозиса», к которому призывает все Свои порождения, павшие в мир злобных божеств, «Неведомый Бог» — Отец Иисуса Христа. Отрицание книг Моисея давало еретикам возможность соединить с евангельским учением какие угодно гностические мифы. В своей борьбе с александрийским гностицизмом Ориген, по словам Даньелу, «вышел на глубочайшую мысль св. Иринея и развил ее: мысль о педагогической ценности Закона и о том, что перед лицом Евангелия Закон устарел»[347]. Если правильно понимать Закон и Пророчества, они имеют ценность как *подготовка* к принятию Евангелия (*In Matth.* 10. 10). Но они не могут быть последним словом в духовной жизни. Сами по себе они даже не самодостаточны: «Боговдохновенность пророческих слов и духовный смысл Моисеева закона сделались ясными только

---

[343] «Древнейшее христианское толкование на Библию — это Комментарий на Евангелие от св. Иоанна, составленное валентинианским еретиком Ираклионом, большие фрагменты которого сохранились у Оригена в его собственном *Комментарии на Иоанна*» (The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1. P. 419).

[344] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 345.

[345] *Wiles M. F.* Origen as Biblical Scholar // The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1. P. 480.

[346] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 91.

[347] *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 346.

с пришествием Христа» (*De princ.* IV. 6). Причина, почему христианский мыслитель должен был уделять Ветхому Завету такое внимание, заключается, по верной догадке де Фэя, в древности этой книги, которая своим возрастом освящала восходящую к ней традицию[348]. Моисей умер, оставив руководство Израилем Иисусу Навину, прообразом которого является Христос. Но Моисей (а следовательно, сам Закон), как и другие праведники, не умер в духе. Ему вверяются катехумены, которые внимают Закону, пока готовятся ко Крещению (*Hom. in Jes.* IV. 1, 2; V. 1, 4, 5).

В свою очередь, Евангелие — *vera lex*, «истинный Закон» (*Hom. in Jes.* XVII. 1). Чтобы Ветхий Завет не мешал восприятию Нового, Бог устранил всю его внешнюю обрядность, соблюдавшуюся в Иерусалимском Храме (*Hom. in Lev.* X. 1). Высшая цель экзегезы — возвести Ветхий Завет к Новому, сочетать нравственные заповеди с анагогическим, духовным просвещением. Тогда, по выражению современного специалиста, «дух Священного Писания обоживает его букву»[349], а Ветхий и Новый Заветы становятся единым хором инструментов, симфонией (*Philocal.* VI. 2). Нужно обратить внимание на то, что раввинистическая экзегеза III в. была движима, в основном, антихристианскими тенденциями[350]. Поэтому полемика Оригена с иудаизмом, как и гностицизмом, была неизбежна.

Ввиду исторических событий, разрушивших весь строй иудейской религии, для приверженцев Ветхого Завета ничего не остается, по Оригену, как только обратиться к Новому. Другими словами, обратиться от буквализма сразу к анагогии; понять, что сам смысл истории заключается в том, чтобы *проходить*[351]. «Если ты находишь град земной разрушенным, — обращается он к иудею, — не плачь, как вы плачете сейчас подобно людям с детским рассудком, не жалуйся, но ищи небесный град вместо земного. Посмотри ввысь и там ты увидишь небесный Иерусалим, матерь всех... Итак, по доброте Божией ваше земное наследство у вас отнято, чтобы вы искали наследства на небесах» (*Hom. in Jes.* XVII. 1).

---

[348] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 37.

[349] *Сидоров А. И.* Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности: единство в многообразии // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001. С. 15–16.

[350] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 154.

[351] *Lubac H. de.* Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950. P. 282.

Отношение экзегезы Оригена к экзегезе Климента Александрийского есть отношение ученика, который превзошел своего учителя. Священное Писание для Климента, как правило, только повод, чтобы начать обсуждение важных вопросов, оставленных традицией. Он обильно цитирует Библию, но практически нигде не изъясняет ее слово за словом и стих за стихом. Напротив, Ориген мало интересуется частными проблемами, напрямую не связанными с экзегезой. К тому же он возвращается к некоторым апостольским толкованиям, вместо заимствованных у Филона Климентовых интерпретаций. Так, он толкует эпизод Агари и Сарры как отношения не философии с мудростью, а синагоги с Церковью (*Hom. in Gen.* VII), в духе св. апостола Павла. Еврейская религия находится в рабстве у формы; христианство от этого рабства освобождает. Если экзегеза Климента чаще всего моральная, т. е. душевная, то у Оригена она преимущественно духовная, анагогическая.

Однако нужно заметить, что, помимо Филона, гностиков и Климента, Ориген также испытал глубокое влияние палестинской раввинистической аллегорезы. Об этом свидетельствует он сам, приводя в Предисловии «*Комментария на псалмы*» слова одного раввина, с которым он встретился во время путешествия. «Боговдохновенное Священное Писание, — говорил раввин, — полностью походит на дом, все комнаты которого заперты на ключ. Никогда не находят в дверях ключей, которые бы их открывали. Они рассеяны по жилищу, и ни один не входит в замок, рядом с которым его увидели. Нужно много потрудиться, чтобы найти нужные ключи и суметь открыть двери, ведущие в комнаты. Представим также, что Священное Писание полно неясностей, и что нет иного средства понять его, как переводить от одного места к другому принципы экзегезы, которые в нем рассеяны» (*In Psalm.*, Praef.). Речь идет об известном раввинистическом правиле толкования Библии через сопоставление различных фрагментов, зачастую без особого внимания к контексту, в котором находится тот или иной фрагмент. Разделение «ключей» и «дверей», с точки зрения герменевтической практики слишком условное и всегда рискующее обернуться произволом, в сакральной экзегезе Оригена становится таким же важным принципом, как и в «устной Торе» иудейской традиции. Правда, оправдание для этого принципа он находил в притчах Иисуса, которые обычно требовали ключа для своего истолкования, так как ученики не могли понять их без помощи самого Автора. Но в своих собственных опытах Ориген часто уходил от евангельской притчи так же далеко, как и раввины — от аллегории пророка Нафана и символического языка премудрого Екклесиаста.

Телесный (буквально-исторический) смысл

Чтобы найти отправную точку анагогического восхождения, нужно ответить на вопрос, имеет *ли* буква вообще сколько-нибудь существенное значение в комментариях Оригена. Чтобы правильно ответить на этот вопрос, нужно иметь в виду правило, сформулированное автором выдающегося труда по герменевтике Оригена, К. Торьесеном. «И материальный, и рациональный элемент в Писании суть произведения того же *Л*огоса, но материальный элемент, буквальный смысл, содержит образ *Л*огоса под покрывалом, тогда как разум Писания, духовный смысл, открывает Его»[352].

Будучи более систематичным и добросовестным мыслителем, чем Филон, христианский экзегет не мог игнорировать телесный смысл только в силу того, что он несопоставим с духовным по своему значению. При полном невнимании к букве рушилась история, а с нею и факты пророчеств, напрямую связанные с фактами земной жизни Спасителя. В споре с Цельсом Ориген отстаивал истинность чудес в Ветхом Завете (*Contra Cels.* II. 58); в трактате «*О началах*» подчеркивал, что в Библии вообще исторически достоверного больше, чем исторически недостоверного (*De princ.* IV. 20). Но, как полагал Р. Барт, «история» не в силах исчерпать *л*юбое *л*итературное произведение, поскольку оно в принципе антропологично[353]. *Д*ля Оригена это было истинно в отношении Библии. Где он не видел человечного (т. е. спиритуалистического) смысла, он был склонен не видеть никакого.

Сама мысль, что в Библии есть нечто исторически неистинное, могла иметь далеко идущие последствия. Ориген применял ее даже к Евангелию, хотя в целом не отвергал рассказы Евангелистов (*Contra Cels.* I. 42). Он различал в деяниях Иисуса, которые описаны в Новом Завете, «чудеса» — они происходили действительно, — и «знамения» — их следует понимать только аллегорически[354]. Порой Ориген честно выражал неуверенность в том, какие именно события имеют или не имеют буквального смысла (*Contra Cels.* IV. 44–45). В его время, как замечает Грант, на занимающихся чрезмерной аллегоризацией и даже «профетизацией» Священного Писания могло пасть подозрение в гностицизме или монтанизме[355]. Но в чем Ориген уверен, так это

---

[352] *Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. P. 310.

[353] *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика, поэтика. М., 1989. С. 350.

[354] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 294.

[355] *Grant R. M.* The Early Christian Doctrines of God. University of Virginia, 1996. P. 85.

в том, что телесный смысл недостаточен: как в изречении «Слово стало плотью» (Ин. 1:14) подразумевается не только плоть, но и душа и дух человека, так во всей Библии. «Когда нам надо возвестить Евангелие телесное и сказать, что мы никого не знаем по плоти, кроме Иисуса Христа, и притом распятого, то должно это сделать. Но, когда кто усовершён Духом и носит плод Его, и увлечен небесной мудростью, должно сообщить ему слово, которое восходит от Воплощения до того, что близ Бога» (*In Ioh.* I. 7).

В подходе Оригена к букве Писания самое удивительное не то, что он отвергал буквальный смысл, а то, как и при каких обстоятельствах он принимал его в некоторых исключительных случаях, когда он отвергался всей Церковью. И здесь больше всего сказывалось влияние на христианского мыслителя языческих учений. Так, не допуская в мире ничего бездуховного, Ориген не мог мириться с тем, что солнце, луна и звезды лишены самосознания. Поэтому он толковал буквально такие очевидные метафоры, как «хвалите Его, солнце и луна» (Пс. 148:3), чтобы обосновать на Библии ангелологию небесных светил. Стройность, с которой они шествуют по небосводу, виделась ему лучшим доказательством их разумности и сознательной верности Творцу (см.: *Contra Cels.* VIII. 66–67; *Hom. in Ierem.* IV. 1).

Но те библейские фразы, которым невозможно было дать подобной интерпретации, а между тем они противоречили возвышенным понятиям о духовном, отвергались в их буквальном значении. Говоря о Песни песней Соломона, экзегет обращал внимание на детальность и одновременно — на эстетическую условность изображения любви в этой книге. «Если понимать все это не в духовном смысле, разве это не басни? Если здесь нет тайны, разве это не недостойно Бога?» (*Hom. in Cant.* I. 2). «Тайна» (μυστήριον) представляет собой центральное понятие для Оригена. Каким образом она узнается в тексте? Существуют определенные указатели, а именно — «соблазны» или «камни преткновения», не дающие с полным доверием относиться к тексту без дополнительного толкования (*De princ.* IV. 15). Таким образом, не все в Библии можно понимать буквально; однако все без исключения имеет духовный смысл (*Ibid.* IV. 12). Буквалисты, по образному сравнению Оригена, не хотят копать колодец для получения живой воды, «говоря, что истина может быть только на земле» (*Hom. in Gen.* XIII. 3). Несомненно, Моисей сам знал истинное обрезание, истинную Пасху, истинное субботство. Но он утаил духовный смысл этих вещей в словах чувственных (*Hom. in Num.* V. 1). Его собственное отношение к букве Закона видно тогда, когда он разбивает скрижали, зная, что честь и сила Закона не в букве, но в Духе (*In Rom.* II. 14).

По мнению Прессансе, «Ориген совершил ту же ошибку, что и Климент, воспринимая букву Священного Писания как печать, которая должна быть сломана»[356]. Но необходимо выяснить причины, по которым буквально-исторический смысл устранялся и, наоборот, сохранялся Оригеном так произвольно. С нашей точки зрения, эти причины можно понять, лишь рассматривая философско-богословскую систему александрийского мыслителя в ее целости. В процесс развития богословских догматических определений Ориген вкладывал весь свой ум и всю свою энергию религиозного познания. Однако далеко не всему из того, что представлялось ему философски очевидным, он находил подтверждение в тексте Библии. Тогда, не считая возможным расстаться со своими идеями, он использовал буквальный смысл, как наиболее податливый к аллегоризации материал, для доказательства этих идей.

Душевный смысл

Первым уровнем аллегоризации является так называемый «душевный смысл» — самый редкий в произведениях Оригена. В отличие от Климента, своего предшественника, Ориген не был моралистом по призванию. Нравственное учение Оригена преимущественно развернуто в его гомилиях, и потому не систематизировано. Душевный смысл, как правило, присоединяется к двум другим (*Hom. in Gen.* II. 6). Современные исследователи признаются, что трудно определить его самостоятельное значение[357]. По объяснению архиеп. Филарета (Гумилевского), этот смысл является производным от сочетания буквального и духовного[358].

По объяснению Оригена, моральное учение представляет необходимую остановку на пути к богопознанию. Человек не может миновать его, не пройдя определенные нравственные упражнения. «Идущий вперед в начале пути всегда желает хоть немного задержаться в тени добродетели» (*Hom. in Cant.* II. 6). Ориген часто извлекает душевный смысл из самого библейского нарратива, обобщая частные случаи в качестве примеров[359]. Иногда он находит его заложенным как бы в загадках, предоставляемых текстом. «В изречениях и заповедях чисто нравоучительного характера, — пишет Н. Петров, — душевный смысл совпадает с буквальным; но в других местах Писания, например

[356] *Pressensé E. de.* The Early Years of Christianity. Vol. 3: Heresy and Christian Doctrine. New York, 1879. P. 297.

[357] *Bardy G.* Origène // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1931. T. 11. Col. 1508.

[358] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. С. 195.

[359] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 192.

в исторических рассказах, в притчах, в законах и во многих мудрых изречениях, он составляет скрытую мысль и должен быть открываем путем аллегорического толкования»[360].

С помощью нравственно-назидательного смысла решается также проблема теодицеи. Многие «жестокости» как Ветхого, так и порой Нового Заветов имели педагогические цели (*In Matth.* XIII). Однако в целом нужно отметить, что Ориген не обращал много внимания ни на моральный, ни на популярный у предшественников Филона «физический» смысл. В этом современные ученые видят его основное отличие от иудейского экзегета. Что касается духовного смысла, он был важен для обоих авторов, но они вкладывали в него различное содержание[361].

Духовный смысл

Духовный, или таинственный, смысл отличается тем, что присутствует везде в сакральном тексте[362]. Из тех случаев, когда без него слова Библии обессмысливаются, Ориген выводит *общее правило* для любого фрагмента[363]. Но постичь этот смысл можно лишь после длительного духовного поиска. Лучшим примером плодов такого поиска является толкование на Песнь песней, книгу, которая без духовного толкования не могла бы занять место в ветхозаветном каноне. «Как входящему в святилище, — пишет Ориген, — многого еще недостает, чтобы достичь Святого святых, и исполняющий заповеданную Богом субботу еще во многом нуждается, чтобы быть в силах исполнить Субботу суббот, так нелегко найти человека, который, изучив все песни, содержащиеся в Писании, сможет взойти к Песне песней» (*Hom. in Cant.* I. 1).

Переход на третью, духовную ступень разумения подобен скорее «прыжку», чем поступательному движению[364]. Имеющиеся в наличии у интерпретаторов Гомера и Гесиода аллегорические приемы не подходили для Священного Писания христиан. Есть ли что здравое, —

---

[360] *Петров Н.* Можно ли считать аллегоризм причиной догматических заблуждений Оригена? // Православный собеседник. Казань, 1900. Ч. 2. С. 175–176.

[361] *Lubac H. de.* Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture. Edinburgh, 1998. Vol. 1. P. 149.

[362] Р. Кадью верно проводит разграничение между общепринятой в Церкви образной интерпретацией отдельных лиц и событий Писания и символической аллегорезой Оригена — в ней «символизм транспонирует всю Библию... в сверхземной план» (*Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-ème siècle. Paris, 1934. P. 45).

[363] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 92.

[364] *Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. P. 142.

полемизировал Ориген с Цельсом, — в языческих аллегориях? (*Contra Cels.* III. 23). Истинным основанием аллегории должно быть согласование двух Заветов. Христиане, в отличие от эллинов, находят источник своей экзегетики в согласованности двух разных исторических документов: пророчеств и Евангелий, в которых содержатся исполнения пророчеств (*Ibid.* IV. 17). Итак, предметом аллегорического толкования прежде всего является «таинственное домостроительство» (μυστικὴ οἰκονομία).

Однако нужно заметить, что, в отличие от св. Иустина или св. Иринея Лионского, александрийский дидаскал не был убежденным типологистом. Как правило, любые исторические события для него суть образ не других исторических событий, а метафизических и теологических реалий (*In Ioh.* X. 18). Соответственно, вся священная история — это притча, или даже шарада[365]. Ее земные, конкретные события представляют «не непосредственные типы истинных отношений, но типы типов»[366]. К Ветхому Завету Ориген охотно прилагает филоновскую аллегорию «путешествия души», как обучения, совершаемого Логосом[367]. Необходимость этого многотрудного путешествия вызвана падением духа и души, аллегорически описанном в начале книги Бытия. Адам, согласно Оригену, есть дух, а Ева — душа (*Hom. in Gen.* I. 26; II. 7). В дальнейшем история не перестает быть материалом для аллегорий, продолжающих традиции Филона. В особенности это касается тех событий, которые могут, по мнению Оригена, опорочить доброе имя библейских патриархов. Но именно здесь мы можем видеть искусственность александрийской аллегорезы, обращающей смысл того или иного события в его противоположность. Например, если женитьба Авраама на Хеттуре в буквальном смысле, как думает экзегет, была бы предосудительной, то его стремление к продолжению образования, которое символизируется этой женитьбой, есть прямое проявление добродетели (*Ibid.* XI).

В процессе обучения души, который аллегорически отражен в библейском нарративе, человек познает высшие истины: (1) о Боге Отце, Сыне и Святом Духе; (2) о воплощении Сына Божьего; (3) о разумных созданиях и различии между ними; (4) о происхождении зла.

---

[365] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 364.

[366] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 288.

[367] *Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. P. 32–33.

Типичный пример аллегории, характерной равно для Филона и Оригена, представляет его интерпретация рассказа о сотворении Богом первого (Быт. 1:1) и второго неба (Быт. 1:8). Высшее, или небесное небо, представляет человеческий ум (νοῦς, mens), — это «наш духовный человек, видящий и созерцающий Бога»; тогда как телесное небо символизирует человека, видящего телесными очами (*Hom. in Gen.* I. 2).

Итак, духовный, или таинственный, смысл Откровения в широкой перспективе отсылает к понятию «притчи» (παραβολή). Сопоставляя события повседневности с событиями священной истории, Ориген создал целую философию притчи, которая выходит за пределы текста Священного Писания, и потому требует отдельного раскрытия.

Философия притчи

Понятие «притчи» тесно соприкасается с понятием «тайны» и является, в сущности, его обратной стороной. Чарльз Бигг выделял *пять* основных целей, с которыми Ориген интерпретировал Священное Писание по принципу «трех смыслов»: (1) полемическая борьба против гностиков и язычников; (2) установление гармонии Ветхого и Нового Заветов; (3) новая интерпретация космоса через Библейскую притчу; (4) введение неоплатонической концепции Бога; (5) замена якобы иссякшего в Церкви пророческого дара духовным толкованием слова Божьего[368]. Мы прибавили бы еще один, весьма существенный пункт: постижение тайны Божества — совершенной жизни Творца, насколько она может открываться в Логосе.

Для Оригена слова «истина» и «тайна» взаимозаменимы. «Священное Писание, — объясняет Вашро, — бездонная пропасть, в которой Бог скрыл сокровища бесконечной Своей мудрости. Чем более сложен текст для понимания, тем более глубока та мысль, которая скрыта в нем. В явном символе дух истолкования находит себе проводника, но и ограничение; лишь только в том случае, когда текст непонятен, мысль может воспарить и подняться до высших спекуляций»[369]. Такая сложность библейского текста соответствует сложности, разнообразию самого космоса.

Мир как притча

Мы уже поняли, что в учении Оригена текст, описывающий различные события, может быть приточным вне зависимости от его стиля и контекста. Дальше возникает вопрос: является ли это исключительной прерогативой сакрального текста? Ответ может быть только положительным. Но в полемике

[368] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 327–438.

[369] *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Vol. 1. P. 286.

с Цельсом Ориген отвергает языческие мифы и мирскую литературу не потому, что они не могут быть истолкованы аллегорически, а потому, что им не хватает *правдивости* библейского текста. Речь идет о высшей правдивости в отражении мира: такая правдивость не нуждается в скрупулезности нарративного изображения. Напротив, она призвана отражать тот факт, что «все в мире устроено по некоторым тайным законам, не для всякого человека понятным» (*Contra Cels.* I. 31).

Ввиду особой важности данной темы для нашего исследования, необходимо подчеркнуть отличие притчи от мифа и аллегории. Как известно, мифологическое сознание возникает при попытках человека объяснить непонятные явления окружающего мира. «Мифология осваивает действительность в формах образного повествования, она близка по своей сути к художественной литературе; исторически она предвосхитила многие возможности литературы и оказала на ее раннее развитие всестороннее влияние»[370]. Исходным типом мифа является сакральный текст, который помещает читателя в условия «особого времени», в отличие от легенды или сказки, где события происходят в реальном времени, хотя и в измененном пространстве. «Особое время» обладает своей собственной длительностью, но составляет вневременной план бытия: это или сотворение мира, или потусторонняя реальность, или предыстория человеческой истории. В своем первозданном виде миф не имеет иносказательного смысла и не нуждается в нем, так как для слушателя ценна сама *необычность* описываемых событий. Здесь мы можем отметить первое существенное различие мифа и притчи: притча по форме является *обычным*, заурядным повествованием, и ее временной план всецело принадлежит к повседневности. Нередко это такая история, которая могла произойти в разные времена и в самых различных местах. И если миф, как бы ошеломляя своей внешней атрибутикой, воздействует на адресата *извне*, притча усваивается читателем лишь после того, как он уже понял смысл текста и воспринимает информацию *изнутри*.

В рамках символической концепции, которая сближает миф с аллегорией, за ним признается право на философское содержание. Так, цейлонский исследователь индонезийской культуры Ананд Кумарасвами полагает, что в мифологических мотивах выражено интуитивное знание о природе мира и человека, передающееся устно из поколения в поколение. По мнению американского философа С. К. Лэнгера, мифы дают самый ранний пример представления универсальных

[370] Большая советская энциклопедия. Т. 16. С. 342–343. Столб. 1013–1015.

идей (general ideas). Такого рода идеи язык легче может выразить метафорически, чем логически. Но и в этом случае притча остается обособленной, так как, в отличие от аллегории, она не имеет *подтекста*. Притча прямо выводит читателя в иную содержательную сферу: например, притча о сеятеле отображает восприятие разными людьми учения Христова (Мф. 13:3–9, 18–23). Таким образом, не создавая эстетического эффекта, характерного для мифа, притча настраивает мышление на понимание определенных вещей, т. е. *обучает*. Наиболее близкой к притче по жанру является басня. Восточная литература знает целые диалоги, состоящие из басен и их толкований, такие как «Мудрость вымысла» грузинского писателя XVII в. Сулхана-Сабы Орбелиани. Но басня, в отличие от притчи, имеет сказочный сюжет, аналогия которого с реальностью создается иронией рассказчика. Притча же наполняет высшим смыслом саму реальность, не прибегая к «вымыслу». Именно поэтому, когда пророк Нафан приточно рассказывает Давиду о его преступлении, царь, думая, что речь идет о другом человеке, желает наказать виновного (2 Цар. 12:1–7). Притча открывает людям глаза на некое типологическое сходство, заставляющее их по-новому осмыслить известное событие или поступок. Понятие «уроки истории» обретает свои корни в притчевой культуре.

Исходя из идеи мира-притчи, Ориген часто раскрывает глубокий смысл евангельских событий. Например, когда Христос пришел в пределы Тира и Сидона, язычница-хананеянка, «вышедши из тех мест, кричала Ему: помилуй меня, Господи, Сын Давидов! Дочь моя жестоко беснуется» (Мф. 15:22). «Я думаю, — пишет Ориген, — что, если бы она не вышла из тех мест, она не могла бы кричать Иисусу с такой большой верой, как о ней сообщается. Ибо это и есть „по мере веры", когда кто выходит из страны язычников» (*In Matth.* XI. 16). Этот комментарий хорошо иллюстрирует обращенность притчи к структуре языка, в большей степени, чем к художественным образам. Используя значение слова «выходить», Ориген переносит мысль читателя с частного на общее, не нарушая исторического плана и действуя так же, как Христос при толковании притч. Горе, побудившее женщину «выйти» навстречу Господу, побуждает и людей III в. «выходить» из языческого образа жизни; возвращение блудного сына к отцу (Лк. 15:11–32) есть *пример* для души, еще не вернувшейся к Отцу Небесному; жестокость неправедного судьи (Лк. 18:2–6) выражает ту истину, что молитва не сразу бывает услышана, но требует большого усердия.

Всматриваясь в незамысловатый приточный рассказ о том, как Царствие Божие в душах людей должно «расти», «наполнять», «наполняться» и «приносить плод», ученик Христа должен был исследовать,

происходит ли это с тем «зерном» или той «закваской», которая находится в его сердце. При таком прямом назначении притчи совершенно естественно, что христиане издревле воспринимали не только слова, но и самые дела Иисуса как *речь*, обращенную к человечеству. Подобно речам ветхозаветных пророков, жизнь Спасителя повествует, в глазах древних экзегетов, об отношениях между Богом и человеком. Ориген следует христианской традиции, когда предлагает возвышенное философское осмысление притчи, как способа бытия Логоса в человеческой природе. «Пришедшее в эту жизнь [Слово] истощило Себя, чтобы истощением Оного весь мир исполнился. Но если... [Слово] истощило Себя, то само это истощение и есть Премудрость» (*Hom. in Ierem.* 8. 8). Необходимость притчи связана с тем, что в этой жизни мы видим истину «как сквозь зеркало, гадательно», а в вечности увидим «лицем к лицу» (*In Psalm.* 22. 5; ср.: 1 Кор. 13:12).

Взаимное соответствие мира (как предмета философской рефлексии) и Священного Писания наблюдается в их двусоставности: как мир телесен и духовен, так и в Писании есть смысл явный и скрытый[371]. Но при этом внешний мир, по учению Оригена, не имеет самостоятельного смысла. С определенной долей условности можно сказать, что это *иллюзия* разумных духов, но иллюзия объективно-данная, освобождение от которой возможно лишь при условии освобождения от внутренних иллюзий. Тайна — вот «подлинная реальность, даже лучше сказать, первая реальность, независимая и особенная, то есть истина»[372]. Для людей, не желавших постичь истину, Бог сделал жизнь исполненной трудов, чтобы они упражняли свой разум (*Contra Cels.* IV. 76). Постепенность познания предполагает и постепенность освобождения; по мере этого происходит *расшифровка* мира как некоего вещего сна.

Поздний эллинизм придавал отношению мира и сна большое значение. Это было время астрологических книг и сонников: «Марк Аврелий благодарил богов за полезный совет, которым они удостоили его во сне; Плутарх воздерживался от употребления в пищу яиц в силу указаний, полученных им в нескольких сновидениях; Диона Кассия во сне вдохновили написать историю; даже такой просвещенный хирург, как Гален, и тот готовился к операциям только после того, как получал благоприятный знак во сне...»[373]. На этом фоне Алексан-

---

[371] *Доброклонский А.* Александрийская образованность как сфера, благоприятствовавшая происхождению христианской александрийской школы // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1880. № 17. Ч. 1. С. 247.

[372] *Crouzel H.* Origène et la 'connaissance mystique'. Bruegge, 1961. P. 46.

[373] *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. СПб.: Алетейа, 2000. С. 181.

дрийская школа представляла собой настоящий оплот рациональных традиций. Климент и Ориген никогда не советовали ни искать откровений во сне, ни выгадывать по звездам. Их вдохновляла идея *знания*, поданного через *научение*. Человек, сочетавшийся с Логосом, говорит Ориген, «узнает, какова сущность душ, каково различие животных — и живущих в водах, и птиц, и зверей; и что означает разделение каждого рода на столь многие виды, узнает, какое намерение было при этом у Творца и какая мысль Его Премудрости скрывается во всем этом» (*De princ.* II. XI, 5). Из этого отрывка видно, что Ориген рассматривал весь мир как иносказание, не имеющее ни одной лишней строки. Мир — тоже текст, в нем «каждое слово есть символ, и символ экзистенциально участвует в тайне... ибо духовный смысл не может дойти до земного человека иначе, как только сквозь чувственные символы»[374].

Космос и Библию в системе Оригена можно представить в виде двух сообщающихся сосудов. Так, обосновав осмысленность космоса, дидаскал на этом основании доказывает премудрость библейского текста. «Если в миротворении Божественная мудрость (τέχνη) выражается не только в небе, солнце, луне и звездах, проходя через все их тела, но также и на земле, в ее ничтожнейшем веществе... то мы полагаем, что тем более следы этой мудрости должны быть запечатлены в каждой букве всего боговдохновенного Писания. Кто считает Виновником мира и Писания одно и то же Существо, тот не может сомневаться в этом» (*Sel. in psalm.*)[375]. Лучше всего можно выразить космо-библейский характер экзегезы Оригена словами Торьесена, по мнению которого «целью интерпретации является встреча Христа и слушателя в мире Библии»[376]. В основу такой интерпретации, как верно замечает Крузель, положена идея образа Божия в человеке[377]. Более того, имеет место понятие о единосущии человеческой души и Священного Писания[378]. По мере того как душа проникает в смысл текста, она проникается им (*In Ioh.* V. 7). Ориген даже приходит к весьма значимому для средневековой культуры образу души-библиотеки (*Hom. in Gen.* 2. 6). Таким образом, через учение о Логосе Ориген связывает человека,

---

[374] *Crouzel H.* Origène et la 'connaissance mystique'. Bruegge, 1961. P. 272.

[375] *Соколов П.* История Ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886. С. 160.

[376] *Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. P. 47.

[377] *Crouzel H.* Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. P. 261–266.

[378] *Lubac H. de.* Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950. P. 346–347.

мир и Бога в едином бытии, координаты которого задаются текстом в его философско-богословском аллегорическом прочтении.

Идея мира-притчи в экзегезе Оригена была очень плодотворной. Экзегет получал возможность толковать всю историю космоса с точки зрения вечных истин, причем, как правило, не разрушая саму историю. По словам Даньелу, «речь шла об историчности, рассматриваемой не только в ее объективной реальности, но и в ее роли как компонента природы человека»[379]. Например, психологически глубоким является толкование ветхозаветной истории как постепенного пробуждения человеческих чувств. Адам символизирует осязание, Ной — обоняние, Авраам — вкус, Моисей — слух, и наконец, Христос — зрение (*In Matth.* XV. 33). Таким образом, в человечестве постепенно раскрывалось богопознание, как раскрываются и опредмечиваются все чувства у новорожденного младенца. Но, желая преподать своим ученикам полное и всестороннее знание, Ориген не мог ограничиться притчей и продолжал «достраивать» свои философские концепции уже в форме аллегорий. В этом проявлялась его непоследовательность: аллегоризация разрушала педагогическую логику притчи, обналичивая все тайны и превращая богословское созерцание в метафизику. Хуже всего то, что Библия при этом мифологизировалась, и читатель терял чувство обостренности библейских событий.

Ветхий Завет как притча Нового Завета

В теологии Оригена, как замечает Э. Молланд, поднимаются две основные проблемы относительно Евангелия. Первая: значение Священного Писания до Христа и после Христа, или соотношение Закона и Евангелия. Вторая: соотношение писанного Евангелия с небесным, или буквы и духа[380]. Основное различие между Законом и Евангелием видно, согласно Оригену, из того, что сама буква Закона убивает, в то время как буква Евангелия не убивает. Каждый, кто следует букве Закона, впадет в суеверие и даже неверие. В Законе только дух оживляет, и это дух пророческий, т. е. по сути уже евангельский. Что касается Евангелия, сама его буква достаточна для спасения простых верующих. Каждый, кто последует буквальному смыслу евангельских повествований и предписаний, будет спасен (*In Matth. ser.* 27).

Различие Заветов есть также различие πίστις и γνῶσις. Авраам веровал в Бога, а после Воплощения стало доступно знание (*In Ioh.* XIX. 3). Авраам также знал Бога, но только как Творца, а не как

[379] *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 365.

[380] *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 100.

Отца Сыну и людям (*In Luc.*, fragm. 34). Таким образом, Ветхий Завет носит образ Логоса по аналогии с *творением*, и лишь вместе с Новым Заветом служит Откровением Логоса по аналогии с *Воплощением*[381]. Для Оригена τὸ εὐαγγέλιον синонимично ὁ Χριστιανισμός, ἡ πίστις, τὰ δόγματα, ἡ διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ, ἡ μαθητεία, ἡ ἀλήθεια (*De princ.* IV. 1; *Contra Cels.* I. 59. 62. 63; III. 8. 44; VI. 41; VIII. 52 и др. произв.)

«Евангелие» значит «благая весть». Но, спрашивает Ориген, разве не было благих вестей уже в Законе и пророчествах? Были, но Закон и пророки не могли бы похвалиться, что блага, которые сокрыты в них, явлены в настоящем. Они не могли представить εὐαγγέλιον в полном смысле слова. Сам Христос есть Евангелие, и поэтому можно даже говорить о Воплощении Евангелия (*In Ioh.* I. 6, 32–36). Таким образом, если общее правило интерпретации состоит в том, что «во Христе ничто не лишено тайны» (*In Matth. ser.* 78), мы видим, как Ветхий Завет теряет самостоятельное значение и приобретает значение притчи, в которой содержится тайна Христа, имеющая намерение раскрыться в будущем.

Новый Завет как притча Вечного Евангелия

«Нужно знать, что, так же, как и закон (Моисея) заключает в себе тень будущих благ, открытых (духовным) законом, введенным в действие согласно истине, так и Евангелие, которое представляется понятным всем, учит тени тайн Христовых» (*In Ioh.* I. 7, 39). Новый Завет есть притча того «Вечного Евангелия», которое несет Ангел в Апокалипсисе Иоанна Богослова (Откр. 14:6). Евангельский текст наполнен притчами Христа; что же касается Оригена, для него все в Евангелии приточно (*In Matth. ser.* 22). Однако если эти загадки читаются теми, кто вне (οἱ ἔξω), они не понимают его сокровенного смысла. Нужно войти в дом Христов (Мф. 13:36), чтобы получить объяснение притчам и слушать Евангелие «втайне» (κεκρυμμένως) (*Hom. in Ier.* XII. 12).

Четыре Евангелия — «первые плоды» Священного Писания, но не в смысле «первородных» (πρωτογέννημα), а в смысле «первых по своему значению» (ἀπαρχή). Из этих четырех особенно важным является Евангелие от Иоанна Богослова (*In Ioh.* I. 1). Но все это — «внешнее Евангелие», или временное, *evangelium temporale*, проповедуемое в мире и преходящем веке, которое намеренно скрывает пока недоступные тайны своего прототипа. Здесь мы живем только в тени Христа. Временное Евангелие содержит лишь тень тайн Христовых. В будущем,

[381] *Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. P. 109.

после прохождения человечеством всех уровней воспитания, курсов образования или степеней очищения, Вечное Евангелие откроет все тайны Его слов и дел (*In Ioh.* I. 7, 39). Чем же является Вечное Евангелие, если не самим Христом, Словом и Сыном Бога? У Христа много имен, замечает Ориген, и возможно, что Вечное Евангелие служит одним из них (*In Rom.* I. 14).

Во Христе обитает полнота Божества телесно, и эта полнота не объемлется текстом. Значение притчи, как пишет Х. Фогт, никогда не сможет уместиться в «мир буквы»[382]. Книги, содержащие полное истолкование всех притч Иисуса, не поместились бы в пространство целой Вселенной (*In Matth.* XIV. 12). По мысли Оригена, именно это имел в виду Иоанн Богослов, утверждая, что целого мира не хватило бы для текста, будь Евангелие написано до конца (*In Ioh.* I. 10). Поэтому Вечное Евангелие совершенно неисчерпаемо[383].

Поиск критериев истинного смысла Священного Писания

Мы уже обращали внимание на то, что аллегореза была увлечением всей жизни Оригена. «Уже ребенком, — пишет Редепеннинг, — Ориген воспринимал Писание в том духе, в каком позднее будет толковать его»[384]. По свидетельству Евсевия, отец Оригена даже «бранил сына, советуя ему не умничать не по возрасту и удовлетворяться прямым смыслом Писания» (*H. E.* VI. 2. 10). И хотя историк добавляет, что это делалось Леонидом из педагогических соображений, «для видимости», нельзя не заметить, что впоследствии этим стремлениям Оригена недоставало умеренности.

Вернемся к утверждению французских ученых, что Ориген в основном развивал экзегезу апостола Павла[385]. Основные элементы теории экзегезы александрийца можно найти, по мнению Крузеля, в десятой главе первого и в третьей главе второго послания к Коринфянам[386]. В обоих случаях апостол говорит о событиях Ветхого Завета. Выведенные Моисеем из Египта, евреи совершили некоторые проступки, за что были наказаны Богом. «Все это происходило с ними как образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков» (1 Кор. 10:11). Во втором отрывке дается интерпретация текста Исх. 34:20–35.

---

[382] *Vogt H. J.* Das Kirchenverständnis des Origenes. Köln, 1974. S. 273.

[383] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 270.

[384] Ibid. S. 51.

[385] *Lubac H. de.* Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture. Edinburgh, 1998. Vol. 1. P. 7.

[386] *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985. P. 67–68.

Моисей, лицо которого сияло славой Божией, скрывал его под покрывалом, кроме тех случаев, когда внимал Богу на горе или говорил к народу, возвещая волю Бога. «Если же служение смертоносным буквам, начертанное на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лицо Моисеево, по причине славы лица его преходящей, то, — делает вывод апостол, — не гораздо ли более должно быть славным служение духа?» (2 Кор. 3:7).

Не приходится сомневаться в том, что эти слова Посланий производили на Оригена глубокое впечатление. Но значит ли это, что его экзегеза была прямым развитием ветхозаветной экзегезы св. апостола Павла? В первом случае Павел говорит лишь о примерах, которые сделались настоящими архетипами для будущего, и с этой целью записаны в Библии. Однако соответствия этим архетипам могут быть не менее реальными и материально осязаемыми, чем они сами. Во втором случае действительно имеет место аллегория. Но речь идет лишь о том, что слава Закона была весьма велика, вследствие чего само возвещение буквы этих смертоносных (ибо невыполнимых) установлений происходило при нестерпимом сиянии. Тем более христианам нужно почувствовать славу Нового Завета, которая не предваряет какую-то иную, но является совершенной. Ориген не может быть наследником апостола Павла уже потому, что заповеди Закона он считал в принципе исполнимыми (поскольку для многих из них исключал буквальное толкование), а качество «смертоносности» приписывал только неправильной интерпретации этих заповедей.

Нужно обратить особое внимание на то, что не Ориген ввел в Церковь аллегорическую экзегезу, и даже не он первый развил ее. Как справедливо замечает Грант, «простые верующие обычно являются мишенью критики Оригена не потому, что они отвергают аллегорический метод (они нередко принимают его), а лишь потому, что не согласны с толкованиями Оригена»[387]. В то же время бесспорная гениальность Оригена сделала его уникальным экзегетом, который применял многие уже существовавшие в письменной и устной традиции правила, а некоторые изобретал сам. По словам отечественного патролога Н. И. Сагарды, «влияние великой личности Оригена распространило александрийское направление не только в Александрии, но, можно сказать, и на всем греческом Востоке; не остался свободным от него даже и Запад»[388].

---

[387] *Grant R. M.* The Letter and the Spirit. London, 1957. P. 94.

[388] *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004. С. 867.

Однако именно Восток в лице св. Епифания впервые обратил внимание на догматическую нетвердость Оригена с точки зрения христианского богословия. И его аллегоризм вскоре стал важным пунктом обвинения. Св. Анастасий Синайский писал о толковании Оригена на Шестоднев в книге Бытия: «Пользуясь разными примерами и созерцаниями, он все творение, совершенное в шесть дней, низвел посредством аллегории к баснословным трагедиям, так что, по нему, ни чувственное небо, ни земля, ни воды, ни растения не суть истинные, звезды — не истинные звезды, и вообще все не понимается буквально» (*Contempl. in Haexam.* I. 7. PG. IX. 376).

Действительно, сам Ориген выражался о Шестодневе с полной уверенностью в правоте своей интерпретации: «Кто, имея разум, подумает, что первый, второй и третий день, также вечер и утро были без солнца, луны и звезд, а первый день даже и без неба?» (*De princ.* IV. 16). По его учению, созданная Богом твердь символизирует тело, большое и малое светила таинственно изображают Христа и Церковь, звезды означают еврейских патриархов и пророков, рыбы и пресмыкающиеся — низкие мысли, а птицы — возвышенные. На примере этого библейского повествования, одного из важнейших, мы можем видеть отношение к Оригену последующих отцов Церкви. Св. Василий Великий, оставивший самые известные в истории патристики «*Гомилии на Шестоднев*», не поддержал метод александрийца. Как правильно замечает Вигуру, в толкованиях свв. Василия и Амвросия Медиоланского присутствует нравственный смысл, но не аллегория в духе Оригена[389]. Св. Григорий Нисский, при своих явных оригенистических симпатиях, в исключительно важном для патристической мысли трактате «*Об устроении человека*» пошел по стопам Василия Великого.

Произвольные, ни на чем не основанные толкования Ориген допускал и в отношении Нового Завета. В частности, он трактовал братьев Господних, которые *сошли* с Иисусом в Капернаум, как силы, которые *сошли*, будучи несовершенными, с небес (*In Ioh.* X. 9). Таким образом, не несправедливым нужно признать вердикт Э. фон Иванки, что у Оригена мы находим элементы христианского вероучения вставленными в жесткие рамки эллино-античной картины мира[390].

Как мы уже сказали, Ориген не был единственным аллегористом в Церкви. По верному замечанию Редепеннинга, «наличие в Священ-

---

[389] *Вигуру Ф.* Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898. С. 16–17.

[390] *Iványa E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vätern. Einsiedeln, 1964. S. 123.

ном Писании тайного смысла для его современников явствовало уже из того, что оно было Священным Писанием»[391]. Но признать, что в отдельных выражениях есть метафоры, пусть даже выражающие саму Истину, еще не значит создать систему аллегорезы. Такая система возможна лишь в случае признания повсеместности скрытого смысла[392]. Сам Ориген слышал, как его систему обвиняли в присущих ей недостатках — особенно в том, что толковать как он — это значит «больше угадывать, чем объяснять (hoc divinare magis est quam explanare)» (*Hom. in Exod.* 13. 2). Однако собственная интуиция вела его по пути воплощения в жизнь всех идей, которые казались ему неоспоримыми[393].

В чем же основное отличие святоотеческой экзегезы от оригеновской? Для создателей патристического богословия Библия составляет, как и для Оригена, целый мир. Но это священный, а потому замкнутый мир, вход в который открыт лишь Священному Преданию, т. е. непрерывной традиции. Впрочем, и сама эта традиция не претендует на исчерпывающее объяснение всех истин, о которых могла бы спросить философия. Некоторые вопросы в ней остаются риторическими, например, вопрос о том, что «делал» Бог прежде начала творения, зачем духовному существу (человеку) придано тело, и подобные этим. Причина, по которой они не находят ответов, проста: эти ответы ни в каком виде не содержатся ни в Божественном Откровении, ни в устном предании. Напротив, если между каким-либо местом Священного Писания, вызывающим вопрос у экзегета, и другим местом, позволяющим прояснить его, устанавливается отношение, тогда оно является основой для типологии, аллегории, анагогии, нравственной дидактики и т. п.

Это не значит, что александрийские экзегетические практики применялись отцами строго в пределах вышеуказанного метода. Они могли быть использованы как иллюстрации для теорий, не связанных непосредственно с данной строкой Писания. Однако эти теории, в свою очередь, обосновывались в другом месте *буквальным* смыслом Писания, а не извлекались, как deus ex machina, из самой строки. Хорошими примерами могут служить св. Амвросий Медиоланский, «более

---

[391] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 299.

[392] *Reventlow H., Graf.* Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990. S. 182.

[393] По выражению Дени — «неумеренный вкус к аллегории и презрение к буквальному смыслу, с которым связывался уже экзальтированный спиритуализм» (*Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 48).

всех в патристической традиции употреблявший тексты Филона»[394], и его ученик бл. Августин. Согласно Августину, «полнота и цель Закона и Священного Писания есть любовь» (*Doct. Christ.* I. 39). Поэтому все эпизоды Ветхого Завета нужно толковать с точки зрения любви — актуальной (Бога к человечеству) и потенциальной (людей к Богу и друг другу). Однако при этом никакое отрицание действительности исторических событий не допускается. Например, нет смысла отрицать многоженство древних патриархов. Достаточно помнить, что в любых исторических и социальных условиях «Священное Писание не предписывает ничего, кроме любви, и не возбраняет ничего, кроме похоти, сим одним способом образуя и исправляя нравы» (III. 15). В целом свою экзегетическую концепцию автор «*Христианской науки*» выразил в следующих словах: «Как держаться буквы и принимать знаки за самые вещи, ими означаемые, есть дело плотской слабости, так и давать знакам бесполезное изъяснение есть дело ума заблуждающегося... Лучше служить хотя непонятным, но полезным символам, нежели давать им бесполезное значение, и таким образом возлагать на себя вместо уз рабства простого неведения удушающую петлю заблуждения» (III. 13).

Ориген представляет обратный пример. Он не только доказывает на основе Библии те положения, которые там не содержатся, но и сознательно вводит в текст идеи, которые, по его собственному мнению, доказать на основе Библии невозможно. Так, нельзя найти подтверждения учению о метемпсихозе — это потому, объясняет Ориген, что Святой Дух решил «скрыть поглубже» данное учение (*De princ.* IV. 23). Заметим, что этого фрагмента из трактата «*О началах*» нет в «*Филокалии*» свв. Василия и Григория Богослова. Подобным образом важнейший вопрос апокатастасиса Ориген советует исследовать самому читателю (*Ibid.* I. VI, 3), в то же время подводя его к своему собственному выводу[395]. В экзегезе конкретных мест Библии он часто «предлагает весь круг возможных смыслов, не уточняя, каким образом должно выбирать из них»[396].

Итак, у Оригена, в отличие от основных представителей патристики, мы не находим четкого критерия поиска смысла Библии. Это

---

[394] *Runia D.* Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers by David Runia. Leiden, 1995. P. 151.

[395] См., например: *Vogt H. J.* Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen lässt // Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20–23 sept. 1977). 1980. P. 191–198.

[396] *Young F. M.* Alexandrian Interpretation // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990. P. 11.

подводит нас к выводу де Фэя, что для александрийского мыслителя Священное Писание было, в конечном итоге, лишь иллюстрацией к его собственной системе[397]. Ум Оригена не был «погружен (soaked)» в Библию[398]. В нем было множество чуждых библейскому миросозерцанию идей. По словам свящ. В. Дмитревского, Ориген «вопреки своему собственному принципу, по которому Священное Писание должно полагаться в основу всякого знания, пришел к противоположному выводу, — признал критерием всякой истины и самого Священного Писания собственный разум»[399]. Отрицая во многих местах буквальный смысл, «он действительно часто читает Библию собственного изобретения»[400]. Объяснить это можно только на основании той роли, которую Ориген приписывал человеческому разуму. Данные Священного Писания не столько *выше*, сколько *полнее* данных естественного откровения, сообщаемых человеку его собственным умом[401]. Поэтому последние представляют собой прочный фундамент для окончательного раскрытия первых[402]. Даже свящ. Г. Малеванский, весьма расположенный к Оригену, в последней части своего труда признает, что «Ориген принял в основание своей системы, кроме правила церковной веры, и некоторые, по его мнению, несомненные философские и метафизические начала и таким образом добровольно возложил на себя служение двум, не всегда и не везде согласным между собою господам»[403].

Нельзя согласиться с тем, что суд, который вынесла Церковь об Оригене в V в. и в последующее время, «затронул только сухой скелет его мысли»[404]. Ориген, по его собственным словам, «боролся с огромным океаном тайн» (*Hom. in Gen.* XIX. 7). И в связи с этим очень знаменательна фраза св. Симеона Юродивого, сказанная в ответ двум уче-

---

[397] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 38.

[398] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 363.

[399] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 94.

[400] Там же. С. 130.

[401] См.: *Леонардов Д.* Теория боговдохновенности Библии в Александрийской школе // Вера и разум. Харьков, 1906. № 4. С. 459.

[402] Ср. мнение Тайхтвайера: «Как для Тертуллиана, так и для Оригена три уровня — естественный закон, закон Моисея и закон Иисуса Христа — составляют живое единство, исходящее от Логоса Творца, но рассматриваемое в развитии» (*Teichtweier G.* Die Sündenlehre des Origenes. Regensburg, 1958. S. 72).

[403] *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 2. С. 496.

[404] *Balthasar H. U. von.* Origen. Spirit and Fire. Washington, 1984. P. 3.

ным монахам, пришедшим вопросить о книгах александрийца: «Ориген... зашел в море, не мог из него выйти и потонул в глубине»[405]. Гениальность многих его толкований не умаляется трагизмом его гения. Даже заблуждения Оригена были заблуждениями великого человека[406].

Кроме того, если мы предполагаем, что Филон Александрийский был ярким выразителем целой интеллектуальной среды, почему то же самое мы не можем предположить и об Оригене, который, очевидно, не писал свои труды в «экзегетическом вакууме»[407]. Как и Филону, ему предшествовала некая «общая традиция» интерпретации[408]. Сам он фактически признает это, ссылаясь на «одного из древних» (*quidam de presbyteris*), когда толкует знаменитую притчу о милосердном самарянине (*Hom. in Luc.* 34). Аллегорическое толкование этой притчи есть и у св. Иринея[409]. Многие библейские прозрения Оригена могли принадлежать воспринятой им устной традиции. Но по причине произвольности метода Священное Писание обернулось в его теории «символической мозаикой»[410]. Он, как в фокусе, сконцентрировал всю противоречивость александринизма в его отношении к христианству. По словам выдающегося французского исследователя Ж. Дени, «Ориген, кажется, иногда сознавал свою собственную иллюзию и признавал, что то, что он находит в текстах, есть собственно он сам... и что, следовательно, он владел уже тем, чего искал столь усердно в этой тонкой и произвольной работе истолкования. Ему надлежало бы... согласно обыкновенным законам логики вернуться к себе и остановиться»[411].

Исследование аллегорической экзегезы Оригена представляет заключительную часть исследования целого этапа в развитии Александрийской школы. Филон, Пантен, Климент и Ориген — представители традиции, в которой аллегореза приобрела невиданное ранее значение, став практическим основанием для синтеза философских и религиозных начал. Мы должны отметить как положительные, так и отрицательные характеристики этого метода.

---

[405] *Св. Димитрий Ростовский.* Жития святых. Июль. Двадцать первый день.

[406] *Леонардов Д.* Теория боговдохновенности Библии в Александрийской школе // Вера и разум. Харьков, 1906. № 4. С. 445.

[407] *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. P. 160.

[408] *Daniélou J.* From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers / Transl. by W. Hibberd. London, 1960. P. 239.

[409] *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 397.

[410] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 74.

[411] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 53.

К положительным достижениям александрийцев, до Оригена включительно, относится, в первую очередь, философская интерпретация монотеизма, которая сохранила личные качества библейского Бога и тем самым дала новый импульс к развитию учения о личности вообще в эллинистической мысли. Христианские мыслители, к тому же, с помощью идеи Логоса представили в Александрии на высшем философском уровне учение о Богочеловеке, совершенно неизвестное Античности. В полемике с язычеством они, корректируя методы Аристобула и Филона, отстаивали наличие в Библии тайного смысла, превосходящего обычное человеческое понимание. Тем самым христианские мыслители (в особенности Ориген) способствовали обновлению самого понятия сакрального текста, которое, став тождественным понятию Божественного Откровения, выразило представление о фиксированной, непреложной и объективно-данной истине, требующей только правильного герменевтического подхода. С этого времени мы уже можем говорить о «христианской науке». Каждая наука создает свой метаязык, который является языком интерпретации[412]. Ориген работал над созданием такого языка и в учении о «трех смыслах» Священного Писания систематизировал данные методологической рефлексии, направленной на сакральный, боговдохновенный текст.

Основным недостатком всей александрийской экзегезы стало то, что так до конца и не был разработан *критерий* буквального, нравственного и аллегорического толкования. По справедливому суждению де ла Барра, ошибка александрийцев «состоит главным образом в том, что они систематически применяли к экзегезе принцип аналогии, который, с одной стороны, предание им предоставляло как средство познания Бога через природу и который, с другой стороны, казался им совершенно общим принципом, законом не только космологическим, но еще и историческим, и нравственным»[413].

В этом недостатке, на наш взгляд, коренятся причины того, что философско-богословский синтез александрийцев, который всегда проводился под видом безусловного подчинения земных истин Божественным, на деле нередко подменялся простым заимствованием философских идей из эллинских и восточных систем. Отсюда произошло то искажение христианской триадологии, которое существенным образом

---

[412] *Лотман Ю. М.* Избранные статьи. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 32.

[413] *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824.

деформирует все богословие Климента и Оригена[414]. С этим искажением в живой связи находится учение о вечности духовного мира, исходящего от Логоса и возвращающегося к Нему. Также аллегорическая интерпретация позволила утверждать идею апокатастасиса, поддержанную горячим спиритуализмом Оригена. Его концепция, по словам де Фэя, «не просто индивидуальна, она космична. По логике вещей, ее кульминацией должно было стать универсальное спасение»[415]. Именно эта идея вызвала отпор в церковной, особенно аскетической среде. «Будем внимать все мы, — писал св. Иоанн Лествичник, — особенно же падшие, да не внидет в сердце наше пагубное учение безбожного Оригена. Оно, скверное, выставляло преимущественно Божие человеколюбие, что очень по сердцу сластолюбцам»[416]. Утверждая свободу всех духовных существ на одном полюсе в их способности к добровольному падению и возвращению, Ориген отрицал ее на другом полюсе, не веря в возможность окончательного коснения души в состоянии зла, равно как и ее совершенного утверждения в добре.

---

[414] Правда, что искажения в триадологии допускали многие отцы Церкви, особенно II–III вв. Но никто из них не делал этого по систематическим соображениям, а именно утверждая, что объем познания Божественного Логоса более узок, чем объем познания Бога Отца. Сама эта мысль была специфически александрийской.

[415] *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926. P. 124.

[416] Добротолюбие. ТСЛ, 1992. С. 497.

Глава пятая

Новоалександрийская школа: переоценка и рецепция античной философии в свете мировоззренческой парадигмы Откровения

§ 1. Оригенизм и его последствия для христианской философии

Александринизм был своего рода зеркалом мистических умонастроений эллинистической эпохи, плодоносной почвой для самых возвышенных аллегорий и прозрений. Мы стремились осветить александрийский период в истории философско-богословской мысли с максимальной научной объективностью и беспристрастностью. Но теперь следует ответить на вопрос, по какой причине направление, возглавленное Климентом и Оригеном и вызывавшее трепетное чувство к христианству даже у «внешних», — «угрожало ниспровержением всего христианства или по меньшей мере совершенным его искажением, что обнаружилось впоследствии в учении Ария»[1]. В чем была опасность рационалистической струи, внесенной в катехуменат учеными дидаскалами? В связи с этим вопросом надлежит осветить собственную специфику христианской ортодоксии того времени, раскрыть ее философско-богословское содержание.

---

[1] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 135.

В александрийской философии представления платоников, пифагорейцев, перипатетиков и стоиков о познавательных возможностях человеческого разума были существенно расширены за счет новых, чисто религиозных интуиций, а также эзотерических учений восточного происхождения. Главным событием начала новой эры было здесь явление Логоса — понятия, объединяющего эллинский «разум» и еврейское «Божественное Слово». Филон Александрийский, отождествляя Логос с Премудростью, учил о нем как о принципиально познаваемом аспекте надмирного и вневременного Бытия. В познаваемости Слова Божьего еврейскому философу виделось решение проблемы богопознания. Климент Александрийский попытался соединить эту теорию с христианским учением о Святой Троице, опираясь на Евангелие от Иоанна Богослова. Наконец, из всех александрийцев самую сильную религиозно-философскую систему создал Ориген, за вдохновенной экзегезой которого просматривается та же схема Божества, разделенного на непознаваемую (Отец) и познаваемую часть (Сын и Святой Дух). Такая теория богопознания и вообще познания не дает нам права согласиться с тем, что только субординационизм отличал учение Оригена о Логосе от православного учения отцов Церкви IV в. [2)]

Если александринизм и не был прямо адверсативен христианскому благовестию [3)], то он, по крайней мере, нуждался в существенной корректировке для того, чтобы стать подлинной научной основой богословской мысли. Полная смена курса в Александрийской школе после удаления Оригена была бы невозможна, так как сам Ориген выражал некоторые объективные тенденции в развитии христианской философии. Однако «период существования Александрийской школы от Оригена до окончательного падения ее в начале пятого столетия можно назвать временем борьбы в школе начал христианского и рационалистического и постепенного преобладания первого над последним» [4)]. Эта борьба, с нашей точки зрения, и стала причиной так называемых «оригенистических споров» III–IV вв., которые положили начало новому понятию «оригенизм». В рассмотрении данного понятия мы будем

[2)] Так утверждает, опираясь на труд Ф. Елеонского, уважаемый проф. А. И. Сидоров (см.: *Сидоров А. И.* Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 37).

[3)] Таково мнение выдающегося русского библеиста Н. Н. Глубоковского (*Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910).

[4)] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 136.

следовать исторической перспективе, однако сознательно пропустим некоторые моменты, а именно конфликт Александрии с Антиохией, арианское противостояние, становление Новоалександрийской школы свв. Афанасия и Кирилла и формирование богословия Великих каппадокийцев. Эти темы требуют отдельного рассмотрения и не могут быть включены в проблему «оригенизма» как ее составляющие. Напротив, историю Александрийской школы до св. Афанасия Великого, полемику бл. Иеронима с Руфином и Памфилом, учение Евагрия Понтийского, отношение к Оригену в эпоху Ренессанса и Нового времени — все это можно представить как трансформацию одного и того же феномена под названием «оригенизм» и борьбу с ним «антиоригенизма».

Х. У. фон Бальтазар говорит о наличии в творчестве Оригена трех страт, выражающих (1) частные религиозно-философские мнения Оригена, (2) изложенное им церковное вероучение и (3) «глубоко личное, тайное и неподражаемое» в его мистическом богословии[5]. Соответственно, вторая страта была целиком воспринята последующей церковной традицией, первая — отброшена и затем сильно искажена в «оригенизме», третья «упущена из виду даже самыми прилежными его последователями»[6].

Разумеется, такое деление страдает некоторой условностью, потому что в нем дробится на принципиально несовместимые части не только система Оригена, но и сама его личность. Мы также не можем принять позицию дореволюционного профессора свящ. *Д. Лебедева*, который делил «оригенистов» на «правых» и «левых», относя к первым отцов никейского богословия, а ко вторым — еретиков, главным образом Ария[7]. Идеи, отличавшие православных и ариан, были крайне противоположными, поэтому объединение их под таким специфическим наименованием, как «оригенизм», не будет вполне корректным. И если св. Афанасий Великий даже отказывался называть последователей Ария христианами, в своей интерпретации христианства делая весь упор на Божественности Сына, тем более трудно предположить, что здесь имели место лишь разные уклоны в едином течении философско-богословской мысли. Скорее, можно согласиться с концепцией современного немецкого ученого В. Бинерта, который полагает, что само понятие «оригенизм» для Александрийской школы со времен Иракла является крайне сомнительным. Бинерту принадле-

---

[5] *Balthasar H. U. von.* Origen. Spirit and Fire. Washington, 1984. P. 6–10.

[6] Ibid. P. 10.

[7] См.: *Лебедев Д., свящ.* Св. Александр Александрийский и Ориген. Киев, 1915.

жит одна из немногих концептуальных работ по данной проблеме[8]. Он отмечает, что уже первые ученики Оригена в Александрии были столько же «оригенистами», сколько и «антиоригенистами». Те идеи, которые выделяют Оригена из ортодоксальной традиции, были практически полностью ими отвергнуты; то же, что было воспринято, нельзя назвать специфически «оригенистским». К чести отечественной науки, нужно отметить, что такого же мнения придерживался в последней четверти XIX в. свящ. В. Дмитревский, который связывал историю Александрийской школы с Оригеном, как великим организатором и педагогом, но не с оригенизмом как направлением.

Оригенизм III и IV веков

Не нужно доказывать, что влияние Оригена на его современников было огромным. Это прежде всего относится к области экзегетики, в которой влияние Оригена было наиболее авторитетным и продолжительным. Его комментарий на Евангелие св. Иоанна, к примеру, «стал для всей греческой Церкви образцом библейского изъяснения; он был переписан, ему подражали, он сохранял свою ценность с течением веков, тогда как догматика Оригена уже давно была осуждена»[9].

В то же время, вскоре после смерти Оригена его учение приобретает таких видных противников, как свв. Мефодий Олимпийский (Патарский), Петр Мученик, Евстафий Антиохийский. В защиту Оригена выступают менее значительные для истории христианской богословской мысли авторы: мученик Памфил († 310), который практически ничего не писал, историк Евсевий Кесарийский и группы анонимных «оригенистов», разнообразные учения которых, как совершенно еретические, только чернили его имя. О таких сектах с возмущением писал св. Епифаний Кипрский (*Haer.* 63. 1; 64. 3); упоминает их и бл. Августин (*De haeres.* 42)[10].

Помимо предсуществования душ и апокатастасиса, обвинители Оригена ставили ему в вину неправильное представление о воскресении, а также о сотворении мира. Ниже мы увидим, что сама Александрийская школа после Оригена отошла от этих представлений. Однако главная причина гетеродоксальности великого экзегета — преувели-

---

[8] *Bienert W. A.* Dionysios von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus. Berlin, 1978.

[9] *Lietzmann.* Histoire de l'Église ancienne. Цит. по: *Lubac H. de.* Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950. P. 36.

[10] Было мнение, что речь может идти о последователях *другого* Оригена, причем не египтянина, а сирийца, и таким образом появляется проблема уже не «двух», а «трех Оригенов». Однако достаточных подтверждений этому не находится (см.: *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 428).

ченная аллегоризация сакрального текста — как будто еще не вызывает критики в III и IV вв. Следует подробнее рассмотреть, как относились в эту эпоху к Оригену в самой Александрии.

Александрийский оригенизм

В 228 г. Ориген был вызван по церковным делам в Грецию и проездом через Палестину в Кесарии был рукоположен в пресвитеры по инициативе епископов Александра и Феоктиста. Александрийский епископ Димитрий воспринял это как грубое нарушение церковной субординации. На двух местных соборах в Египте он осудил Оригена и лишил его пресвитерского сана (231 г.). Сообщив этот приговор через окружное послание прочим церквам, он получил согласие всех, кроме палестинских, финикийских, аравийских, ахайских и понтийских[11]. Акты египетских соборов, осудивших Оригена, не сохранились.

Была ли причиной осуждения только личная ревность Димитрия, который, по словам Евсевия, сначала очень гордился своим катехетом, но потом «поддался человеческой слабости» (*Н. Е.* VI. 8. 4), вследствие чего и воздвиг на него гонения? По другой версии, престарелый епископ был самым решительным централистом, изменившим облик всей египетской Церкви, и очень болезненно воспринимал всякое нарушение субординации со стороны своих подчиненных[12]. Но есть косвенные свидетельства и о том, что уже тогда Оригена обвиняли в неправомыслии. Он вынужден был писать «письма к Фабиану, епископу Римскому, и многим другим епископам, о своем Православии» (Euseb. *Н. Е.* VI. 36); эти письма позднее были включены в VI книгу «*Апологии*» Памфила.

Мнение, что инициатором гонений на Оригена был даже не Димитрий, а ученый Иракл, его помощник в управлении школой, находит опору в сочинении Геннадия (автора «*Жизни преп. Пахомия*»), который сообщает, что впоследствии при осуждении оригенизма Феофил Александрийский ссылался именно на Иракла (Gennad. *De viris ill.* 33). Редепеннинг не расположен верить, что Иракл принимал деятельное участие в гонениях[13]. Однако вполне вероятно, что Иракл осудил Оригена, став епископом после Димитрия, просто повторив прещения, сделанные предшественником.

Это говорит о том, что проблема оригенизма в III в. уже вышла за рамки возможных личных и дисциплинарно-канонических кон-

---

[11] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909.

[12] *Trevijano R.* The Early Church of Alexandria // Studia Patristica. 1975. 12, 1. P. 476–477.

[13] *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1. S. 413–414.

фликтов. Едва ли можно видеть в этом и «вытеснение» из Церкви культурных христиан, происходивших из образованных слоев общества, как думает Лангербек[14]. Более вероятно неприятие конкретных идей Оригена со стороны египетской христианской ортодоксии. Замечание Дени, что в Александрии Ориген «вовсе не имел последователей»[15], близко к истине. Мы находим, впрочем, более взвешенной ту точку зрения, что ученая мысль александрийского Дидаскалиона, не утратив положительных достижений Климента и Оригена, после их ухода приняла новое направление. «Это богословское направление, — пишет проф. А. И. Сидоров, — не являлось в прямом смысле „антиоригенистским", но формировалось оно все же в некоторой оппозиции к учению Оригена»[16].

Святой Дионисий Великий

Став епископом в 232 г., Ирakл передал управление катехетической школой Дионисию, впоследствии названному «Великим», также яркому представителю александрийской христианской учености (см.: Euseb. *H. E.* VI. 29, 4). Он подверг учение Оригена существенной корректировке. Правда, в силу его зависимости от Оригена, многие современные исследователи считают Дионисия основателем «церковного оригенизма»[17]. Однако автор наиболее фундаментального современного труда по этому вопросу В. Бинерт не согласен с утверждением, что в школе св. Дионисия «продолжились характерные тенденции Климента и Оригена»[18]. В связи с этим ставится вопрос о самом понятии «оригенизма»[19]. С точки зрения немецкого исследователя, индивидуальный вклад Оригена в александрийскую христианскую философию не принимался его учениками. «Чем полнее рассматривается феномен оригенизма с духовной и богословско-исторической точки зрения, тем труднее находить его предпосылку в учении Оригена»[20]. Точно так же невозможно назвать всех авторов, которые цитируются в составленных

---

[14] *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 68.

[15] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 416.

[16] *Сидоров А. И.* Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 33.

[17] См.: *Bienert W. A.* Dionysios von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus. Berlin, 1978. S. 4. Отношение к этому самого Бинерта см. ниже.

[18] *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966. S. 189.

[19] *Bienert W. A.* Dionysios von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus. Berlin, 1978. S. 5–6.

[20] Ibid. S. 8.

против Оригена анонимных сборниках, «антиоригенистами»[21]. Многие из них нападали на отдельные пункты его системы, находя в них гениальное выражение самых опасных заблуждений.

Рассмотрим подробнее учение св. Дионисия Великого. Часть его трактата «*О природе*» (Περὶ φύσεως), направленного против атомистических теорий происхождения мира Демокрита и Эпикура, сохранилась у Евсевия (*Praep. Evang.* XIV. 23–27). Это сочинение, по всей видимости бывшее весьма обширным[22], является вехой в истории средневековой философии, как «древнейший и подробнейший полемический трактат против учения об атомах»[23]. Основной тезис Дионисия таков: нельзя объяснить происхождение космоса из единичных элементов и их предполагаемого строения, но необходимо признать еще и существование объективных законов природы, которые движут в своем порядке созвездия и планеты, управляют произрастанием жизни. Автор проводит противопоставление «пустого пространства», в котором беспорядочно и самодвижно (αὐτομάτως) колеблются бесчисленные атомы, повинующиеся только «случаю», и «здания, состоящего из неба и земли и называемого космосом вследствие величия и множества вложенной в него мудрости». Какое бы сочетание индивидуальных качеств отдельных атомов мы ни представили, из него не может получиться «гармонический хоровод небесных тел». Еще бóльшей загадкой является происхождение жизни. Тела живых существ бывают устойчивыми лишь определенный срок, причем каждому виду определен свой, — а затем обязательно распадаются. Наиболее удивительно продолжение рода, при котором из однообразного семени вырастает все сложное тело животного, не имеющее в себе лишних компонентов[24]. Наконец, атомизм не в силах объяснить возникновение знания и мудрости в человеческом разуме (см.: Euseb. Loc. cit.).

---

[21] *Bienert W. A.* Dionysios von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus. Berlin, 1978. S. 17.

[22] *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 116.

[23] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 32.

[24] Св. Дионисий довольно подробно излагает основы физиологии человека, тем самым намечая тот путь, по которому будут в IV в. идти каппадокийцы свв. Василий Великий и Григорий Нисский, впоследствии главные представители Каппадокийской школы. Целью его является доказательство телеологического устройства всего человеческого организма, и тем самым — наличия определенных «идей», по которым он создан творческим Разумом. Интересно, что св. Дионисий ссылается на «врачей», которые при исследовании человеческого тела «признали Божественное в природе». Возможно, медицинская школа Александрии в этот период уже решительно отошла от скептицизма.

Св. Дионисий также возражает против идеи вечного миротворения, как и вообще вечного бытия материи (*Ibid.* VII. 19). Существенно то, что в построении доказательной базы в защиту телеологизма Дионисий, в отличие от Оригена, следует не платоникам, а стоикам[25]. Что касается античной идеи вечного миротворения, она опровергается им также в библейских комментариях. По словам Екклесиаста, «Земля пребывает во век» (Еккл. 1:4). В этом слове задается не только длительность, но и ограничение. Не сказано: «во веки», но: «во век». Отсюда св. Дионисий делает вывод, что нет бесконечной череды веков-эонов, нет безначальности и повторяемости мира (*In Eccl.* I. 4). Есть ограниченный срок, в течение которого все должно состояться и ничто не может претендовать на новизну, так как одно и то же Солнце отмеряет время для всякой вещи.

Вспомним, что Ориген учил об обратном: понятие «конца веков» в Послании к Евреям (Евр. 9:26) он толковал как «конец года», т. е. мирового цикла эонов (*In Matth.* XV. 31). Данный пункт корректировки оригенизма важен потому, что представляет ортодоксальную концепцию времени. С точки зрения ортодоксального богословия, бытие мира подобно лучу: оно не имеет конца, но имеет начало. Это начало не есть начало нового цикла, которому предшествовали бесчисленные и такие же замкнутые временны́е отрезки. Не есть оно и чисто логический концепт, отделяющий творение от абсолютной трансцендентной реальности непереходимой границей зависимости. Все такие понятия делают время частью вечного бытия Божия, в конечном счете наделяют Божественностью всю бесконечную полноту времени. По мысли св. Дионисия, некая Божественность еще только обещана вечности, как «будущему веку» Царства Христова, но не дана ей актуально. То, что Бог захотел создать мир, подразумевает, что Он мог бы не создавать его.

Сохранились отрывки из комментариев Дионисия на *Притчи* и *Екклесиаста*. Последние представляют наибольший интерес, так как книга Екклесиаста получила сравнительно мало внимания со стороны Климента и Оригена. Возможно, пробуждение интереса к ней было в характере эпохи середины III в.: практически одновременно с толкованием Дионисия появились толкования свв. Григория Чудотворца и Ипполита Римского. Не исключено, что именно в то время самая «пессимистическая» книга Ветхого Завета стала интерпретироваться в духе атомистических теорий, что не могло не вызвать реакции

[25] *Bienert W. A.* Dionysios von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus. Berlin, 1978. S. 115.

со стороны защитников Православия[26]. Их целью было возвысить содержание книги через открытие в ней таинственного, богословского смысла. По утверждению св. Дионисия, за самоназванием автора «сын Давидов» скрывается подлинное авторство — настоящим Екклесиастом является Сын Божий (*In Eccl.* I. 1). В книге последовательно раскрывается мысль, что Бог является единственной метафизической основой человеческой жизни, так как все земное тленно и не может удовлетворить чаяний души, живущей в преддверии нравственного суда. Важно не только то, что мудрого и безумного одинаково ждет смерть, но и то — какая смерть, ибо вся логика рассуждений автора, царя Соломона, сходится к учению о Суде Божием (*Ibid.* II. 16). В отличие от атомизма, согласно которому миром управляет случай, вечно превращающий друг в друга предметы, состоящие из «бессмертных» атомов, учение Соломона предполагает не случай, а разумный, но непостижимый для человеческого ума единый закон мироздания. Этот закон происходит от самого Логоса. В раскрытии учения о Логосе автор комментария часто следует выражениям Оригена, который уже опровергал монархианство в лице Берилла Бострийского (Euseb. *H. E.* VI. 33). Сын есть «Свет от Света», совечный Отцу, подобно тому как излучение совечно Солнцу. Если Отец представляется корнем, то Сын — растением; если Отец источник, то Сын — река. Таким образом, они нераздельны. Далее св. Дионисий предвосхищал мистическое богословие св. Григория Богослова. «Мы незримое единство расширяем до троичности, — писал он в своей *Апологии*, — а троичность неуменьшимую сокращаем в единство». Само имя «Отец» предполагает бытие Сына, и наоборот. Отец вечно «посылает» Сыну Святого Духа, Которого Сын также вечно в Себе «носит». При этом, однако, должно помнить, что речь идет о едином Боге. Таким образом, «нераздельную Единицу мы распространяем в Троицу, и неумаляемую Троицу опять соединяем в Единицу» (Athanas. *De sent. Dion.* 17).

Отца можно уподобить мысли человека, Сына — слову. В связи с этим Сын служит «истолкователем и вестником» Отца, будучи изъявлением сокровенной природы (*De sent. Dion.* 23). До Воплощения Логоса было время сберегать букву Ветхого Завета, но теперь пора бросить ее (*In Eccl.* III. 6). Известно, что св. Дионисий боролся против хилиазма, как следствия буквализма, главой которого в Египте был епископ Непот (Euseb. *H. E.* VII. 24, 25), и написал полемический трактат «*Об обетованиях*» — толкование на Апокалипсис, написанное в защиту

[26] См.: *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 137.

аллегорического метода экзегезы. Непот, лично весьма уважаемый Дионисием, к тому времени уже умер, и его имя использовали крайние милленариста. Хилиазм, или милленаризм, — учение о «тысячелетнем царстве» Христа (ср.: Откр. 20) — вошел в соединение с буквальным, чувственным толкованием райских благ, известным со времен Керинфа, против которого писал еще Ориген. Однако считать борьбу против этого движения прямым наследием Оригена было бы неправильно. То, что прежде св. Дионисия хилиазму в Александрии противостояли Ориген и Климент, официально назначавшиеся епископом на должность катехета, говорит об устоявшейся эсхатологической традиции, намного более древней, чем аллегоризм Оригена.

Вслед за другими александрийцами, Дионисий Великий предостерегает от изучения философии в отрыве от богословия. Умножающий познание, в смысле мирской мудрости, о которой говорит апостол Павел, что она «есть безумие перед Богом», умножает скорбь (*In Eccl.* I. 18). Он все равно не может постичь глубинного смысла познаваемых вещей. Однако св. Дионисий добавляет, в противоположность своим предшественникам, что вообще невозможно исчерпывающее познание дел Божьих, т. е. мира (*Ibid.* III. 11). Человек должен ограничить свои когнитивные устремления. Здесь чувствуется возврат к тенденции философского скептицизма, некогда столь влиятельного в Александрии. «Недостаточно и несовершенно человеческое знание, — писал александрийский святитель, — не только относительно делимых тел, находящихся в мире, и тел, находящихся под ним, и относительно числа века, но и относительно всех самых малейших вещей» (*De nat.* fragm.: Ioann. Damasc. *Sacra parallela*). Из этого, впрочем, не следует, что нужно отказаться от познания. Требуется лишь смирение мысли. В связи с этим и в экзегетике у Дионисия преобладает хотя не буквальный смысл, но и не мистический, а нравственный [27].

Учение св. Дионисия Великого представляет своего рода итог того периода, когда широко применялись неточные выражения христианской веры, имевшие чисто полемическую направленность и, в сущности, раскрывавшие православное учение, однако в терминах, позднее отвергнутых Никейским Собором. Учение Дионисия о Святой Троице известно по его труду «*Обличение и оправдание*» (Ἔλεγχος καὶ Ἀπολογία) в 4-х книгах, частично сохранившемуся у Евсевия (*Praep. Evang.* VII, IX) и св. Афанасия Александрийского (*De sent. Dion.*). Труд был написан в защиту перед Дионисием Римским в 262 г. Ливийские епископы

[27] *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 141.

возмутились высказываниями Дионисия, допущенными в полемике против савеллиан, и написали об этом в Рим. У Дионисия Сын Божий назывался «творением» (κτίσις) Отца, отличным от Него по сущности, подобно тому как корабль отличен от корабельщика. Обращение именно к Римской Церкви было не случайным, так как она, подобно церквам Северной Африки, была менее всего затронута философскими течениями в христианстве, вследствие чего могла представить как бы эталон чистой апостольской веры. И действительно, Дионисий Римский настаивал именно на таком понимании достоинства Сына Божия, которое в 325 г. с большим трудом будет принято в Никее.

Однако, судя по историческим свидетельствам, «*Апология*» епископа Александрии вполне удовлетворила ливийцев и римлян. Его целью было лишь «провести точное различие между Отцом и Сыном» против монархианизма и модализма[28]. Если он, по выражению св. Василия Великого, искривил дерево в другую сторону (Bas. Magn. *Epist.* 9. 2), то лишь терминологически. В действительности он утверждал единство и, судя по тому, что согласие с Римской Церковью было полностью восстановлено, принимал равенство по сущности Отца и Сына. Нельзя забывать, что с философской точки зрения в основе савеллианства лежали воззрения Филона на существо Логоса[29]. Иудео-александрийская псевдотриадология как нельзя лучше подходила модализму. Инцидент с ливийскими епископами, возможно, также проливает некоторый свет на то, почему Рим с такой готовностью осудил Оригена при Димитрии. Возможно, неправославие в его учении о Троице было замечено уже тогда. Впрочем, св. Дионисий Александрийский очень ценил Оригена и написал посмертное похвальное слово, адресовав его епископу Феоктисту (см.: Phot. *Bibl.* Cod. 232). Дионисия можно считать учеником Оригена, но скорее по форме, чем по содержанию[30]; в раскрытии учения о Святой Троице он столько же пользуется терминологией Оригена, сколько и Тертуллиана[31]. Главная черта, которая отличает его творчество от учителя, — научное смирение, не позволяющее «открывать» истины, изначально чуждые христианству.

---

[28] *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 119.

[29] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 139.

[30] Там же. С. 145.

[31] *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 322 и далее.

Александрийский оригенизм после святого Дионисия Великого

В дальнейшем слава Александрийской школы начинает увядать; она существует как институт образования и центр полемической литературной деятельности, но не как источник новых философских идей. Такая сдержанность в условиях начинающихся «оригенистических споров» производит впечатление сознательно избранной линии. Небольшой текст «*Contra Manichaeos*» Серапиона (Phot. *Bibl.* Cod. 85) дает представление об актуальной полемике тех лет (290-е гг.). Как замечает Шольтен, в применении аллегорезы у Серапиона имеются различия с Оригеном: «Она прежде всего направлена на согласование кажущихся противоречий в Библии»[32]. Таким образом, теперь аллегория в тексте скорее служит сохранению буквального смысла. «Экзегетом», возможно, именуется у св. Фотия (*Bibl.* Cod. 106) еще менее известный наставник Александрийской школы, Феогност. Содержание фрагментов его *Ипотипосов* характеризуется как изложение библейской догматики[33], но едва ли оно имело большое значение для современников. Нужно заметить, что деятельность Феогноста относится к тому периоду истории александрийской культуры, который очень слабо освещен в источниках: как отмечает Барди, наше незнание литературы того времени является почти полным[34].

Собственно «оригенизм» вновь появляется в середине III в. при Малхионе Софисте, на которого древние авторы указывали как на дидаскала, впрочем Антиохийского (Euseb. *H. E.* VII. 29; Hieron. *Cat.* 71; Niceph. *H. E.* VI. 28). Малхион вел полемику с Павлом Самосатским, который утверждал, что во Христе человек и Божественный Логос находились в единстве, но не составляли одну ипостасную Личность. Последователи Малхиона, склонные к оригенизму, пошли по пути одностороннего развития Божественного аспекта Христологии в ущерб человеческому[35]. Божественный Логос во Христе был тем же, чем «внутренний человек» является в каждом человеке[36]. Отсюда берут начало тенденции, которые дадут о себе знать много позже, в моно-

---

[32] *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 32.

[33] Ibid.

[34] *Bardy G.* Littérature grecque chrétienne. Paris, 1927. P. 83.

[35] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. P. 27.

[36] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 159.

физитстве и монофелитстве. Протоиерей Георгий Флоровский точнее всего охарактеризовал ущербность христологии Оригена, заметив, что в его системе отсутствует учение о человеке[37].

Одновременно с таким пробуждением оригенистических мотивов появляются на поверхности противоположные тенденции в той же ученой среде. Пиерий Александрийский (годы деятельности в школе: 265–282) нападает на субординационизм Оригена, его учение о предсуществовании душ и спиритуализированном воскресении[38]. Вместе с тем, он продолжает формально различать, вслед за св. Дионисием, природу Бога Отца и природу Сына (Phot. *Bibl.* Cod. 99). Это говорит о том, что причиной александрийского антиоригенизма была все же не триадология, а эсхатология и антропология Оригена[39].

Святой Петр Александрийский

Главная страница этого движения открывается с началом деятельности в Александрийском училище св. Петра Александрийского, который «старался ослабить рационалистическое направление, господствовавшее в нем со времени Оригена, и установить направление строго церковное»[40]. Св. Петр управлял училищем с 295 г., епископом стал в 303 г. Известен его критический отзыв об Оригене, в котором сам Ориген представляется агрессором по отношению к тем, кто осудил его при жизни[41]. Возможно, что св. Петр имел в виду интеллектуальную экспансию гениального дидаскала; тогда и «ревность» епископа Димитрия объясняется по-новому. Несмотря на подчеркнутую скромность Оригена в его сочинениях (он высказывает большинство своих смелых идей как предположения), на прямое требование прекратить преподавание своих эзотерических концепций он мог ответить отка-

---

[37] «Если идеальный вечный мир есть мир однородных и единосущных духов, это значит, что в нем нет различия между ангелом и человеком, между человеком и „водяным животным". Это значит, что в нем нет человека. То, что отличает ангела от человека, человека от животных, принадлежит только к эмпирическому миру. Это последствия падения. И они упразднятся во всеобщем восстановлении» (*Флоровский Г. В., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 296).

[38] *Crouzel H.* Origène // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982. T. 11.

[39] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 404.

[40] *Барсов Н. И.* Петр Александрийский // Энциклопедический словарь «Христианство». М., 1995. Т. 2. С. 248.

[41] «И что скажу о блаженных епископах Ираклии и Димитрии? Какие испытания претерпели они от безумного Оригена, посеявшего в Церкви и свои расколы, доныне возбуждающие в ней возмущения!» (см.: Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 3. С. 522).

зом. Не исключено, что вызванное этим столкновение стало предметом разбирательства на соборах в Александрии.

Усматривая в текстах Оригена искажение подлинного смысла Библии, св. Петр возражал против некоторых из его аллегорических толкований, особенно касательно сотворения Адама и «кожаных риз», которые Ориген толковал как сенсорную оболочку человека. Но полемика против оригенизма была одновременно полемикой против философизации христианства. «Не допускается, — писал св. Петр, — что души согрешили на небе прежде тел, так как они вовсе и не существовали прежде тел. Это учение принадлежит эллинской философии, которая есть иностранка и чужая для хотящих благочестно жить о Христе» (см.: Justinianus. *Epist. ad Men.*). Знаменательно, что это было написано в Александрии, центре богословской учености. Понять дальнейшее развитие антиоригенизма невозможно без реконструкции деятельности самих оригенистов. По всей вероятности, они, развивая учение Оригена *в основных положениях*, стали представлять саму Александрийскую школу источником ересей[42]. Поэтому то, что св. Петр Мученик перешел от критики частных элементов системы Оригена к критике его личности, означает решительный поворот в направлении всей школы[43]. Начался ее выход из-под влияния гениального, но слишком двусмысленного учителя.

Оригенизм Дидима Слепца

Последним крупным почитателем Оригена в Александрии стал Дидим Слепец, дольше всех управлявший катехетической школой (340–395 гг.). Он родился в 308 г. и за свою ученость приобрел прозвище *miraculum omnibus* (всех удивляющий, дивный)[44]. Дидим, ослепнув с детства, настолько преуспел в изучении Священного Писания, что со слуха помнил его практически наизусть. Он писал (скорее всего, диктовал) очень много книг и был активно читаем современниками[45]. Известно, что Дидим написал книгу в защиту «*De principiis*» Оригена (Hieron. *Contra Ruph.* I). По сообщению Сократа, «он истолковал книги Оригена о началах и сделал на них примечания, в которых признает эти книги прекрасными, говоря, что ученые напрасно спорят, стараясь обвинить этого мужа и опорочить его сочинения, — они даже не могут понять муд-

[42] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 149.

[43] Там же. С. 151.

[44] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 63.

[45] Ibid. S. 64.

рости этого человека» (Socrat. *H. E.* IV. 25). Руфин указывает на то, что Дидим давал характерное, подобно Оригену, применение своим знаниям в области ἑλληνικὰ μαθήματα (*H. E.* XI. 7). Как и Ориген, он «ставил грамматику, этимологию, естествознание и математику на службу экзегезе»[46]. Что касается содержания экзегезы, для него также характерно нечеткое различение «духовного» и «морального» смысла текста[47].

До 1941 г., когда при раскопках в Туре, близ Каира, был найден целый корпус трудов Дидима, о его учении было известно сравнительно мало. Так, не упоминалось о влиянии Филона Александрийского, на которого этот экзегет непосредственно ссылается не менее семи раз[48]. Однако в целом представления о нем ученых XIX века подтвердились. Дидим, как ученик святого Афанасия, принадлежит к Новоалександрийской школе, для которой характерны «глубокое и основательное знание Писания, тонкая диалектика без крайних выводов рационализма, ясное понимание догматов и строгая логическая последовательность»[49]. Но при этом он держался почти всех конкретных идей Оригена, кроме его учения о Троице[50], и «принадлежал к тем немногим богословам древней Церкви, которые восприняли систему Оригена всю без изъятия»[51]. Комментарий Дидима на книгу Бытия и другие его произведения представляют собой классику систематической аллегорезы, уже приобретшей черты схоластичности. Как Филон, Климент и Ориген, историю грехопадения Дидим толковал как историю души, лишая ее конкретно-исторического наполнения (см.: *Hom. in Gen.* III, 15–19, 102). При этом он признавал, что в принципе далеко не каждая строка Писания должна иметь аллегорический смысл (*Ibid.* 105).

Новая динамика философско-богословского мышления IV в. как нельзя лучше способствовала распространению этих идей, так что они стали представлять прямую угрозу для единства учения Церкви. Хотя, как и Ориген, Дидим утверждал, что не имеет привязанности к философии[52], эллинские учения стали главной особенностью его богословия. В результате возобновились «оригенистические споры». Бл. Иероним,

---

[46] *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. S. 22.

[47] Ibid. S. 75.

[48] *Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 197–204.

[49] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 265.

[50] Там же. С. 270.

[51] *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. S. 163.

[52] Ibid. S. 157.

называя Дидима своим учителем, отказывался от «оригенистических» доктрин, которые тот отстаивал. Ввиду того, что появление системы Дидима во многом спровоцировало оригенистические споры, можно согласиться с тем, что труды Дидима Слепца «послужили ближайшей причиной окончательного падения Александрийской школы»[53]. Вероятно, Церковь и школа почувствовали себя чуждыми друг другу тогда, когда монахи-оригенисты начали создавать внутренние партии в своих обителях.

Крушение оригенизма в Египте

В конце IV в. оригенисты и антиоригенисты резко разошлись между собой, так что не оставалось сомнений в значимости отношения к Оригену. Центром борьбы продолжал быть Египет[54]. В 399 г. Феофил Александрийский, ценитель многих толкований Оригена (см.: Socrat. *H. E.* VI. 17), решительно осудил его на Соборе под давлением монахов Нитрийской пустыни. В соборном постановлении Ориген, помимо прочего, обвинялся в том, что к «сладкому» примешивал «горькое»[55]. Таким образом, отцы собора понимали, что в учении Оригена много истинного, но не могли на этом основании простить ему все то, от чего лихорадило целые монастыри. Обвинения, содержащиеся в пасхальных посланиях Феофила (см.: Hieron. *Epist.* 96), позволяют судить о египетских оригенистах той эпохи. В частности, Оригену инкриминировалось мнение, что магия не есть зло. Заметим, что такое мнение, хотя оно не принадлежит Оригену, который, скорее, утверждает обратное, порицая колдовство язычников в «*Contra Celsum*», в целом находится в русле традиции александрийского философского ориентализма. Сам Ориген, опираясь на свою теорию имен, в магии «видит искусство, покоящееся на очень прочных основаниях, но известных лишь немногим посвященным»[56]. Особенно широкую дорогу оккультным экспериментам должен был открыть крайний спиритуализм, низводящий представление о материи до иллюзорности, как

---

[53] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 270.

[54] См. изложение: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 402–404.

[55] Ср. мнение одного из противников александрийского аллегоризма, бл. Феодорита: «Противники корчемствуют словом Божиим, обращая его в басню, собственные свои мысли примешивая к благодати, как мешается чистое вино с водою» (Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета. Киев, 1872. Ч. 1. С. 243).

[56] *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 2: Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 446.

не раз бывало в истории. Вероятно, здесь мы имеем свободное развитие оригенистами идей Оригена.

В 405 г. последний наставник Александрийской школы, Родон, удалился из Александрии в Сиду (см.: Phot. *Bibl.* Cod. 118). В полемику с Феофилом вступили представители палестинских церквей. Из этой полемики видно, что и триадология к тому времени попала под пристальное внимание обвинителей. Иоанн Иерусалимский, защищая Оригена, утверждал, что по его учению Логос «не видит» Отца лишь в силу того, что Бог вообще невидим, а не в силу того, что личное познание Сына несовершенно (Hieron. *Contra Joh.* 8, 9. Ср.: Orig. *De princ.* I. I. 8). Однако, хотя защита была также не лишена оснований, платонизм Оригена в учении об интеллектуальном познании был налицо, и он полностью не подходил к библейскому учению о Боге, коль скоро все христиане признавали, что Сын Божий есть истинный Бог. Нередко отмечаемый факт защиты оригенистов (а именно изгнанных из Египта «долгих братьев») св. Иоанном Златоустом представляет, очевидно, казус из области церковного права, но не богословия. Такой вывод следует из того, что после начала гонений на Златоуста, инициированных Феофилом по личным церковно-политическим мотивам, в Константинополе о деле оригенистов сразу забыли (Socrat. *H. E.* VI. 15; Sozom. *H. E.* VIII. 17).

Святой Мефодий Олимпийский

Прежде всех этих грозных событий в Александрии, очаги антиоригенизма появлялись и в других местах. Св. Мефодий Олимпийский (он же Патарский и Тирский, см.: Hieron. *De viris ill.* 83; пострадал около 311 г.), о жизни которого почти ничего не известно, был горячим противником Оригена. По оценке современной зарубежной патрологии, он был «в высшей степени образованным человеком и замечательным богословом»[57]. Против учения о вечном миротворении св. Мефодий выступил с трактатом «*О сотворении*» (Περὶ γενητῶν). Сочинение «*Пир, или О целомудрии*» (Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας) — «подражание платонову *Пиру*, но с другим содержанием»[58] — представляет мистическую аллегорию, повествующую о том, как души, избравшие Христа, отрешаются от всех соблазнов мира. По сообщению бл. Иеронима, Мефодий оставил также сочинения против Порфирия и о свободе воли

[57] *Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 129.

[58] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. С. 150.

(*De viris ill.* 83. *Comm. in Dan.* XIII). Фрагменты его сочинений сохранены у свв. Епифания (*Haer.* 64) и Фотия (*Bibl.* Cod. 234–236).

В своем исследовании об Александрийской школе Ф. Леман ставит вопрос о том, почему у школы были такие выдающиеся противники, казалось бы близкие к ней по духу, как св. Мефодий?[59] Причина усматривается в том, что рождение александринизма происходило в противоречиях. Системы Климента и Оригена представляли «христиански модифицированный платонизм», в котором основное отличие от учений Валентина и Плотина — идея нравственной свободы[60]. Однако заслуг в борьбе с гностицизмом и языческой философией было недостаточно для предотвращения трансляции отдельных учений, чуждых христианству, из источников, принадлежащих к общему ареалу. Концепция вечного миротворения была, в своем роде, альтернативным вариантом гностического дуализма[61]. В этом смешении с гностицизмом и заключался вред Александрийской школы для христианства. Его заметил св. Мефодий, который в противоположность платонизму внес некоторые аристотелевские моменты в учение о космосе[62] (как это сделал св. Василий Великий впоследствии). Он не должен был отвергать аллегорию только из-за того, что ее крупнейшим теоретиком был Ориген. Более того, в своем диалоге «Ξένος» он уважительно отзывался об Оригене (Socrat. *H. E.* VI. 13). Но не мог он также обойти вниманием представления Оригена, несовместимые с ортодоксией.

Спор касательно догмата воскресения был очень важен для религиозного сознания христиан. По мнению проф. А. И. Сидорова, св. Мефодий либо не понял Оригена, либо не читал его, либо полемизировал не с Оригеном, а с оригенистами[63]. Но св. Мефодий, во всяком случае, называет имя Оригена и довольно точно излагает его учение. Приведем один большой фрагмент. «Ориген полагает, что плоть не восстанет вместе с душой, но какой образ был у каждого по виду, отличающий и ныне плоть, такой и воскреснет, отпечатлевшись *в другом духовном теле*[64], чтобы каждый опять казался таким же по виду; в этом и состоит обещанное воскресение. Так как, говорит он, вещественное тело измен-

---

[59] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 107.

[60] Ibid. S. 111.

[61] Ibid. S. 112.

[62] *Филарет* (*Гумилевский*), *архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. С. 145.

[63] *Сидоров А. И.* Комментарии // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 325.

[64] Курсив наш. — *Авт.*

чиво... то необходимо следует, что воскресение будет состоять только (в воскресении) одного вида... Итак, Ориген, ты утверждаешь, что ожидается воскресение только вида, имеющего отпечатлеться в духовном теле, и очевиднейшим доказательством того представляешь нам явление Илии и Моисея; как они, — говоришь ты, — явились после смерти, сохранив не иной, а тот же вид, какой имели прежде, в таком же виде будет воскресение и всех. Но Моисей и Илия, по словам твоим, еще прежде страдания и воскресения Христова воскресли и явились в этом виде. Как же Христос именуется пророками и апостолами первенцем из мертвых (Откр. I. 5)? Если Христос исповедуется первенцем из мертвых, — а первенец из мертвых есть Тот, Кто воскрес прежде всех, — Моисей же еще прежде страдания Христова явился апостолам в этом виде, в каком, по словам твоим, совершится воскресение, то следует, что вид не воскресает без плоти...» (*De resurrectione* XIII).

Итак, Мефодий Олимпийский не считал, что Ориген отрицает воскресение тела вообще. Он вменял ему только то, что душа сразу после смерти, по мнению Оригена, «воскресает» в «другом духовном теле», аналогичном по форме, но не по составу. Это и есть, в точности, учение Оригена о воскресении, поскольку Ориген считал телесность необходимым условием *любого* духовного создания (*De princ.* I. VI. 4 etc.). Соединение души с элементами земли, после упразднения всего земного, для него не имеет смысла.

Кесарийский оригенизм

Мы уже могли заметить, что наиболее сильным оригенизм был в Палестине. Здесь, в Кесарии, Ориген основал свою вторую школу. По всей видимости, он заложил основу для христианской библиотеки, впоследствии собранной Памфилом. Евсевий пользовался этой библиотекой при написании «*Церковной истории*»; в ней долгое время хранились труды Оригена.

Подробности биографии Памфила неизвестны. Он был другом Евсевия Кесарийского, который после смерти Памфила принял его имя и стал известен по своим сочинениям как Евсевий Памфил. Считалось, что сочинения Памфила на самом деле написаны Евсевием, так как сам Памфил, по утверждению бл. Иеронима, ничего не писал. Однако в современной науке эта версия, как правило, отвергается. В молодости Памфил слушал уроки Пиерия в Александрии (Phot. *Bibl.* Cod. 118, 119). Скончался мученически в 309 г.

Содержание «*Апологии Оригена*», которая была написана Памфилом и продолжена Евсевием после его смерти, известно лишь очень приблизительно. Вероятнее всего, в ней отвергались многие обвинения Оригена в ереси, а его доктрина представлялась примерно такой,

какая изложена в догматической части Введения к *Церковной истории* Евсевия. Вообще о кесарийском оригенизме лучше всего судить по Евсевию, который был, может быть, не самым авторитетным, но верным его представителем. Некоторые современные исследователи полагают, что сам Евсевий был для своей эпохи чем-то вроде Оригена[65]. Как бы то ни было, при смутной и более чем гибкой догматической позиции он представлял скорее тип церковного политика, чем богослова или философа. Символ веры, предложенный им на I Вселенском Соборе, воплощал в себе тупик той свободы богословской мысли, которую проповедовал Ориген в первой книге трактата «*De principiis*». Не имея возможности примирить крайние позиции, эта мысль вынуждена была искать решение в формулах, которые бы удовлетворили обе стороны, в сущности вовсе не решая вопроса.

Если, по мнению современных исследователей французской школы, защищающих Оригена, величайшие церковные умы IV в. более или менее правильно интерпретировали великое наследие александрийского мыслителя, то мы должны заметить, что и Евсевий мог по праву рассматривать свое полуарианское учение об Боге как уточнение терминологии Оригена. Вероятно, оригенизм казался ему лучшей платформой для компромисса в арианском противостоянии. В то же время, нельзя отрицать и определенной самостоятельности первого церковного историка. Хотя полагали, что Евсевий как экзегет полностью зависел от Оригена[66], в «*Eclogae Propheticae*» он дает не чисто аллегорическую, как у Оригена, интерпретацию ветхозаветных пророческих текстов, а в первую очередь историко-типологическую[67].

Ярким представителем Кесарийской школы времен самого Оригена был св. Григорий Чудотворец, составивший «*Благодарственную речь*» своему учителю. Как он, так и его брат Афинодор, с которым они вместе учились в Кесарии, стали епископами в Малой Азии, причем Григорий — крупнейшим авторитетом для Каппадокийской школы. Однако, хотя личность Оригена оставила неизгладимое впечатление в их памяти, его система как целое не была ими усвоена. Возможно, необходимость преждевременно покинуть школу, о которой говорит

---

[65] «Как Ориген в свое время, Евсевий господствовал над своими языческими и еврейскими противниками» (*Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 479). Ср.: *Curti C.* Eusebius of Caesarea in Palestine // Encyclopedia of the Early Church. New York, 1992. Vol. 1. P. 299.

[66] *Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1906. S. 100.

[67] См. об этом: *Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church. Edinburgh, 1994. P. 57–59.

св. Григорий в своей речи, не позволила ему взойти на более высокую степень посвящения в эзотерической части Дидаскалиона. *Символ веры* св. Григория Неокесарийского был одобрен V Вселенским Собором [68], т. е. в то самое время, когда был осужден Ориген. И хотя Чудотворец, по словам Прессенсе, являет собой тот античный тип богослова, который еще «свободен от сковывающих формул» [69], его учение, судя по всему, не было трансляцией духа оригенизма.

Оригенизм IV и V веков

В IV в. разразился арианский кризис. Сложившееся с течением времени отношение арианства и оригенизма будет отдельно рассматриваться нами в других параграфах. Несмотря на то, что основатель ереси был учеником Лукиана Антиохийского, его связь с александрийской традицией также не вызывает сомнений [70]. По мнению Ж. Дени, «почти все фундаментальные положения Ария имеют себе равное соответствие в определенных рискованных положениях александрийского учителя (Оригена)» [71]. Тот же французский исследователь проницательно замечает, что Арий заимствовал христологию Оригена, но в ее антропологическом (точнее, ангелологическом) аспекте. «Арианство было, поистине, не чем иным, как умеренным и выродившимся оригенизмом, сводящимся к такому пониманию Сына, каковое для Оригена было только положением о грядущей душе Христа» [72]. И здесь мы должны заметить, что теория предсуществования душ делала в учении Оригена совершенно немыслимым однозначное решение вопроса о *личности* Христа. Из этой теории можно было вывести не только арианство, но и любую из христологических ересей первых веков.

Из сообщения Сократа Схоластика можно видеть, что некоторые ариане были последователями Оригена (Socrat. *H. E.* VII. 6). Также и некоторые оригенисты считались арианами: Евсевия Памфила обвиняли в этом св. Афанасий, Епифаний, Иероним и Иларий Пиктавийский [73].

---

[68] См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. С. 116.

[69] *Pressensé E. de.* The Early Years of Christianity. Vol. 3: Heresy and Christian Doctrine. New York, 1879. P. 359.

[70] Об ученичестве у Лукиана современные исследователи склонны выражаться осторожно: Арий «был некоторое время учеником Лукиана Антиохийского или, по крайней мере, имел контакт с ним» (*Simonetti M.* Arius-Arians-Arianism // Encyclopedia of the Early Church. New York, 1992. Vol. 1. P. 76).

[71] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 421.

[72] Ibid. P. 423.

[73] *Gieseler J. C. L.* Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1844. II. I. S. 79.

Однако напрямую вина Оригена в этом конфликте не была признана сторонниками Православия. Напротив, «при глубочайшей проницательности Афанасий мог разглядеть за неточностями бесчисленных вопросов, обсуждаемых Оригеном, головное направление его мысли»[74]. А это направление в учении о Логосе все же было таким, что в предвечном бытии Слова и Его персональном существовании в лоне Отчем сомневаться было нельзя, читая Оригена. Борьбу против оригенизма вызвал, в результате, не Арий, а мистические настроения некоторых египетских и палестинских монахов (вторая половина IV в.): их прежде всего представляет Евагрий Понтийский, автор «*Kephalaia Gnostica*» и других базовых сочинений ученого аскетизма.

Святой Епифаний Кипрский

Начало преследований оригенистов, которые привели к уже известным нам событиям в Египте, связывается, на исходе IV в., с именем св. Епифания Кипрского, епископа Саламина. Он числил Оригена среди еретиков и писал о нем в своем «*Опровержении всех ересей*» (374–377 гг.). Непосредственным поводом к выступлению Епифания послужили действия монаха Атарбия, который в 393 г. объезжал монастыри Палестины, собирая подписи за осуждение Оригена. Также известно об осуждении Оригена Евстафием Антиохийским и Анастасием Римским — в его пасхальном послании.

Все основные пункты обвинения были собраны св. Епифанием (*Haer.* 64) и составили 69 глав: учение об инкарнации, крайний спиритуализм в учении о воскресении, представления об апокатастасисе и др. Поддержку епископу оказал бл. Иероним, прежде защищавший Оригена; это вызывало его полемику с Руфином. По мнению современных защитников Оригена (де Любак, Крузель), далеко не все из выдвинутых обвинений можно считать обоснованными, так как сами обвинители поспешили в своих выводах: «то, что Ориген писал в форме упражнения (γυμναστιχῶς), они понимали как сказанное в форме учения (δογματιχῶς)»[75]. Однако нужно учесть, что в то время утверждение о «гимнастической» цели богословских штудий Оригена едва ли могло иметь какой-либо вес для оригенистов, усугублявших его своеобразные идеи не только в теоретической, но и в практической, монашеской и церковной жизни. Не намерения Оригена прежде всего интересовали противников его учения, а плоды широкого увлечения им христиан «гностического» толка. Какими были эти плоды?

[74] *Gieseler J. C. L.* Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1844. II. I. S. 424.

[75] *Crouzel H.* Origen // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 623.

Ответить на данный вопрос можно лишь по рассмотрении проблемы монашеского оригенизма.

Отношение монашества к Оригену. Оригенизм Евагрия Понтийского

Связи Александрии с Фиваидой в христианское время значительно упрочились. Александрийское христианство, по словам одного из современных специалистов, «с самого начала проявляло сильные аскетические тенденции»[76]. В основу египетского монашества, возможно, легли «христианские братства, хорошо засвидетельствованные для Египта IV в.»[77]. Идея бегства от мира, столь характерная для раннего христианства, приобрела новую силу при необратимом обмирщении Церкви, привлекавшей все большие массы людей. В то же время, нельзя забывать и того, что «на самом деле древний монастырь был связан тысячами нитей с христианским миром. И миряне охотно посещали монастыри, и древнее монашество усердно служило миру»[78]. Даже анахореты, отшельники пустыни, видели в молитве не только средство борьбы со страстями, но и определенный вид служения людям. Тем более это касается общежительных монастырей, в некоторых из них возникали также школы для переписывания и создания богословской литературы.

Важной проблемой в истории монашества остаются гностические влияния. Несомненно, гностики пытались проникнуть в среду монахов, особенно манихеи[79]. Однако на примере манихейства видна и неудача всего предприятия. Областью его распространения так и остался северный Египет[80]. В коптской традиции манихейские тексты являются изолированным явлением[81]. Подобным образом и остальные гностические учения, если и не были сведены к минимуму, то во всяком случае не стали доминировать. Непреодолимым препятствием для них стала библейская экзегеза. По мнению Вейо, «в гностических документах нечего сопоставить с в высшей степени частым, и одновременно православным, употреблением всех текстов Священного

---

[76] *Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996. P. 185.

[77] *Хосроев А.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 111.

[78] *Смирнов С. И.* Духовный отец в древней Восточной Церкви. М., 2003. С. 229–230.

[79] *Stroumsa G. G.* The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 309.

[80] *Хосроев А.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 158.

[81] *Orlandi T.* Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 56–57.

Писания в Пахомиевых источниках»[82]. Только три документа из Наг-Хаммади, как отмечает тот же автор[83], имеют «некоторые контакты» с монашеской литературой: это «*Изречения Секста*», «*Поучения Сильвана*» и «*Евангелие Фомы*».

Боровшийся против еретического гнозиса христианский александринизм также первоначально не был приветливо встречен в пустыне. Житие св. Пахомия рассказывает (*Vita prima*. 31), что однажды преподобному принесли какую-то книгу. Только узнав, что эта книга принадлежит перу Оригена, он выбросил ее[84]. Однако идеям Оригена было несравненно легче проникнуть в среду ученого монашества, чем фантастическим построениям гностиков. Ориген посвятил Библии всю свою жизнь, а Библия «была скрепой монашеской жизни, но могла быть и опасной книгой, вызывающей противостояния»[85].

Знаменитый аскет-оригенист Евагрий Понтийский был учеником двух египетских Макариев, один из которых, преп. Макарий Великий, жил в пустыне к западу от Дельты, а другой — преп. Макарий Александрийский, жил в Келлиях в Нитрийской пустыне[86]. Известно, что в течение определенного времени он тесно общался со св. Василием Великим. В молодости Евагрий провел много времени в Константинополе, где активно занимался опровержением различных ересей (Pallad. *Lausaik* 38. 2). До нашего времени сохранились некоторые труды Евагрия на греческом и сирийском языках; впрочем, он был известен в Сирии «в основном по очищенным текстам»[87]. Оригенизм этого в высшей степени ученого монаха вызывает различные оценки. По мнению Крузеля, «Евагрий „схоластизировал" мысль Оригена, подавив ее внутреннее напряжение и упустив значительную часть его доктрины, а оставшееся сведя в систему; а это было самым верным способом сделать ее еретической»[88]. Однако тот факт, что оригенизм IV в. нашел в нем своего медиума, говорит о самостоятельности его как философско-богословской величины.

---

[82] *Veilleux A.* Monasticism and Gnosis in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 291–292.

[83] Ibid. P. 292.

[84] *Griggs C. W.* Early Egyptian Christianity. Leiden, 1991. P. 153.

[85] *Blowers P. M.* The Bible and Spiritual Doctrine // The Bible in Greek Christian Antiquity. (Collected essays by various authors) / Ed. and transl. by P. M. Blowers. Indiana, 1997. P. 232.

[86] *Griggs C. W.* Early Egyptian Christianity. Leiden, 1991. P. 150.

[87] *Crouzel H.* Origène // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982. T. 11.

[88] *Crouzel H.* Origen // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 623.

Евагрий нигде не ссылается на Оригена[89], но ни у кого не вызывает сомнений тот факт, что именно Ориген основал традицию интеллектуального мистицизма[90], ярчайшим представителем которого был Евагрий. «Божественное Писание, — писал Евагрий, — следует воспринимать умопостигаемым и духовным образом, ибо чувственное ведение, соответствующее буквальному смыслу, не является истинным»[91]. Изложение методов экзегезы дано в небольшом, но важном трактате «*Гностик*». Существуют три смысла Священного Писания (гл. 18): *аскетический, естественный* и *богословский*. Первый относится к трем частям души — чувству, воле и разуму. Второй открывает законы природы. Третий касается Бога, рассматривая его иногда в Троице, иногда в Единице. Наконец, если не обретается какого-либо из этих смыслов, может иметь место типология или предсказание будущего. Например, в сирийской части «*Гностика*» (гл. 14) сохранилось аллегорическое толкование Таинства Евхаристии. Дискос и потир означают, по Евагрию, соответственно страстную и разумную части души. Смешение хлеба и вина в едином сосуде символизирует устремление всей души «к единой цели». Священник есть образ Христа, Который как вечный Первосвященник является совершителем Евхаристии. Но при этом Евагрий ничего не говорит ни о буквальном совершении Таинства причащения, ни о его значении для монашеской и вообще христианской жизни.

Как и у Оригена, у Евагрия наблюдается принижение значимости воплотившегося Христа перед Его статусом Слова и Премудрости. В когнитивном плане все то, что принесло вочеловечение Спасителя, есть лишь подготовительный материал для подлинного безграничного познания. «Божественный мрак», по Евагрию, не есть непроницаемый покров тайны — это аллегория чувственного восприятия, мешающего увидеть Бога[92]. Однако интеллектуальное познание доступно не каждому. С этим связан эзотеризм в учении Евагрия, который выражается в запрете на преждевременное раскрытие христианской эсхатологии. «Для людей мирских и для юношей пусть будет сокрыто возвышенное учение о Суде, поскольку оно легко рождает презрение. Ибо

---

[89] *Сидоров А. И.* Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 49.

[90] См.: *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. P. 74.

[91] См.: *Сидоров А. И.* Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 254.

[92] *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. P. 109.

они не ведают о мучениях разумной души, осужденной на незнание» (гл. 36). Итак, эсхатологические истины скрыты от непосвященных, так как «раскрытие этого „смысла" (или „учения") перед людьми, неподготовленными к восприятию эсхатологических тайн, опасно, ибо, познакомившись самым поверхностным образом с этими тайнами, они могут причислить себя к уже познавшим и уже спасенным» [93].

Нужно выяснить причину, по которой Евагрий в данном пункте противоречил практически всей монашеской традиции. В традиции *познание* учения Церкви о Страшном Суде отнюдь не понималось как обещающее легко почувствовать себя спасенным. Напротив, точное понимание судьбы праведников и грешников после конца этого мира есть наилучший способ возбудить и поддерживать в себе страх Божий, т. е. постоянное побуждение к борьбе с грехом. Св. Иоанн Лествичник утверждал, что уже новоначальный христианин должен «непрестанно сохранять в душе своей память смерти и суда Божия» (*Лествица*. 6. 11). Отважившийся на подвиг безмолвия «поистине стяжал память о вечном мучении и Страшном Суде» (*Лествица*. 2. 1). Старец советует монахам постоянно держать ум как бы в диалектической антиномии Божественной благости и правосудия. Первое относится к возможности покаяния, второе — к неизбежности вечного мучения для того, кто пренебрег покаянием (*Лествица*. 5. 31; 6. 10, 15) и не принес его плодов. Свое слово о покаянии Лествичник заканчивает предостережением не доверять учению Оригена, у которого не обретается должного равновесия между милосердием и правосудием Бога (*Лествица*. 5. 41).

Евагрий не мог не знать и о том, что также для мирян и для юношей познание эсхатологических предметов признавалось весьма полезным — свв. Василий Великий и Григорий Богослов, несомненно оказавшие на него влияние, часто говорили об этом в своих проповедях. Таким образом, смысл приведенной выше фразы может быть только одним: Евагрий не верил в бесконечность физических мучений грешников. Он считал, что «высокое» учение о Страшном Суде подразумевает лишь плачевное состояние души, впадшей в неведение Бога. Поскольку без должного уровня духовности вся тяжесть этого наказания может не осознаваться, для мирян и для юношей необходимо сохранить наглядное учение о телесных муках, которое для «гностика» бессмысленно. Возможно, именно это имел в виду сам Ориген, когда предостерегал, «чтобы по дерзкой самонадеянности знание, которое мы хотим извлечь из Священного Писания, не применилось

[93] *Сидоров А. И.* Комментарии // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 261.

во грех» (*Hom. in Lev.* V. 9; ср.: *Contra Cels.* III. 159; VIII. 411, где Ориген прямо говорит о том, что нельзя открывать простому народу учение о прекращении вечного огня).

Независимо от того, предполагается ли здесь также теория метемпсихоза (на этот вопрос нельзя ответить с уверенностью), очевидно, что на воскресение Евагрий смотрит так же, как Ориген: телесность будущего века будет эфирной и как таковая не имеет значения. Это полностью противоречит учению большинства наставников монашества о психофизическом составе человека в жизни как временной, так и вечной. Но эсхатологический спиритуализм, кажущийся Евагрию столь естественным, есть наследие античной философии, чуждое библейскому духу. Эллины, как скоро им представилась перспектива выхода из циклов перерождений, не могли представить себе вечную жизнь иначе просто потому, что для веры в телесное воскресение у них не было никаких оснований. Напротив, христиане имели все основания думать, что и воскресшее нетленное тело будет залогом причастности человека обоим уровням бытия, а следовательно, и мучения грешников окажутся прямым следствием диссонанса всей их природы.

То, что оригенизм не укрепился в монашеской среде, говорит о различии духа у великих наставников пустыни и таких аскетов-интеллектуалов, как Евагрий[94]. Свои россыпи святоотеческих изречений, действительно поражающих глубиной и ясностью мысли, Евагрий должен был заимствовать из устной традиции, приняв на себя, подобно Клименту Александрийскому, труд по ее систематизации. Это «гномическая» мудрость целых поколений подвижников[95]. Однако, надо полагать, Евагрий включал в свои флорилегии лишь то, что ему нравилось. Между тем, в целом в среде анахоретов устоялись воззрения, чуждые оригенизму. И переменить их было непросто даже такому авторитету, как Евагрий, ибо «устный характер ранней монашеской культуры решительным образом повлиял на то, как воспринимали и толковали монахи Священное Писание»[96]. В связи с этим показателен спор оригенистов с египетскими «антропоморфитами», закончив-

[94] «Оригенисты считали себя духовной и интеллектуальной элитой, сознавая при этом, что их идеи неприемлемы для многих, и прикрывая свои философские и мистические убеждения неясной терминологией» (*Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 172).

[95] *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. P. 102.

[96] *Burton-Christie D.* Oral Culture, Biblical Interpretation, and Spirituality in Early Christian Monasticism // The Bible in Greek Christian Antiquity. (Collected essays by various authors) / Ed. and transl. by P. M. Blowers. Indiana, 1997. P. 415.

шийся полной победой последних. Первую сторону в нем представлял Феофил, архиепископ Александрийский, в то время благоволивший к последователям Оригена и даже пытавшийся назначать их на епископские кафедры.

Касательно христианского антропоморфизма в целом, нужно согласиться с проф. А. И. Сидоровым, что это движение было очень неоднородным и включало в себя широкий спектр богословских воззрений, от глубоко православных до явно еретических[97]. Однако в полемику с Феофилом вступили представители монашества, чистоту Православия которых он вынужден был безоговорочно признать. В Фиваиде было распространено убеждение, что человек в целом носит образ Божий, и его телесная природа не скрывает, а выражает этот образ, — во всяком случае, так должно быть по творческому замыслу о ней. Ведь Бог, явившись во плоти, «показал себя ангелам» (1 Тим. 3:16). Это учение не только египетских монахов, но и св. Иринея Лионского, который утверждал, что человек есть образ Христа по духу и по телу (Iren. *Haer.* IV. 38, 3; V. 16, 1–2). Евагрий, с его учением о чисто интеллектуальной молитве, несомненно, представлял «иное направление духовности»[98].

Как убедительно показал в своем исследовании протоиерей Георгий Флоровский, в европейской науке «учение „антропоморфитов" подается в искаженном виде, а антропоморфитский спор изображается как столкновение simpliciores [простецов] с людьми учеными. Да, был и такой аспект. Но в целом спор гораздо серьезней и глубже: он является столкновением богословских концепций и духовных традиций»[99]. Пустынники решительно возражали против резкой спиритуализации антропологии, предложенной оригенистами и выраженной в пасхальных посланиях Феофила, который утверждал, что «образ Божий», вместе с богопросвещенным умом, угас в потомках Адама и возвращается лишь людям высокой духовности.

Возможно, в концентрации ума на безвидном созерцании Бога, к которому призывали сторонники Евагрия, египетским антропоморфитам виделся гностический дуализм. Не случайно большой труд аввы Шенуды[100], написанный по-коптски в виде гомилии, назывался «*Про-*

---

[97] *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский: его жизнь, церковное служение и творения // Свт. Кирилл Александрийский. Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 91–92.

[98] *Blowers P. M.* The Bible and Spiritual Doctrine // The Bible in Greek Christian Antiquity. (Collected essays by various authors) / Ed. and transl. by P. M. Blowers. Indiana, 1997. P. 236.

[99] *Флоровский Г. В., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 349.

[100] *Шенуда Атрипский* († 466) — настоятель Белого монастыря, организатор коптского монашества и один из наиболее значительных национальных писателей древнего

тив оригенистов и гностиков» (*Contra origenistas et gnosticos*)[101]. Цель этого труда составляла борьба с еретиками — в особенности оригенистами, но также арианами, мелетианами, несторианами и гностиками, и апокрифическими книгами, которые они использовали и распространяли. Предметами полемики были множественность миров, спасительная деятельность Иисуса Христа, значение Пасхи, отношения между Отцом и Сыном, воскресение тел и четыре элемента материи[102].

В целом, по мнению Т. Орланди, «теологическая школа в Александрии... имела малое влияние на такие проявления христианского Египта, как, в особенности, монашество Антония, Пахомия и их последователей, кроме той группы скитов и келлий, основными представителями которой были Макарий и Евагрий»[103]. Известен ответ преп. Варсануфия Великого, учителя Аввы Дорофея, на вопрос «о мнениях Оригена, Евагрия и Дидима». Вопрос посвящен, преимущественно, предсуществованию душ, которое не могло не волновать мистически настроенных людей. Старец в ответ полностью отвергает саму возможность начало творения делать предметом философского умозрения: «Это догматы языческие, это пустословие людей, почитающих себя мудрыми». Христианское учение формулируется им с библейской лаконичностью: «Если здесь посеешь, там пожнешь. По окончании здешнего поприща никому не успеть ни в чем... Брат! Если хочешь спастись, не вдавайся в такие мудрования». Вместе с тем относительно писаний Евагрия преп. Варсануфий говорит: «Если хочешь, читай у него то, что к пользе души», сравнивая текст с неводом, в который попали хорошие и дурные рыбы (ср.: Мф. 14:48). Все, что не годится в пищу, нужно выбросить обратно в море, а именно — пустые философские рассуждения. Здесь мы видим пример того, что аллегореза была доступна и антиоригенистам, которые отнюдь не были «буквалистами».

христианского Египта. В 431 г. — спутник св. Кирилла Александрийского на Эфесском Соборе. После IV Вселенского Халкидонского Собора, по-видимому, занял сторону монофизитов (*Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966. S. 268).

[101] См.: *Orlandi T.* Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 56. Текст реконструирован Орланди в его работе, см.: *Orlandi T.* A Catechesis Against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi // HTR. 1982. № 75. P. 85–95. См. также: *Orlandi T.* Shenute Contro gli Origenisti. Rome, 1985.

[102] *Orlandi T.* Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 68.

[103] Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 22.

Противники оригенизма были и в Палестине, например известный наставник палестинского монашества преп. Савва Освященный [104]. Нужно признать, что учение Оригена в целом, несмотря на усилия Евагрия, не было принято в подвижнической среде, и не случайно сам Евагрий был осужден Церковью вместе с Оригеном, в отличие от своих греческих учителей, двух Макариев, хотя они действительно относились к оригенистам более терпимо, чем коптские монахи.

Полемика блаженного Иеронима с Руфином

Срез духовной жизни в пустыне, который открывают нам Евагрий и его противники, помогает лучше понять борьбу вокруг имени Оригена, разразившуюся между учеными богословами. Эта борьба особенно обостренно развернулась в полемической переписке двух близких друзей, представителей латинского Запада — бл. Иеронима Стридонского и Руфина Аквилейского.

Будучи учеником Дидима Слепца, величайшим экзегетом своего времени [105] и большим почитателем мистической экзегезы, Иероним вначале и сам был убежден, что на Оригена клевещут, обвиняя его в ереси, «бешеные собаки» (*Epist.* 33 *ad Paulam*). Но он изменил свое мнение в 393 г. после эпизода с подписями, собранными Атарбием в монастырях Палестины. Поддерживая св. Епифания Кипрского и Феофила Александрийского, Иероним написал несколько антиоригенистских произведений, в том числе важные послания — 84-е Паммахию и Океанию и 124-е Авиту, с фрагментами из трактата «*О началах*». Последнее послание было ответом на перевод этого трактата Руфином, который вызвал на Западе большое недоумение. Руфин пытался сгладить языческие элементы у Оригена, бл. Иероним их подчеркивал. Ориген, по его словам, «omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans» (*De viris ill.* 17, 66) [106].

Руфин обвинил Иеронима в том, что прежде он сам был сторонником Оригена, и лишь теперь, когда возбуждено дело против оригенистов, так быстро переменил свое мнение. Однако позиция Иеронима была довольно последовательной. Он ссылался на то, что все прежние переводы Оригена делались им с устранением недостатков

---

[104] См.: *Сидоров А. И.* Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 43–44.

[105] *Gieseler J. C. L.* Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1844. II. I. S. 83.

[106] «Все догматы нашей веры подкрепляет Платоном и Аристотелем, Нумением и Корнутом».

его богословской системы, а следовательно, с пониманием их. К примеру, знакомый нам эпизод явления двух серафимов у Исайи был истолкован в переводе Иеронима не как символ Сына и Святого Духа, а как символ двух Заветов (*Epist.* 83 *ad Pammach. et Ocean.*). Когда же он восхищался Оригеном, он хвалил «толкователя, а не догматиста, ум, а не веру, философа, а не апостола» (*Ibid.*).

Итак, чем бы ни была вызвана антиоригенистская полемика Иеронима, она имела в себе зерно искренности. В письме к Авиту Иероним писал, что Ориген «усвояет природу (substantia) Всемогущего Бога ангелам и людям». Это было развитием идей Оригена, который не учил ничему подобному. Однако развитие логически необходимое, коль скоро утверждались вечное бытие ангелов и людей и ограниченность, познаваемость Логоса. Последователи Оригена часто шли дальше учителя, но в том же направлении, что и он сам. Иероним заметил это направление, обосновал его лучше, чем св. Епифаний, так как был ближе к оригенизму. Он не призывал к уничтожению всего наследия Оригена. Следует читать Оригена так же, как и Тертуллиана, Новата, Арнобия, Аполлинария и других — «выбирать их доброе и беречься дурного», писал он в 397 г. (*Epist.* 62 *ad Tranquil.*). В 411 г. Руфин умер, и полемика двух бывших друзей на этом прекратилась.

Оригенизм VI века

В целом отвергнутый монашеской традицией, оригенизм Евагрия Понтийского распространился век спустя среди некоторых келлиотов, особенно в монастырях св. Саввы Освященного: в Большой Лавре и Новой Лавре. Их учение было выражено, в основном, в «*Книге св. Иерофея*», труде сирийского монаха Стефана бар Судаила, который «усугубил Евагриев оригенизм до степени радикального пантеизма»[107]. Ко времени смерти Нония (547 г.), изгнанного настоятелем Новой Лавры Агапитом в 514 г. из монастыря, палестинские оригенисты разделились на две группы: *исохристы* (ἰσοχριστοί) утверждали, что все духовные существа изначально тождественны Христу, а Его преимущество заключается только в отсутствии греха; напротив, *протоктисты* (πρωτοκτιστοί) приписывали Христу превосходство над прочими умами: оппоненты называли их *тетрадитами* за то, что введением Человека Иисуса в Святую Троицу они триаду превращали в тетраду.

Как видно, увлекавшиеся Оригеном монахи столкнулись со сложнейшей проблемой, которую мы уже затрагивали, — с невозможностью совместить предвечное бытие Божественного Слова и вечное

[107] *Crouzel H.* Origen // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1.

сотворение той человеческой души, которая с Ним соединилась при Воплощении. Это, несмотря на все искажения мысли Оригена, говорит о поразительной сохранности некоторых его идей, которые он сам не успел или не мог согласовать. Если человек не имел начала бытия, как и Бог, то либо человек должен быть равен Богу (по крайней мере, Христу), либо Бог от начала должен быть человеком, либо невозможно само понятие «Богочеловек»: ведь нельзя лишить личности свободную душу, подменив эту личность Логосом. Итак, спор исохристов и протоктистов не был беспредметным. Но это был спор христиан, явно отошедших от православного воззрения на природу человека. Какое же понимание Библии могло быть в основе подобной полемики? Ясно, что с обеих сторон оно могло быть только аллегорическим.

Соборное осуждение Оригена

В 543 г. вышел эдикт св. императора Юстиниана, необходимость которого была вызвана антиоригенистскими выступлениями монахов Палестины. Эдикт был издан с помощью папского апокрисиария Пелагия и одобрен синклитом, а затем, как предполагается, подписан папой Вигилием и первейшими архиепископами. Это и есть «*Книга против Оригена*» (*Liber adversus Origenem*: PG LXXXVI. 945–994), или письмо к Мине, патриарху Константинопольскому, сопровожденное десятью анафематизмами и фрагментами из трактата «*О началах*».

«Мы дознали, — писал император иерархам Церки, — что в Иерусалиме есть некоторые монахи, которые учат и следуют нечестивым заблуждениям Пифагора, Платона и Оригена адамантового. Они говорят (упомянем о немногом из многого), что умные силы были без всякого числа и имени, так как и все разумные существа составляют одно по тождеству природы и деятельности и по силе у Бога Слова, происходящей от единения и познания; ибо они, получив одинаковое украшение Божественной любви и созерцания, вследствие изменения своего к худшему облеклись в более грубые или в более тонкие тела, и получили имена, и таким образом произошли небесные и служебные силы; что даже солнце, луна и звезды, принадлежа к тому же единству разумных существ, вследствие обращения к худшему стали тем, что суть теперь; что те разумные существа, в которых охладилась (ἀποψυχέντα) большая божественная степень любви, названы душами (ψυχάς) и заключены в более грубые тела, каковы наши; что существа, достигшие предела крайней степени зла, облеклись в холодные (ψυχροῖς) и темные тела, сделались и стали называться демонами, и что из ангельского состояния бывает переход в душевное состояние, из душевного в демонское и человеческое; что из всего единства разумных

только один ум остался непоколебимым и неизменным в Божественной любви и созерцании, который стал Христом Царем, Богом и человеком. (Они утверждают также), что будет совершенное уничтожение тел, что сначала Господь оставит свое тело, а потом и все другие (существа); и что снова все возвратятся в единство и станут умами, как это было в предсуществовании; отсюда ясно, что в то же самое единство будет восстановлен сам диавол и прочие демоны, а также нечестивые и безбожные люди вместе с божественными богоносными мужами и небесными силами; что они будут иметь такое же единение с Богом, какое имеет Христос, и какое они имели в предсуществовании, что посему Христос нисколько не отличается от других разумных существ ни по существу, ни по ведению, ни по силе, ни по действию».

В письме патриарху Мине эти обвинения излагаются подробнее (мы приводим их в логическом порядке):

1. Под видом экзегезы Библии Ориген распространял «языческие баснословия».
2. Он изложил «учение Платона, который распространял языческое безумие».
3. Ориген вводил неравенство в Святую Троицу: Отец больше Сына, Сын больше Святого Духа, а Святой Дух больше других духов.
4. Соответственно, по его учению, Сын не знает Отца, а Дух Сына, и как люди относятся к Логосу, так Сын и Дух — к Отцу. Действительно, Ориген называл Сына «творением» (*De princ.* I. 2).
5. Ориген ограничивал всемогущество Бога, утверждая, что «Он сотворил столько, сколько мог обнимать, иметь под рукой и содержать под своим промыслом, а также и материю Он приготовил в таком количестве, в каком Он мог ее устроить и украсить».
6. «Все роды и виды» он считал совечными Богу.
7. Учение об «охлаждении» разумных духов имеет сходство с манихейством. Кроме того, вечное творение едва ли представимо в духе креационизма. Наконец, если бы инкарнация была наказанием для отпавшего духа, тогда тело удерживало бы человека от греха, тогда как оно служит проводником греха.
8. Спиритуализм Оригена предполагает и всеобщий апокатастасис. Этим оригенисты «отвлекают людей от тесного и узкого пути и заставляют их блуждать по пути широкому и пространному».
9. Он отвергает буквальный смысл рассказа о сотворении Адама, чем подрывает историческую основу учения о спасении.
10. Он утверждает, «что душа Господа предсуществовала, и Бог Слово соединился с нею прежде воплощения от Девы».

11. Вменяется Оригену в вину и его учение о светилах как разумных существах.
12. Юстиниан утверждает, что, согласно Оригену, при воскресении люди восстанут «шарообразными». Это воззрение принадлежало, скорее всего, не Оригену, а оригенистам. Но его можно было логически вывести из учения Оригена. Зачем воскресшим умам руки и ноги? В то же время, какая-то форма телесности им необходима. Неслучайно также форма солнца и звезд, более совершенных существ, чем люди, является шарообразной.
13. Наконец, Ориген виновен уже тем, что «почти всем еретикам доставил столько материала к погибели и богохульству».
14. Он, как утверждает император, «уже давно святыми отцами предан анафеме вместе с его преступным учением».
15. Доброе, что есть в учении Оригена, «принадлежит не ему, а святой Божией Церкви»[108].

---

[108] Пятнадцать правил V Вселенского Собора против оригенизма позволяют понять магистральные линии развития учения Оригена (цит. по кн.: Вселенские Соборы. М.: Православная энциклопедия, 2005. С. 136–138):

1. Если кто признает мифологическое предсуществование душ и вытекающее из него странное восстановление (*ἀποκατάστασιν*): да будет анафема.
2. Если кто говорит о происхождении всех разумных [существ], что умы бестелесные и невещественные были без всякого числа и имени, так что все они были единицей по тождеству сущности и силы и энергии, и по соединению с Богом Словом, и по познанию, затем же, пресытившись божественным созерцанием, они обратились к худшему в соответствии с наклонностью [к худшему] каждого и приняли тела более тонкие или более дебелые, и получили имя, поскольку у вышних сил есть различие как в именах, так и в телах: отсюда получили бытие и именование и Херувимы, и Серафимы, и Начала, и Власти, или Господства, или Престолы, и Ангелы, и какие есть небесные чины: [таковой] да будет анафема.
3. Если кто говорит, что солнце, и луна, и звезды также, будучи из той же единицы разумных [существ] через деградацию к худшему стали тем, что они есть: да будет анафема.
4. Если кто говорит, что разумные [существа], охладевшие от Божественной любви, связались с более дебелыми, как у нас, телами, и получили имя человеков, а те, кто дошел до величайшего зла, связались с телами холодными и мрачными, и стали и наименовались демонами и духами лукавства: да будет анафема.
5. Если кто говорит, что из ангельского состояния и архангельского происходит состояние душевное, а от души демоническое и человеческое, от человеческого же вновь происходят ангелы и демоны и каждый чин небесных сил, или весь из нижних или из вышних, или из вышних и нижних составлен: да будет анафема.
6. Если кто говорит, что род демонов двойствен и составляется из человеческих душ и из более сильных ниспадающих в него духов, и лишь один ум из всей этой мнимой единицы разумных [существ] пребыл неподвижным в Божественной

Одиннадцатое постановление восьмого заседания V Вселенского Собора содержит анафему на Оригена: «Если кто не анафемат-

---

любви и созерцании, стал Христом и Царем всех разумных [существ], произвел всякое телесное естество, небо и землю и то, что посреди, и что мир, имея существующими (ἐνυπόστατα) более старые, чем его существование, стихии: сухое, влажное, горячее, холодное, и идею, получил существование, приняв ее отпечаток, и что не Всесвятая и Единосущная Троица создала мир, и чрез это [творение] он произошел, но творческий ум, о котором они говорят, предсуществующий миру и дающий бытие миру: да будет анафема.

7. Если кто говорит, что Христос... облекся в различные тела и принял различные имена, став всем для всех, в ангелах ангелом, но и в силах силою, и в других чинах или видах разумных [существ] соответственно каждому преображался, затем подобно нам приобщился плоти и крови и стал в человеках человеком, и не исповедует, что Бог Слово истощил Себя и вочеловечился: да будет анафема.
8. Если кто говорит, что Бог Слово единосущный Богу Отцу и Святому Духу воплотился и вочеловечился будучи единым от Святой Троицы воистину Христом, но в переносном смысле, из-за, как они говорят, истощившего себя ума, как сопряженного Богу Слову и собственно называемого Христом, так что Тот ради этого Христос, и этот ради Того Бог: да будет анафема.
9. Если кто говорит, что не Слово Божие воплотившееся плотию, одушевленною словесною и умною душою, низошло во ад и вновь Оно же взошло на небо, но ум, о котором они говорят нечестиво, что он познанием Монады стал собственно Христом: да будет анафема.
10. Если кто говорит, что Господне тело по воскресении эфирное и по форме сферообразное, и таковыми по воскресении будут и тела остальных, и что когда Господь первым совлечется Своего тела, а затем и все так же, естество тел уйдет в небытие: да будет анафема.
11. Если кто говорит, что будущий Суд означает всеконечное уничтожение тел, и что конечная цель — мифологическое невещественное естество, и в будущем не будет ничего вещественного, но голый ум: да будет анафема.
12. Если кто говорит, что соединятся с Богом Словом так неизменно небесные силы и все человеки, и диавол, и духи лукавства, как сам ум, называемый у них Христос, во образе Божием сущий и истощивший, как говорят, себя, и что будет конец царствия Христова: да будет анафема.
13. Если кто говорит, что Христос ни единого всеконечно не будет иметь отличия ни от одного из разумных [существ], ни сущностью, ни знанием, ни всяческой силой или энергией, но все будут одесную Бога, как и их Христос, как и в баснословимом (μυθευομένῃ) ими предсуществовании [они все] пребывали: да будет анафема.
14. Если кто говорит, что [из] всех разумных [существ] одна единица будет, когда ипостаси и числа уничтожатся вместе с телами, и что за познанием о разумных [предметах] следует гибель миров и отложение тел и уничтожение имен и будет тождество знания, как и ипостасей, и что в баснословимом восстановлении будут одни голые [умы], как они были и в буесловимом ими предсуществовании: да будет анафема.
15. Если кто говорит, что образ жизни умов будет такой же, как первоначальный, когда они не нисходили и не ниспадали, так что начало будет такое же, как конец, и конец будет мерой начала: да будет анафема.

ствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена с нечестивыми их сочинениями, и всех прочих еретиков, которые были осуждены и анафематствованы святою кафолическою и апостольскою Церковию и святыми четырьмя помянутыми соборами, и тех, которые мудрствовали или мудрствуют подобно вышесказанным еретикам, и пребыли в своем нечестии до смерти — тот да будет анафема». Хотя многие ученые оспаривают, что первоначально имя Оригена было в этом списке, «с канонической стороны это не ведет к важным последствиям»[109], так как Вселенские Соборы VI (деяние 18) и VII (деяние 7), несомненно, анафематствовали Оригена. В современной исторической науке «считается, что [V Вселенский] Собор непосредственно исследовал оригенизм... Исследования последних десятилетий показали, что спор VI в. об оригенизме был вызван прежде всего учением Евагрия... В настоящее время, когда некоторые секты и оккультные общества пытаются реанимировать определенные платонические доктрины, осуждение оригенизма ставит твердую границу между Церковью и любой формой неогностицизма»[110].

Дальнейшая судьба оригенизма

После соборного осуждения оригенизма при императоре Юстиниане наступил длительный период относительного затишья, в который можно говорить лишь о крипто-оригенизме. Многие труды Оригена были уничтожены, другие остались доступны лишь узкому кругу лиц. Впрочем, о том, что на Востоке радикальная школа аллегорической экзегезы существовала, по крайней мере, еще в VII в., свидетельствует *Мичиганский папирус*[111]. Не умирал также полностью и субординационизм, который после IV в. неизменно рассматривался как попытка воскресить арианство. В 1166 г. византийский император Мануил I созвал Собор по поводу толкования слов «Отец Мой больше Меня» (Ин. 14:28). Было постановлено, в согласии с учением св. Афанасия Александрийского, относить это изречение к *человеческой* природе Христа[112]. Такое оживление теории Божественной субординации может свидетельствовать о подготовке почвы для Ренессанса в умах византийцев, не переставав-

[109] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 411–412.

[110] Вселенские Соборы. М.: Православная энциклопедия, 2005. С. 138.

[111] *Froehlich K.*, ed. Biblical Interpretation in the Early Church. Philadelphia, 1984. P. 19.

[112] *Mango C.* The Conciliar Edict of 1166 // DOP. 1963. № 17. P. 315–330.

ших сличать догматы веры с «догматами Платона». Однако в качестве целого движения византийский оригенизм не состоялся.

Средневековый оригенизм в Западной Европе

На латинском Западе учение Оригена также долго пребывало в забвении. Оно было плохо известно даже тем, кто продолжал ссылаться на Оригена: по словам Дени, «в Средние века существовало лишь его имя»[113]. Лишь мало-помалу латинские переводы Оригена проникали в европейские монастыри[114]. Считается, что он существенным образом повлиял на Бернарда Клервосского, Гильома Сен-Тьерского и, через него, на цистерианскую традицию. Впрочем, скорее всего это влияние можно отнести к византийской экзегезе в целом, образцы которой представляли многие комментарии Оригена. «Оригенистский ренессанс» в Европе современные католические ученые связывают с «бенедиктинской реформой» IX в. и цистерианским движением XII в.[115] Нельзя не упомянуть, разумеется, «*Гомилии на Песнь песней*» Бернарда. Учение о «четырех смыслах» Библии было разработано Бонавентурой, в экзегезе которого имеют место буквальный и три духовных смысла, соответствующих Святой Троице: Отцу — анагогический, Сыну — аллегорический, Святому Духу — тропологический[116]. В дальнейшем определенное влияние творчества Оригена просматривается в трудах Иоанна Дунса Скота, хотя вероятно, что это влияние было опосредовано каппадокийцами. По мнению Дени, для Иоанна важна свобода философско-богословской мысли, как и для Оригена, и он находит ее в аллегорезе. Еще один средневековый монах, Иоахим Флорский, проявляет некоторое сходство с миросозерцанием Оригена в учении о мире-школе[117].

В то же время, борьба Церкви с ересями на Западе также не обошлась без упоминания Оригена. Не опираясь в точности на его труды, Пелагий, Юлиан и Целестий часто ссылались на «греков», и, по утверждению Дени, бл. Иероним был недалек от истины, предполагая в своих «*Диалогах против пелагиан*», что с учениями автора «*De principiis*» о Божественной справедливости и о свободе их взгляды

---

[113] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 611.

[114] См.: *Studer B.* Zur Frage des westlichen Origenismus // Studia Patristica. 1966. 9, 3. S. 270–287.

[115] *Crouzel H.* Origène // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982. T. 11. P. 9.

[116] *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 253.

[117] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 580–583.

были созвучны[118]. Несомненно, впрочем, некоторое оригенистическое влияние на умы Запада и со стороны самого Иеронима[119]. Что касается бл. Августина, многие параллельные темы в его творчестве признаются сегодня плодом самостоятельной мысли[120]. Но некоторые специфические аспекты латинской теологии возникали не без участия гетеродоксальных греческих мыслителей. Келли показывает, как уже в конце IV в. под влиянием Оригена на Западе зарождается учение о чистилище[121].

Постепенно учение Оригена превратилось в далекое прошлое и стало предметом туманных догадок. Например, Johannes von Hidelsheim († 1375) принимал гипотезу о порче текстов Оригена «николаитами». Что касается такой реминисценции гностицизма, как учение катаров, Дени «определил бы его как остаток всех восточных учений, в котором доминирует в метафизической части последняя великая ересь, пришедшая с Востока, — манихейство»[122]. По мнению французского автора, практически ничего общего в этом явлении с оригенизмом не было. Однако нужно заметить, что средневековый гностицизм часто решительным образом отличался от античного тем, что принимал как Новый, так и Ветхий Завет. Из одного христианского или из одного иудейско-каббалистического гнозиса объяснить этот феномен было бы невозможно. Здесь необходим посредник, и эту функцию, вероятно, исполнял оригенистский аллегоризм.

Аллегория и александрийские мотивы в Древней Руси

Восприняв византийское наследие, Древняя Русь восприняла также тот символизм религиозного искусства, который своим богатством был во многом обязан Александрийской школе. Представление о космосе и Библии, как двух сообщающихся сосудах, подробно разработанное именно Оригеном в учении о мире-притче, для культуры христианской Руси было смыслообразующим моментом, без которого понять ее невозможно. Вся жизнь человека и общества была связана с недельным и годовым кругом богослужения, в котором воплощалась вся Священная история, включая ее главнейший момент — вочеловечение Слова,

---

[118] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 411.

[119] *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. S. 165.

[120] *Chadwick H.* Heresy and Orthodoxy in the Early Church. Aldershot, 1991. P. 221.

[121] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 484.

[122] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 574.

которое на каждой Литургии народ был призван свидетельствовать верой и непосредственным участием в таинстве.

Особым вопросом является судьба александрийского метода в древнерусском богословии. Для древнерусского мыслителя, который часто выражал свою философию в иконописи и зодчестве, «храм как целостный символ — это и образ Вселенной, и существующей в ее пределах Церкви, распространенной по всему миру и созерцаемой в перспективе. Храм — образ мистического Тела Христова... это претворение невидимого в видимое, поэтому символика храма неотделима от богослужения»[123]. Очевидно, что центральное место в этом воззрении на мир принадлежит *богословию образа* св. Иоанна Дамаскина. И здесь оригенизм во многих пунктах исключается, потому что идея чистого интеллектуального созерцания противостояла идее необходимости сенсорного восприятия, которую отстаивали апологеты икон.

В своем первом «*Слове*» Дамаскин пишет, что «поистине заблуждаются... не отыскивающие скрытого под буквой духа» (Сар. V). Но это ссылка на св. апостола Павла; речь идет о Моисеевом законодательстве, в котором запрещалось изображать Бога. Что же касается созерцания, телесный образ Христа есть единственный способ для человека увидеть Бога. Причина этого в том, — следует ссылка на св. Григория Богослова, — что «ум, сильно стараясь выйти за пределы телесного, всюду оказывается бессильным» (Сар. XI). Порицание материи, как сотворенной Богом, решительно отвергается (Сар. XVI). Сама плоть Христа, соединившись с Логосом, обожилась, подобно веществу, которое охвачено огнем и преобразуется в огонь (Сар. XIX). Во втором *Слове* снова следует опровержение интеллектуализма в познании. Согласно св. Иоанну, икона «есть зерцало и гадание, соразмерное с величиною нашего тела. Ибо **ум и после многих напряжений не в состоянии выйти из пределов телесного**» (Сар. V).

В третьем «*Слове*» защитник иконопочитания утверждает, что сам человек, в его целостном духовно-телесном составе, есть икона Божества (Сар. XX). Вспомним спор антропоморфитов с оригенистами! В приложении к своему труду св. Иоанн укоряет иконоборца: «Ты, конечно, быть может, и высок, невеществен, и — выше тела, и, как бесплотный, оказываешь презрение ко всему видимому; но я, так как есмь человек и облечен телом, сильно желаю и телесно быть в обществе с тем, что свято» (Сар. VII). Принимая как данность дуальное устроение человека, св. Иоанн Дамаскин не задается вопросом о том, для чего Бог

[123] *Бобков К. В., Шевцов Е. В.* Символ и духовный опыт Православия. М., 1996. С. 25.

облек в тело духовное существо. Но эта данность не просто фиксируется «слепой» верой, а рассматривается в единстве с данностью всего мира, который во всех своих аспектах чуден и представляет результат суверенного творческого акта Бога.

Влияние св. Иоанна Дамаскина и других толкователей церковного символизма, — например Симеона Солунского, на Руси было огромным. Однако, парадоксальным образом, даже здесь при борьбе с ересями нельзя было обойтись без Александрии. Так, преп. Иосиф Волоцкий, защищая единство Нового и Ветхого Заветов, ссылается на Филона Александрийского, как иудейского экзегета, чей опыт способен обличить новых «жидовствующих». Таким образом, через полторы тысячи лет Филон вновь оказывается полезен для борьбы с гностическим учением. По мнению некоторых исследователей, «Иосиф — первый в русской культуре, кто, занимаясь экзегетикой, демонстрирует типологические отношения, то есть образам находит их прообразы»[124]. С нашей точки зрения, это не совсем верно. Уже митрополит Иларион Киевский в XI в. творчески воспроизводит апостольскую «аллегорию» Агари и Сарры. Что же касается «*Послания к Фоме*» митрополита Климента Смолятича (XII в.), такой апологии «духовного смысла» Священного Писания не постыдился бы сам Ориген.

Климент Смолятич защищает в споре с Фомой принципы, впервые отчетливо сформулированные в Александрийской школе: человеку вверено управление Вселенной, поэтому познавать о Боге все, что возможно познать из видимого мира, есть его долг. И хотя ум эти предметы «нимало постичь не может, и не только наш ум, но и те святые ангелы и архангелы, и все чины небесные», тем не менее, «не подобает противиться помышлению его [о чудесах Божьих], а подобает только прославлять и благодарить». В связи с этим мир представляется Клименту как притча. Различные животные, их повадки и способность служить людям привлекают внимание экзегета. Он не отрицает историческую достоверность событий Ветхого и Нового Завета, но подчеркивает, что как единичные события многие из них не имеют значения. «Что мне за печаль, если хромает Иаков? Он боялся брата своего Исава, и Бог, желая сделать Иакова смелым, боролся с ним, ибо с Богом укрепишься, а с человеком — нет. Опять же, Иаков был образом Воплощения Божьей славы; поэтому Бог и повредил ему голень, ибо Божеское естество было крепче человеческого». Здесь мы видим все три смысла Священного Писания. Буквальный — случай борьбы Иа-

[124] *Бобков К. В., Шевцов Е. В.* Символ и духовный опыт Православия. М., 1996. С. 146.

кова с Богом, явившимся ему в виде «Некоего» (Быт. 32); нравственно-назидательный — что укрепить волю человека может лишь испытание от Бога, а не борьба с другим человеком; и духовный, типологический — ранение Иакова символизирует преобладание Божественной природы над человеческой в таинстве Воплощения.

Климент по большей части ссылается на византийского экзегета Никиту Серрона, епископа Гераклеи (начало XII в.). Перед нами хороший пример того, как многие александрийские идеи, лишенные не только имени Оригена, но и всех его уклонений от христианской веры, передавались в наследие последующим поколениям и народам, только начавшим созидать свою письменную культуру. Не в этой ли дифференциации была цель осуждения Оригена при императоре Юстиниане? Если так, то цель была достигнута.

Оригенизм в эпоху Ренессанса и Реформации

На Западе, несмотря на сравнительно раннее появление правил Тихония и «*Христианской науки*» бл. Августина, учение о свойствах и достоинстве символов не было так подробно и глубоко разработано, как на Востоке. Между XIII и XIV вв. в Западной Европе господствовал аристотелизм, введенный в католическое богословие Фомой Аквинским. Ориген воспринимался, в основном, как экзегет, но не как самостоятельный мыслитель. Однако наступление Ренессанса ознаменовалось и повышением интереса к Оригену. Граф Пико делла Мирандола, известный итальянский платоник, посвятил александрийцу труд, в котором доказывается вполне схоластически сформулированный тезис: «*более разумно верить тому, что Ориген спасен, нежели тому, что Ориген осужден*». Мирандола подверг рационалистической критике постановления Вселенских Соборов и подвел своих читателей к тому выводу, что, если отцы Церкви действительно осудили Оригена, то они ошиблись. Возмущение в церковных кругах было сильным, однако за графа вступился папа Римский, и его инициатива осталась без последствий.

Другим горячим почитателем Оригена был Эразм Роттердамский, который увлекался его аллегорезой, видя в ней будущее библейской интерпретации ввиду тех трудностей, которые создавал новый критический подход к Священному Писанию. В письме Иоанну Эку от 15 мая 1518 г. Эразм писал, что на одной странице Оригена он находит больше христианской философии, чем на десяти страницах бл. Августина. В XVI в. появляются первые типографические издания трудов Оригена.

Полную противоположность Эразму представлял М. Лютер, с его утверждением «во всем Оригене ни слова о Христе» (*In toto Origene*

non est verbum unum de Christo)[125]. Это утверждение звучит со стороны реформатора как приговор всей александрийской экзегезе. Однако представители Реформации, особенно Меланхтон и его сторонники, любили ссылаться на Оригена и аллегоризм в споре с католиками о пресуществлении Святых Даров.

Научное изучение наследия Оригена

«Рационалистическое», в противоположность чисто «экзегетическому», понимание Оригена начинается в XVII в., когда его учение о свободе противопоставляют «нововведениям» бл. Августина и янсенистов (Лонуа, Ришара Симона, Элли Дюпена)[126]. Определенное влияние оригенизма заметно в «*Теодицее*» Лейбница. Все монады или начала животных, душ и духов были разом сотворены «чем-то вроде молнии», и эти начала не только неразрушимы естественным образом, но по происхождению они к тому же независимы от времени, действительность и бесконечное дление которого составляет их развитие.

Однако многие ученые XVII в. подчеркивали гетеродоксальность Оригена. Как отмечал один из его защитников, «в умах распространились тьмочисленные предрассудки против сего великого мужа» (*De la Motte*. Tertullien et Origène. 1675. P. 574). Типичным представителем просвещенного антиоригенизма был кардинал дю Перрон, который находил в учении Оригена «духовную болезнь», «исступление» и «недостойную спиритуализацию» (*Traité de l'Eucharistie*. 1622. L. 2. P. 210; L. I. P. 140 etc.). Ришар Симон упрекал Оригена в привязанности «к не скажу какой глубокой теологии» и в занесении «столь далеко духовного смысла, что, кажется, рушится истина истории» (*Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*. 1693. P. 46, 47). Однако в единстве с историей александринизма, в перспективе всей сложности этого движения Ориген долгое время не рассматривался. После эпохи «Просвещения», энтузиасты которого могли воспринимать великого аллегориста только с усмешкой, ученые первой половины XIX в. воздали должное его уму и почти полностью реабилитировали его.

В конце XIX и начале XX в. Ориген воспринимался скорее как философ, чем как богослов, на основании почти исключительно одностороннего чтения «*De principiis*»: его духовность не замечалась, и вся его экзегеза рассматривалась как произвольная или абсурдная

[125] См.: *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 170.

[126] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 586.

(А. фон Гарнак, Э. де Фэй, П. Коэтшау, Х. Кох). Духовность Оригена, а также Филона и Климента первым начал исследовать Фёлькер [127].

Положительное восприятие духовности Оригена на Западе началось тогда, когда теология католических и протестантских школ оказалась довольно размытой. Как ту, так и другую сторону характеризовало стремление «возвращения к истокам», постижения патристической традиции. Ориген, с его свободой богословской мысли, представлялся эталоном думающего христианина. Современная католическая точка зрения выражена в трудах Ж. Даньелу, А. де Любака, Х. У. фон Бальтазара, А. Крузеля [128]. Нельзя не заметить, что аллегорическая теория Оригена привлекает мыслителей Римской Церкви еще и потому, что во многих местах буквальное толкование Библии они уже отвергли.

В протестантизме настороженное отношение к Оригену и всему александрийскому в кругах пуритан с самого начала соседствовало с почти восторженным отношением в кругах либеральных или близких к англиканству теологов. В настоящее время либерально-протестантская и католическая точки зрения на Оригена практически сомкнулись.

Подводя итог вышеизложенному, можно заметить, что оригенизм представляет уникальный феномен жизни и трансформации философско-богословской системы в течение многих веков после смерти ее автора. Естественно, возникает главный вопрос: насколько виновен сам Ориген в ошибках оригенизма, которые привели его адептов к столь драматичным конфликтам со всей Церковью и в среде единомышленников? Трудно ответить на этот вопрос однозначно.

Есть несколько оснований для того, чтобы очистить учение Оригена от наиболее одиозных идей, связанных с его именем. Во-первых, «некоторые из наиболее характерных черт „оригенизма" не были собственными достижениями Оригена, а восходят к Клименту и Филону» [129]. Во-вторых, развивая свою систему в духе свободного исследования, Ориген рекомендовал своим читателям самостоятельно изучить многие вопросы, которые Священное Писание оставило под покровом тайны. Для этого требовались нравственная чистота и высокое умозрение; но четкие критерии того, что в принципе можно и чего в принципе нельзя познать, обитая на этой земле, александрийский учитель

---

[127] *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931.

[128] Крузель об Оригене: «Наше понимание его трудов представлено в работе де Любака (1950): его личность вновь обрела свои сущностные черты. В настоящее время Ориген, после Августина, самый читаемый из церковных писателей древности» (*Crouzel H.* Origen // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 624).

[129] *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxford, 1966. P. 120.

не указал. В связи с этим все то, что мы называем «оригенизмом», было попыткой интерпретировать, дополнить, в буквальном смысле достроить величественное, но незавершенное здание Оригенова учения.

Но нельзя отрицать и ответственность Оригена. Те, которые называли себя его последователями и учениками, пытались ответить лишь на те вопросы, на которые уполномочил искать ответ сам учитель. Решения получались калейдоскопически разными, в силу немыслимости постановки самих вопросов, — например, вопроса о способе соединения Божества и человечества в лице Иисуса Христа. Церковь, отсекая оригенизм, отсекла от себя целый массив бесплодных интеллектуалистских прений, отягощавших ее в борьбе за кристальную ясность непостижимого христианского учения.

§ 2. Александрийская и Антиохийская школы: сравнительный анализ герменевтических методов

Во время своего процветания при Оригене Александрийская школа уже не была единственной школой высшего христианского образования. Наряду с ней, а во многом и в противовес ей, на Ближнем Востоке развивалась сирийская традиция, основную сферу деятельности для которой также представляло научное, богословское и философское исследование Библии. Расцвет этой традиции относится к IV–V вв., и он во многом определил те коррективы, которые внесли в методологию ортодоксального библейского «гнозиса» представители Новоалександрийской школы. В главах о Филоне, Клименте и Оригене мы уже изложили правила александрийской герменевтики. Теперь следует сравнить их с правилами герменевтики сирийской, чтобы понять, на каких основаниях был возможен конструктивный диалог двух этих традиций.

Христианские школы в Сирии

Выдающийся французский библеист Ф. Вигуру различает три сирийские христианские школы: Низибийскую, Эдесскую[130] и Антиохийскую, из которых последняя выделяется тем, что ее родным языком

[130] Эдесская школа образовалась в результате ухода из Низибии образованных христиан, скрывавшихся от преследований со стороны персов (см.: *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 84). Впоследствии часть богословов, сочувствовавшая несторианству, снова переместилась в Низибис (см.: Богословские школы древней Церкви // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 529).

был греческий[131]. Эта школа, как наиболее соответствующая канонам эллинской образованности, стала аналогом Александрийской школы. При этом, в отличие от христианского Дидаскалиона, основанного св. Ап. Марком в столице Египта, школа в Антиохии не имела ни определенного преподавательского состава, ни четко означенного круга предметов[132]. Обучение велось в монастырях и при епископских кафедрах; люди, его проходившие, как правило были уже подготовлены в языческих школах, например в знаменитой школе Ливания. Таким образом, само понятие «Антиохийская школа» сродни понятию «Каппадокийская школа» и выражает скорее круг единомышленников и богословское направление, нежели учебное заведение, ограниченное местом и дисциплинарным курсом[133]. Ее основателями считаются священномученик Лукиан и Дорофей (конец III в.)[134], или Маркион, «который руководил вслед за Евсевием [Эмесским] греческими παιδευτήρια в самой Антиохии»[135], или один из наиболее видных «лукианистов», Диодор Тарсский (вторая половина IV в.)[136]. К ярчайшим выразителям антиохийского богословия относят столь разных людей, как св. Иоанн Златоуст и Феодор Мопсуэстийский. По мнению проф. Н. Н. Глубоковского, наивысшего развития метод этой школы достиг в экзегезе бл. Феодорита Кирского[137].

Однако и Александрийская школа к IV в. давно вышла за пределы школьной аудитории. Ее влияние распространилось почти на весь христианский мир, вызывая неоднозначную оценку достижений аллегорического метода. Будучи принципиально иной по своему научному подходу, сирийская традиция неминуемо пришла в столкновение

---

[131] *Вигуру Ф.* Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898. С. 20.

[132] *Ermoni V.* Antioche (École théologique d') // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 1435.

[133] Ср. другое мнение преосв. Василия (Преображенского), который ссылается на Филосторгия (*Н. Е.* III. 15) и отмечает, как очевидную, преподавательскую деятельность целого ряда знаменитых сирийцев (*Преображенский В.* Восточные и западные школы во времена Карла Великого. СПб., 1881. С. 390 и далее). Мы полагаем, однако, что факт «слушания» этих мужей современниками, которые потом называли себя их учениками, еще не говорит о существовании единого института, подобного тому, какой был при епископской кафедре в Александрии.

[134] *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 1.

[135] *Ermoni V.* Antioche (École théologique d') // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 1436.

[136] Diodore of Tarsus // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 236.

[137] *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 29.

с египетской. Это были две различные школы мысли, представители которых нередко появлялись на географической территории своих «противников»[138]. Их отличал непримиримый методологический антагонизм, и в то же время «параллелизм, столь удивительный... что нельзя не видеть общую основу обеих школ, коренящуюся в изначальном христианском умонастроении» (Грибомон)[139]. Этот параллелизм проявлялся в одинаковом почтении к тексту Божественного Откровения и к устному апостольскому Преданию. Но наиболее непримиримыми противниками являются обычно те, которые имеют между собой много общего. В связи с этим то единство, к которому наконец пришли обе традиции в истории византийской религиозно-философской мысли, представляется или чудесным, или поразительно тонким синтезом, подобным неповторимому художеству самой природы.

Антиохия на Оронте

Антиохия была основана около 300 г. до н. э. одним из эпигонов Александра Македонского, Селевком Никатором, и заселена выходцами из Антигонии. В древности она называлась «Антиохией на Оронте», от имени реки, близ которой находились также знаменитый храм в Дафне[140] и сирийские города Апамея и Эмеса. Будучи третьим крупнейшим центром эллинистического мира после Рима и Александрии, столица Селевкидов никогда не терпела недостатка в роскоши: «Все правители украшали ее — римские императоры не менее, чем сирийские владыки»[141].

---

[138] *Harnack A. von.* Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1960. Vol. 1. P. 125.

[139] *Guillet J.* Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: Conflit ou malentendu? // Recherches de science religieuese. Paris, 1947. T. 34. P. 260.

[140] «На расстоянии пяти миль от Антиохии македонские цари Сирии посвятили Аполлону одно из самых привлекательных мест благочестия в языческом мире. Был воздвигнут великолепный храм в честь бога света, а его колоссальная фигура почти совершенно наполняла обширное святилище, блестевшее золотом и драгоценными каменьями и украшенное произведениями греческих художников... Из Кастальского источника Дафны вытекал поток пророчеств, соперничествовавших по своей достоверности и знаменитости с предсказаниями Дельфийского оракула» (*Гиббон Э.* История упадка и разрушения Римской империи. СПб., 1997. Т. 2. С. 371–372). Гиббон добавляет, что Дафна была местом любовных увеселений, поэтому за посещение этого религиозного центра подлежали обязательному увольнению римские легионеры. Христианству, очевидно, предстояло дать решительный бой культуре, соседствовавшей с ним в этом регионе. И такое сражение действительно состоялось: в IV в. Юлиан Отступник при посещении святилища нашел там одного жреца.

[141] *Jackson S. M.* Antioch in Syria // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 1. P. 93.

Сюда стекались торговцы из разных стран; смешанное греко-сирийское население по степени слияния западного и восточного элементов сильно напоминало население Ракотиса; причем и здесь греки составляли опору государственного строя, ввиду чего представители династии переселяли сюда людей из разных областей греческого мира[142]. Правительство Селевкидов отличалось даже бóльшей терпимостью — пришельцы в Антиохию из всех народов и государств легко получали статус граждан. Как и в городе Птолемеев, здесь издавна была крупная еврейская колония: уже Никатор предоставил евреям равные права с греками (Joseph. *Ant.* XII. 3. 1; *Contra Apion.* II. 4).

Но между двумя великими мегаполисами было также немало разительных отличий. Прежде всего, как мы помним, Александрия была городом учености. Антиохия же, при несомненном наличии эфебии со всеми ее принадлежностями, нисколько не выделяла науку из прочих сфер практической жизни. «Как Александрия была центром морского владычества и морской политики египетских государей, так Антиохия была центром континентальной восточной монархии повелителей Азии... она была средоточием скорее потребителей, чем производителей»[143]. Глубокий интерес к литературе был не в характере сирийцев. Их не занимала каталогизация всяческих диковин ойкумены, не тревожили проблемы мировой души и универсалий. Люди больше практического склада, они в философии предпочитали Аристотеля, который именно благодаря сирийским «врачам» стал известен арабам, а затем и европейцам. Знаменитый своей юридической школой ливанский город Берит являлся интеллектуальной и литературной столицей имперской Сирии[144].

Не будучи столицей наук, Антиохия тем не менее могла оспаривать у своих соперников звание культурной столицы: недаром «отцом Селевкидов», наряду с Зевсом, считали Аполлона[145]. Склонность к повседневно-эмпирическому миросозерцанию не умаляла здесь интенсивности религиозной жизни, которая только имела менее умозрительный характер. Антиохия живо откликнулась на проповедь апостолов, стала центром распространения христианства среди язычников и первым городом, в котором появилось название «христиане» (Деян. 11:26). Что касается христианского катехумената, институциональные пред-

---

[142] *Downey G. A.* History of Antioch in Syria. Princeton, 1961. P. 80.

[143] *Моммзен Т.* История Рима. СПб., 1999. Т. 5. С. 335.

[144] *Пюш Э.* Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени / Пер. с франц. А. А. Измайлова. СПб., 1897. С. 118.

[145] *Downey G. A.* History of Antioch in Syria. Princeton, 1961. P. 83.

посылки мегаполиса были достаточны для того, чтобы предоставить желающим фундаментальное образование, не уступающее классическим образцам. «Из Антиохии выходили великие христианские ученые: точные экзегеты, победоносные апологеты, многосведущие борцы против иудейства и язычества, блестящие церковные ораторы, строгие подвижники и суровые аскеты»[146]. Но настоящей «стихией жизни» здесь было толкование Библии[147]. Его характер, как мы уже отмечали, сильно разнился от александрийского. Еще в дохристианские времена здесь был центр раввинистического образования[148], почти не затронутый влиянием Филона. Раввинские школы преимущественно упражнялись в буквальном, т. е. историческом и этическом понимании священного текста[149]. Христиане возвысили его до смысла, отражающего новозаветное Откровение, под воздействием которого Закон Божий должен был перейти с каменных скрижалей на плотяные человеческие сердца (см.: Иер. 31:31–34; Иез. 11:19–20). Однако философский символизм, свойственный александрийскому богословию, воспринимали здесь подозрительно.

Общим внешним условием существования обеих школ было язычество, продолжавшее со всех сторон окружать христианские общины. В Александрии до V в. еще служили Серапису, а в Сирии V в. Баальбек — позднее выражение мощи языческого Рима — оставался крупным религиозным центром[150]. Кроме того, это был единый регион распространения гностицизма. Первым христианским писателем из сирийцев считается Вардесан (154–222 гг.)[151]. Первоначальным стимулом для развития обеих школ было, конечно, не их противостояние, а нужды христианской проповеди. То, что подходило александрийцам, было излишеством для антиохийцев, и наоборот. Лишь в процессе расширения своего влияния, для которого существовали все объективные предпосылки, два различных метода религиозно-философской мысли вошли в соприкосновение и по ряду вопросов даже вступили в конфликт.

---

[146] *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 1. С. 2.

[147] *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 61.

[148] *Norris R. A.* Antiochene Interpretation // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990. P. 29.

[149] См.: *Kihn H.* Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet. Weissenburg, 1866. S. 70.

[150] *Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch. Cambridge, 1982. P. 17.

[151] *Lavenant R.* Bardesanes // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 110.

Метод антиохийских мыслителей

Немецкий исследователь Х. Кин различает «абсолютное» и «относительное» значение антиохийской экзегетической школы[152]. Первое относится к ее методу как таковому. Второе — к полемике против аллегорической интерпретации. Действительно ли сирийская библейская экзегеза внесла в историю мысли такой же бессмертный вклад, как и александрийская? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выяснить характерные черты каждого из методов.

Авторитетные исследователи сравнивали конфликт двух школ с противостоянием идеализма и реализма[153]. Такое сопоставление не лишено оснований. По словам Н. И. Сагарды, «отличительным признаком был историко-грамматический метод Антиохийцев в противоположность аллегорическому методу Александрийцев. <...> С одной стороны, одушевленный, мистический, аллегорический идеализм, а с другой — трезвый, рациональный, исторический реализм»[154]. Нельзя не отметить, что эти различия были тесно связаны с национальным характером эллино-египетского и эллино-семитического населения[155]. В соответствии с этим распределялись и симпатии в среде отдельных людей, тяготевших к тому или другому образу мышления. «Мистики усвояли идеи александрийские, люди здравого смысла — антиохийские»[156]. Это было, впрочем, не обязательно жесткое национально-географическое размежевание. Речь идет скорее о разнице атмосферы, сложившейся в двух великих столицах и прилегающих областях. В более подробном приближении термины «антиохийский» и «александрийский» признаются условными, техническими[157].

На наш взгляд, было бы заблуждением сводить полемику египетской и сирийской школы к противоречиям платонизма и аристотелизма. Например, видный представитель александрийской философии, монофизит Иоанн Филопон (V–VI вв.) был перипатетиком[158], в то

---

[152] *Kihn H.* Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet. Weissenburg, 1866. S. 29.

[153] *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 3.

[154] *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004. С. 871.

[155] См. об этом: *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв. // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3. С. 6–55.

[156] *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 21.

[157] Там же. С. 18.

[158] Это неудивительно, так как поворот в сторону Аристотеля осуществил в Александрии Аммоний, сын Гермия. Среди его учеников были Филопон, Симпликий и Дамаский. Но эта плеяда имела связи с Проклом и Афинской школой неоплатонизма;

время как антиохийские богословы отнюдь не пренебрегали Платоном [159]. Антиохийцы в основном использовали труды Аристотеля как пособия по логике [160]. Но и александрийцы со времен Филона не пренебрегали ими. Правда, сирийский ум в поисках первооснов бытия склонялся ко всему единичному и конкретному, тогда как египтяне обращали внимание на более общее и единое; но это не помешало св. Дионисию Великому быть обвиненным в «тритеизме» за четкое разделение Ипостасей в Божестве, а многим сирийцам — принять сторону монофизитства, не признавая двух различных природ в Богочеловеке.

Итак, хотя в Александрии уже долгое время предпочтение отдавалось платонической традиции, это не было главной причиной несогласия обеих сторон. Скорее, такую причину следует искать в подходе к Священному Писанию, а именно в различии «символизма» и «профетизма» [161]. Эти точки зрения, разумеется, не исключают друг друга. Одна из них подразумевает отражение в тексте метафизических и богословских реалий посредством символов, другая — отражение грядущих событий в прошедших, выявляемое пророческим предвидением. Но в своих крайних проявлениях они были несовместимы. Для антиохийцев признание символической наполненности текста являлось началом герменевтического произвола, а для александрийцев сосредоточение на одном пророческом содержании влекло за собой радикальное обеднение сокровищницы духовных истин.

Сирийские христиане были отнюдь не лишены мистических настроений. Как и египтяне, они считали, что занятие Священным Писанием требует «душевной чистоты и духовной проницательности» (Theod. Cyr. *Comm. in Cant.* Praef.). Но разительное отличие одного метода от другого заметно в ожидаемых результатах. По классической формуле бл. Феодорита, «не должно доискиваться того, о чем умолчано, надлежит же довольствоваться написанным» (Theod. Cyr. *Quaest. in Gen.* 44). Понятие «*тайны*» для антиохийцев, несомненно, существует, но оно не звучит так маняще, как в александрийской культуре.

Аммоний, помимо трудов Аристотеля, комментировал также труды Платона. Филопон же был не только монофизитом, но и тритеистом. Таким образом, можно говорить об окончательном синкретическом смешении философских течений в V в. Оно имело место и в Антиохии, но с уклоном в этическую проблематику.

[159] Бл. Феодорит, яркий представитель антиохийской экзегезы, в своих сочинениях 150 раз ссылается на Платона и только трижды — непосредственно на Аристотеля (*Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch. Cambridge, 1982. P. 101).

[160] Ibid. P. 111.

[161] *Guillet J.* Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: Conflit ou malentendu? // Recherches de science religieuese. Paris, 1947. T. 34. P. 274.

Напротив, следует ограждать слух от произвола искателей тайных учений. В связи с этим «никто не должен привязываться к темноте речи, но всякий должен исследовать [собственный] смысл слов» (Theod. Mops. *In Epist. ad Ephes.* 12). К аллегорезе у сирийских экзегетов отношение прямо критическое. Тогда как александрийцы просто редко употребляют это слово, антиохийцы как правило характеризуют им метод своих оппонентов. Аллегория мало чем отличается от мифа (Theod. Cyr. *In Psalm.* 64). Не в меру пользующиеся этим родом интерпретации ставят читателей в положение сновидцев, а себя — истолкователей (Theod. Mops. *In Epist. ad Gal.*). Духовное созерцание, «теория», должно возникать из истории, не отрицая ее. «Одно дело, — писал в V в. Севериан Габалльский, — выводить аллегорию за исторические границы, и совсем другое дело сохранять историю невредимой, различая теорию над ней и превыше ее» (*De creat.* 4. 2).

По мнению Гизелера, основное различие между враждующими школами заключалось в том, что антиохийцы опирались только на Библию, в то время как александрийцы признавали еще и «гностическую традицию»[162]. Однако это не совсем верно. Сирийские школы, без сомнения, так же признавали традицию. Но они предпочитали аллегорическому смыслу метафорический, который с избытком предоставляло искусство риторики. В отличие от аллегории, метафора не ломает текст, а лишь усиливает его содержательность. В то же время, антиохийцы не могли не признать того, на что обращали внимание уже апостолы и что легло в основу александрийского метода — соотношения двух Заветов в тексте Библии. Даже такой крайний представитель историко-грамматического метода, как Феодор Мопсуэстийский, признавал наличие «подобий» между событиями Ветхого и Нового Завета (Theod. Mops. *In Jon.* Praef.). Этот подход, именуемый в науке «типологическим», существенно сглаживает различия между двумя школами[163].

Христологическая типология была важна для обеих партий, так как целью экзегезы вообще было нахождение Слова Божьего в каждой строке Писания. Но «отражение» (μίμησις) Евангелия в Законе, по классификации Ф. М. Янга, для александрийцев было символическим, а для антиохийцев — иконическим. Употребление отдельно стоящих слов как символов или знаков означало изменение или даже разрушение самой структуры текста (вспомним Оригеново восприятие буквы как «скорлупы»). В противовес этому, «икона» есть «отражение

[162] *Gieseler J. C. L.* Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1844. II. I. S. 92–93.

[163] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 72.

предполагаемого глубокого смысла в тексте, который воспринимается как единое целое»[164]. Отсюда Янг делает важный вывод, который представляется нам обоснованным: «Антиохийская экзегеза... основывалась на экзегетической активности риторических школ. Возражение против александрийской аллегории заключалось в том, что она подходила к текстам как к собраниям случайно расположенных знаков, а не как к „зеркальному отражению" в последовательном повествовании различимых истин»[165]. Как практические, ориентированные на течение самой жизни цели риторики были противоположны теоретическим целям метафизики, так сирийская экзегеза, направленная на уроки нравственного характера и переживание личного мистического опыта, была противоположна александрийской экзегезе, пытавшейся постичь объективные реалии божественного и космического бытия.

Изложенные выше тезисы подтверждаются и тем, что благочестие антиохийцев было «ориентировано на конкретность личности Евангельского Христа»[166], отчего аполлинаристские и несторианские споры стали самыми болезненными для Востока. Зависимость христологии от экзегетического метода глубоко раскрывает А. Неандер[167]. Обращая внимание на буквальный смысл текста, сирийцы не могли обойти стороной все человеческие проявления евангельского Иисуса Христа. Поэтому человеческая душа Спасителя была для них почти так же важна, как и Его Божественность. Для Климента и Оригена, всегда готовых видеть не только в тексте, но и в окружающей действительности притчу, такой проблемы не существовало. Поэтому «александрийцы, следуя своим глубоким религиозным стремлениям, без всяких рациональных околичностей прямо созерцали во Христе Бога... Эта идея составляла для них все. Для них не важны были рассуждения о том, как выразить и объяснить отношение ее к идее единобожия или как представить себе таинственное единство во Христе»[168].

Со своим практическим взглядом на жизнь Антиохия раньше встала перед неразрешимостью логических антиномий христианства. В связи с этим о сирийских школах решительнее, чем об Алексан-

---

[164] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 162.

[165] Ibid. P. 175.

[166] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 198.

[167] *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 2. P. 493.

[168] *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 19.

дрийской, можно высказывать предположения относительно их связи с конкретными ересями древней Церкви. Так, в дифференцирующей христологии они как будто проявили себя наследниками Павла Самосатского, сирийского епископа, осужденного на соборах в 265 и 269 гг. и низложенного в 272 г. Подчеркивая отдельную от Божественной личность Иисуса, они приблизились также и к Арию, которого считают одним из «лукианистов». Однако на самом деле все эти «связи» не являются прочными. Павел был монархианином-динамистом (в отличие от монархианского «модализма» Савеллия[169]), в то время как богословы, настаивавшие на различении природ во Христе, требовали такого же четкого различения ипостасей в Троице. Арий, который вполне четко (хотя и в духе, чуждом христианству) различал ипостаси, отнюдь не по-антиохийски учил о человечестве Логоса, полагая, что это была плоть без души[170]. В свою очередь, он ничего общего не имел и с динамизмом[171].

Между догматическими движениями первых веков нашей эры много общего, но именно поэтому их взаимная генетическая зависимость почти всегда является спорной. Рассматривая узловые проблемы как результат влияния двух мощнейших традиций религиозно-философской мысли, нельзя не учитывать и того, как много эти традиции влияли друг на друга. Вовсе не будучи противниками образованности вообще, антиохийцы прекрасно знали тех же древних авторов, что и александрийцы, в том числе Филона (см., например: Theod. Cyr. *Quaest. in Exod.* 24), и могли пользоваться методами своих противников, когда только желали. В свою очередь, Александрия была родиной эллинистической грамматики, которой так многим обязаны св. Лукиан Антиохийский и его ученики[172]. Для обоих течений характерна идея, что всякое истолкование должно быть согласно с общим «разумом» Священного Писания (Theod. Cyr. *Quaest in Lev.* 11), т. е. с его внутренней духовной структурой. Сирийцы также осознавали необ-

---

[169] См. краткий, но содержательный обзор данной проблемы: *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учители Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 80–84. Правда, с нашей точки зрения, Карсавин допускает большую произвольность, приписывая св. Лукиану Антиохийскому арианские воззрения.

[170] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. 2nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. P. 244.

[171] *Stead G. C.* Arius in Modern Research // Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine. Aldershot, 2000. P. 34.

[172] Достаточно сказать, что в Сирии был распространен не только известный перевод Библии с еврейского *Пешитта* (плод деятельности иудейской общины в Адиабене на востоке от Тигра), но и частичный перевод исправленной Оригеном Септуагинты, под названием *Сиро-Гексаплы*.

ходимость *символа* для выражения непостижимых истин[173]. В связи с этим они не всегда отрицали даже аллегорию[174], тем более что это слово освятил весьма почитаемый ими апостол Павел (Гал. 4:24).

Школьная полемика в эпоху Вселенских Соборов

Как справедливо указывал А. Спасский, «внутренним мотивом» всех тринитарных споров было учение о Боговоплощении[175]. Утверждение апостола Павла, что во Христе «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9), и Он есть «сущий над всем Бог» (Рим. 9:5), но в то же время «един посредник между Богом и человеками, человек Иисус Христос» (1 Тим. 2:5), и утверждение апостола Иоанна Богослова, что «Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца» (Ин. 1:14) — эти истины веры были подвергнуты философской рефлексии раньше, чем какие-либо другие в христианстве. Чем очевиднее становился разрыв между Божественным и человеческим, который Библия акцентуировала лучше, нежели греческая мысль, тем труднее было согласовать в едином образе Спасителя две природы, и вместе с тем нужнее и необходимее ощущалось это согласование.

Александрия, сохранявшая подспудно гностические мотивы родства Бога и души (хотя Филон, Климент и Ориген отрицали мысль об их консубстанциальности), легче воспринимала «теологизацию» личности Христа, иногда превращавшую Его человеческую природу в чисто символическую репрезентацию. «Александрийцы, — пишет выдающийся русский патролог С. Л. Епифанович, — следуя своим глубоким религиозным стремлениям, без всяких рациональных околичностей прямо созерцали во Христе Бога... Эта идея составляла для них все. Для них не важны были рассуждения о том, как выразить и объяснить отношение ее к идее единобожия или как представить себе таинственное единство во Христе»[176]. Антиохия, впитавшая семитиче-

---

[173] *Kihn H.* Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet. Weissenburg, 1866. S. 134.

[174] «Не „аллегория", как таковая, служила предметом их нападок; ибо аллегория была стандартной речевой фигурой, и, если текст подавал какие-то признаки ее наличия, даже аллегория могла быть принята. Что ими отрицалось, так это тот тип аллегории, который разрушал единство текста» (*Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 176).

[175] *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 647.

[176] *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 19.

ские представления о человеке — глине в руках Создателя, готова была усматривать великое снисхождение Творца уже в том, что Он коснулся падшей природы и дал ей благодать восстановления в первозданный вид. Поэтому сирийские богословы склонялись к «антропологизации» своих представлений о природе Христа[177].

Но как тот, так и другой уклон трудно было согласовать с прямым смыслом евангельских и апостольских текстов, которые иногда утверждали, что Христос — Бог, а иногда ясно давали понять, что Он — человек. Две природы, разделенные бесконечностью, присутствовали в одной персоне! В богословии от понимания Личности Христа зависело восприятие учения о Сыне Божием и Божественной Троице. Так, арианство было попыткой решить проблему двух природ двойным отрицанием: Христос не Бог и не человек, а некий специально созданный для творения мира Посредник. Это «решение» стало только прелюдией к целой эпохе догматических споров.

В связи с этим не лишена оснований концепция русского дореволюционного ученого, проф. А. П. Лебедева, согласно которой история первых четырех Вселенских Соборов представляет уникальную динамику в отношениях между Александрийской и Антиохийской школами богословской мысли[178]. По мнению Лебедева, влияние школ четко распределялось таким образом:

I *Вселенский Собор* (*Никея, 325 г.*). Господствует Александрия с ее сильной триадологией: свв. Александр, Афанасий, Пафнутий (еп. Верхней Фиваиды) и их сторонники. Христос — Бог, предвечное сияние Отца, и вместе Искупитель, родившийся «от Марии Девы». Проект рациональной реинтерпретации христианства, предложенный Арием, отвергнут и предан анафеме.

II *Вселенский Собор* (*Константинополь, 381 г.*). Несмотря на то, что Собор подготовлен каппадокийцами, господствует на нем Антиохия: св. Мелетий Антиохийский, затем Флавиан. Отсечены все сомнения в личном бытии Святого Духа; дополнен Символ веры, но с консервативной тенденцией, свойственной сирийцам, которые крайне неохотно меняли догматические выражения. Здесь же происходит окончательное осуждение Аполлинария, учившего, что Логос во Христе заменил разумную человеческую душу и та-

[177] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. P. 8.

[178] *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 2004.

ким образом воспринял только человеческую плоть. На Соборе также был отвергнут монархианизм обоих видов.

III *Вселенский Собор* (*Эфес, 431 г.*). Несомненная победа Александрии в лице св. Кирилла. Низвержен Константинопольский патриарх Несторий, бывший сирийский монах, потребовавший такого различения Бога и человека в Лице Христа, которое повлекло за собой отрицание самого понятия Богородицы (θεοτόκος). Торжествует непосредственная вера в Воплощение Слова над исследованием о «способе» Воплощения.

IV *Вселенский Собор* (*Халкидон, 451 г.*). Те антиохийцы, которые пришли к единому выражению веры со св. Кириллом, на сей раз отстаивают истину двух природ во Христе. Бл. Феодорит Кирский и другие пастыри Востока, низложенные Александрийским патриархом Диоскором на «Разбойничьем соборе» 449 г., обвиняют его самого в ереси монофизитства. Диоскор и его сторонник Евтихий утверждали, что во Христе лишь одна, Божественная природа, поглотившая человеческую. Халкидонский Собор выразил следующее исповедание веры: Христос един по личности и по ипостаси, но не по природе. Он единосущен Отцу по Божеству, и нам по человечеству. Личное, непосредственное участие Бога в Церкви — ее Глава, Господь, отцы видели в этом верное осмысление всей христологии, как учения о Богочеловеке. Постановление Собора, по верному замечанию Френда, было окончательным разрешением «противоречий между региональными богословскими школами»[179]. После него фактически «школы прекратили свое существование»[180]. Они дошли до логического предела в утверждении непостижимого единства божественной и человеческой природы без смешения в ипостаси Воплощенного Слова[181].

Мы должны добавить, что настоящее торжество византийского богословия наступило после *VI Вселенского Собора* (*Константинополь,*

---

[179] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 5–6.

[180] *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 2004. С. 12.

[181] Здесь, фактически, заканчивается александрийская эпоха с ее богоискательством. Халкидонский орос лишил почвы все тяготевшие к пантеизму идеи «родства» Бога и человека, вместе с тем уничтожив пессимистические представления о вечном прозябании твари в несовершенстве и отрыве от блаженной жизни Творца. Бог и человек в халкидонском богословии настолько близки друг другу, насколько это вообще возможно без нарушения границы природ и трансценденталий абсолютного Бытия. Эта близость утверждается в учении о Церкви как *теле* Христа — духовно, через познание Слова, и буквально, через Таинство Евхаристии.

680 г.), на котором был отвергнут компромисс Православия с монофизитством в виде монофелитства. Один из главных борцов с монофелитством, пострадавший за Православие и при жизни так и не увидевший его торжества, преп. Максим Исповедник, знаменует вершину патристической мысли, ее славу и совершенную зрелость.

До этого две великие школы древности были окончательно уравнены друг с другом. В 545 г. под давлением «императора-богослова» Юстиниана было произведено осуждение «трех глав»: некоторых близких к несторианству сочинений бл. Феодорита Кирского, письма Ивы Эдесского к Марию Персу и учения Феодора Мопсуэстийского. На *V Вселенском Соборе* (*Константинополь, 553 г.*) провозглашена анафема Оригену; вслед за ним были отлучены также Евагрий и Дидим Слепец. Таким образом, крайности обеих школ оказываются полностью преодоленными, изжитыми христианским сознанием.

Проблема «лукианизма»

Схема, представленная выше, отражает догматические движения эпохи развития ранней восточной патристики лишь в самых общих чертах. На конкретно-историческом уровне сложность происходивших процессов увеличивается многократно. Хорошим примером является проблема «лукианистов»: учениками св. Лукиана, многоученого пресвитера Антиохии, считали Ария и Евсевия Никомидийского, с одной стороны, и св. Евстафия — одного из вождей «никейцев» — с другой.

Св. Лукиан, хотя о нем известно очень немногое, стал в глазах историков лицом древнего антиохийского богословия. Он был настоящим дидаскалом, ученость и авторитет которого собрали вокруг него верных учеников, образовавших целую школу. Взятый язычниками за исповедание Христа, он был замучен в 312 г.

К трудам св. Лукиана принадлежит версия перевода Септуагинты, исправленная по еврейскому тексту. В отличие от александрийской, эта версия считалась простой и общедоступной, видимо, по характеру выражений (см.: Hieron. *De viris ill.* 77; *Epist. ad Sunn.* 106). В своей экзегетической деятельности ею пользовался бл. Феодорит[182]. Исправления, внесенные св. Лукианом в имевшийся у него текст Септуагинты, носили преимущественно грамматический характер. «Каковы бы ни были богословские идеи Лукиана, — пишет Барди, — он не делал их прозрачными... Его усердие увенчалось успехом, поскольку в течение веков считка антиохийского отца применялась в большей части

[182] *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 20.

христианского Востока и, даже относительно Псалтири, она снабжала литургическое употребление текста»[183].

В Библии св. Лукиана прежде всего интересует история[184]. Неизвестно, каких воззрений он придерживался относительно разнообразия методов интерпретации текста библейских книг. Но в целом предназначение экзегезы — устранение неясностей, связанных с ошибками (или даже намеренными вставками) переводчиков и переписчиков, восстановление прозрачности и единства текста[185]. Лукиан одним из первых выдвинул теорию о возможной порче библейского текста иудеями или еретиками. Отчасти его теория подтвердилась на практике: сообщают, что после его смерти иудеи спрятали «лукианистский» текст Библии, замуровав его в стене одной башни; но при Константине Великом он был найден и торжественно обнародован. Это известие говорит о том, что мессианские пророчества ценились Лукианом, потому что в противном случае непонятна ненависть иудеев к его редакции.

Догматические вопросы были также вовсе не чужды св. Лукиану. «*Антиохийский символ*», прочитанный на Соборе 341 г., известен с его именем. В «*Символе*» говорится: «Исповедуем Отца, истинно сущего Отца, Сына, истинно сущего Сына, Святого Духа, истинно сущего Святого Духа... по ипостаси Трех, а по согласию Единого» (Sozom. *H. E.* III. 5). Как и в триадологии св. Дионисия Великого, дифференцирующая тенденция здесь более сильна, чем объединяющая, по-видимому в противоположность монархианству. Лукиановский символ сохранен у свв. Афанасия и Илария Пиктавийского. Никаких арианских элементов мы у св. Лукиана не встречаем. Хотя сами ариане называли себя «лукианистами» (Philostorg. *H. E.* II. 14), его почитатель св. Евстафий Антиохийский был горячим поборником Православия.

Кроме того, сирийские писатели не сохранили сведений о связи ариан с Лукианом[186]. Это говорит в пользу того, что арианство не происходило непосредственно из антиохийского метода. Для св. Евстафия, как и для его предшественника, «исходным пунктом и точкой опоры,

---

[183] *Bardy G.* Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école // Étude de Théologie Historique. Paris, 1935. P. 177.

[184] *Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch. Cambridge, 1982. P. 31.

[185] По словам Янга, «нарративное или аргументационное единство текста важно для антиохийцев, именно отсюда они извлекают моральные и догматические выводы, одновременно подходя к тексту как к учебному материалу для воспитания юных поколений» (*Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 173).

[186] *Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch. Cambridge, 1982. P. 87.

на которой он базируется почти все время, является буква священного текста» (Н. Кудрявцев)[187].

Неправильно думать, что сам св. Лукиан Антиохийский полностью отвергал аллегорическую интерпретацию[188]. Также он был не чужд и философии, судя по сохранившемуся названию одного из его трактатов — «*Adversus Plotinum*». Сложнее всего определить степень влияния этого авторитета на позднейшее несторианское движение. По-видимому, несториане желали следовать по стопам св. Лукиана[189]. Однако это не значит, что сам он исповедовал воззрения, близкие к этой ереси. Прежде всего, он вовсе не считал нужным артикулировать то, что стало затем в центре внимания еретиков. Если в этом случае имеет вес «аргумент от молчания», он будет в пользу православности епископа-мученика.

Экзегеза святого Евстафия

Единственный сохранившийся труд наследника св. Лукиана по школьной традиции — св. Евстафия Антиохийского (*De engastrimytho*) — был направлен против экзегезы Оригена на библейский текст, включающий эпизод встречи царя Саула с аэндорской волшебницей (1 Цар. 28). Толкования александрийского дидаскала слишком произвольны для строгого антиохийца. Евстафий не понимает, почему Ориген пренебрег обычными законами мышления, при помощи которых можно удовлетворительно изъяснить, о чем говорится в связи с явлением тени пророка Самуила царю Саулу, решившему воспользоваться услугами вызывательницы умерших. В интерпретации антиохийского экзегета, видение Саула было чисто пророческим. Оно не зависело от магических махинаций, которые смутили Оригена, побуждая его усомниться в буквальном смысле текста. По мысли Евстафия, волшебница не могла бы вызвать душу пророка, так как все души умерших находятся

---

[187] *Сидоров А. И.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Бл. Феодорит. История боголюбцев. М., 1996. С. 14.

[188] *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966. S. 309.

[189] О развитии несторианских тенденций в антиохийском богословии в результате борьбы с арианством см.: *Sullivan A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome, 1956. P. 167. Салливан выделяет четыре пункта, последовательная разработка которых, по его мнению, толкнула Диодора и других наследников св. Лукиана в сторону христологии несторианского типа: 1) Божественные предикаты Слова принадлежат Ему по природе, как субъекту; 2) человеческие качества Христа, описанные в Евангелиях, не могут рассматриваться в качестве предикатов Слова; 3) следовательно, они требуют для себя также отдельного субъекта; 4) этот субъект будет рассматриваться как отдельная персона, отличная от персоны самого Слова.

в руке Божией; но это мог сделать сам Бог, чтобы обличить Саула. Более того, именно за суеверное обращение к колдунье царь утратил возможность вернуть расположение Того, Кто помазал его некогда через Самуила. По всей вероятности, св. Евстафий использует этот библейский текст именно для примера в сравнении двух методов экзегезы. Свящ. Георгий Флоровский отмечает, что «текст он разбирает подробно и чутко»[190].

Диодор Тарсский: своеобразие антиохийского метода

После смерти Лукиана мы переносимся на много лет вперед. Один из наиболее выдающихся представителей Антиохийской школы, Диодор Тарсский, умер до 394 г. Между его временем и временем Лукиана в сирийской грекоязычной школе обретаются такие имена, как Силуан Тарсский, Флавиан Антиохийский и Евсевий Эмесский (весьма много почерпнувший у александрийцев). Сам Диодор получил высшее образование в Афинах[191].

Экзегетическая активность этого писателя была незаурядной. Он, по словам Леонтия Византийского, написал толкования на «все Писания» (Leont. Byz. *De sect.* IV. 3). Кроме того, его перу принадлежали труды на разные темы, говорящие о широте его богословского и философского кругозора. О судьбе и свободе воли он рассуждал в сочинении «*Против астрономов, астрологов и рока*». Сравнение христианства с высшими образцами язычества было представлено в трактате «*Против Платона о Боге и богах*». Идея вечности мира подвергалась критике в его сочинении «*О Боге и материи*». Еще ряд важных догматических вопросов поднимался в следующих произведениях: «*О единстве Бога*», «*О Святом Духе*», «*О воскресении мертвых*», «*О душе*», «*Против синусиастов*».

На теме последнего полемического труда следует остановиться подробнее. «Синусиастами» были сторонники Аполлинария Лаодикийского, который учил, что Христос не мог иметь человеческого ума, но только Божественный. Логос, таким образом, вселился в телесную оболочку и занял в ней место разумной души (νοῦς, ψυχὴ λογική). Как без арианской проблемы, так и без проблемы аполлинаристов невозможно понять христологические движения в Антиохийской школе[192]. Совершенство Иисуса Христа по человеку было ключевым пунктом

---

[190] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1990. С. 190.

[191] См. подробнее о нем: *Фетисов Н.* Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915.

[192] *Sullivan A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome, 1956. P. 169 ff.

антиохийского богословия. Так как Бог и человек несопоставимы, *Логос* либо воспринял целого человека, либо не воспринял никакого. Ересь Аполлинария, в глазах сирийцев, прямо клонилась к докетизму. Вероятно, в неприятии докетизма коренится та подозрительность, с которой относился к аллегорической интерпретации Священного Писания Диодор, написавший экзегетический трактат «*О различии между теорией и аллегорией*» (Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας).

Сам термин «θεωρία» (*досл. созерцание*), по-видимому, был заимствован из методологии Александрийской школы[193]. Но полемика, тем не менее, направлена против александрийцев. Диодор намерен очистить теорию от аллегоризма. Первая представляет «способность постижения, в соответствии с находимыми в тексте историческими фактами, той духовной реальности, которую они были призваны выражать»[194]. Вторая несет опасность «проникновения эллинизма в христианское предание»[195]. Таким образом, были подвергнуты критике внутрихристианские тенденции языческого умозрения, в том числе уклон к излишней спиритуализации, к неоправданному символизму. Диодор противопоставил им чистую веру в Откровение; по словам Сократа Схоластика, «он придавал значение простой букве божественных Писаний, оставляя в стороне аллегорический смысл» (Socrat. *H. E.* VI. 3).

Однако неправильно было бы назвать антиохийскую экзегезу антиэллинистической. Здесь имел место поиск среднего пути. «Этот путь разумения, — пишет Янг о методе Диодора, — посредствует между эллинизмом, который аллегорически противопоставляет выражение и содержание, и иудаизмом, который слишком концентрируется на словах и отрицает что-либо высшее»[196]. Диодор только боялся быть оторванным от истории, а тем самым и от конкретики христианской веры. «Мы не препятствуем, — утверждал он, — высшему толкованию и *теории*, потому что историческое повествование не исключает их, но, напротив, является основой и существом для возвышенных прозрений. ...Мы должны, однако, быть на страже того, чтобы *теория* не отметала историческую основу, ибо в результате тогда получится вместо *теории* аллегория» (*In Psalm.*, Praef.).

---

[193] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 183.

[194] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 76.

[195] *Guillet J.* Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: Conflit ou malentendu? // Recherches de science religieuese. Paris, 1947. T. 34. P. 257.

[196] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 175.

Вместе с тем воззрения Диодора имеют явные слабые стороны. Так, для него характерна клонящаяся к несторианству антиохийская христология[197]. По тонкому замечанию Грилльмайера, разделение Христа на «Бога» и «человека» было нужно сирийскому экзегету для успешной полемики с язычеством. Он стремился избежать логической ловушки, которую могло представить понятие *communicatio idiomatum* в споре с Юлианом[198]. У него не хватило силы диалектической мысли для того, чтобы, подобно каппадокийцам, утверждать соединение двух естеств в одной Личности Богочеловека (ἄλλο καὶ ἄλλο, но не ἄλλος καὶ ἄλλος). Таким образом, главная для христианства идея обожения человека была омрачена в системе Диодора богословской неопределенностью его позиции в отношении к проблеме соединения двух природ. Патриарх Фотий отмечает конкретное сочинение, в котором этот экзегет «очернил себя пятном несторианства»: это его труд о Святом Духе (Phot. *Bibl.* Cod. 102).

Можно ли считать Диодора протонесторианским богословом, сказать трудно, так как его христология сохранилась лишь фрагментарно. Возможно, способ аргументации несториан помогает понять его идея, что Логос в сложной (т. е. состоящей из души и тела) природе Христа явился гармонизирующим принципом. Совершенство Иисуса как человека объясняется тем, что воспринятое Логосом господство над ним было несравненно более сильным, чем господство души над телом (Fragm. 39). Таким образом, Диодор далек от мысли Кирилла Александрийского, который говорил о Воплощении Логоса как о приобретении человеческой природы, а не только о господстве над ней. В то же время, имеется свидетельство противоположного значения — Диодора весьма почитали сирийские монофизиты, сохранившие до наших дней фрагменты его произведений[199].

Ортодоксия в Эдессе: преподобный Ефрем Сирин

Мы должны рассмотреть, наряду с представителями антиохийской традиции, учение выдающегося представителя Эдесско-Низибийского направления, который по праву считается одним из главных выразителей сирийской духовности вообще. Преподобный Ефрем родился около 306 г. в Низибии, служил

[197] *Сидоров А. И.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Бл. Феодорит. История боголюбцев. М., 1996. С. 17.

[198] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. 2nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. P. 353–354.

[199] *Norris R. A.* Antiochene Interpretation // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990. P. 30.

диаконом в Эдесской Церкви, на него указывают как на вероятного основателя христианской школы в Эдессе[200]. Умер св. Ефрем в 378 г.

В юности не склонный к аскезе и богословию, св. Ефрем довольно рано переменил свой образ мысли. За свои духовные подвиги и наставления он стяжал имя «отца плача и покаяния». Исповедь перед Богом — основной мотив произведений этого богослова; в них человек смиренно просит помощи Создателя для борьбы против собственных помыслов и страстей. Он желает очиститься до способности стать жилищем Святого Духа. Сочинения Ефрема ценились настолько высоко, что их публично читали в церквах Востока вслед за Священным Писанием (Hieron. *De viris ill.* 115), а его духовные песнопения на сирийском языке в течение многих столетий пели христиане Сирии[201]. Поэтичность его слога вполне отвечала той мысли, что «истина записана в кратких словах». Св. Ефрем существенно повлиял на св. Романа Сладкопевца и Георгия Синкелла[202].

Обстоятельства жизни преп. Ефрема предопределили особую оригинальность его творчества. Восточные области Сирии находились еще под сильным влиянием гностицизма. Поэтому труд под названием «*Contra haeresis*» был направлен против таких учителей, как Вардесан, Маркион и Мани. Это не значит, впрочем, что св. Ефрем не писал, например, против ариан. Однако его окружение представляло совершенно особую, чисто сирийскую традицию[203].

В чем заключаются особенности сирийской традиции, представленной преп. Ефремом? Для нас будет некоторой неожиданностью узнать, что он и его предшественник св. Иаков Афраат — оба глубокие аллегористы[204]. Однако их аллегоризм имеет четко выраженные пределы. Например, полностью отрицается аллегория в повествовании Моисея о творении мира: она оскорбляла бы и Божественное всемогущество, и Божественную мудрость. Но для раскрытия духовных истин признается законным и необходимым употребление «символов» (*rāzē*, досл. *тайны*), которые «сокрыты в Писании и природе, видимы только

---

[200] *Möller C.* Theological education // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 4. P. 2327.

[201] *Вигуру Ф.* Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898. С. 21.

[202] *Brock S. P.* Syriac Tradition // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990. P. 665.

[203] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. 2nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. P. 215.

[204] *Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch. Cambridge, 1982. P. 39–43.

очами веры»[205]. Смыслы Библии многозначны, но они не образуют независимую иерархию смыслов, как у Оригена, а скорее получают постепенное раскрытие в исторической перспективе. Так, «Дух Божий», Который «ношашеся верху воды» (Быт. 1:2) — это прежде всего ветер, приводивший в движение водную гладь по воле Творца. Однако в то же время это и Святой Дух, Источник и Податель жизни всех существ, имевших появиться из воды. Наконец, это прообраз христианского Крещения[206].

Ефрем Сирин был, несомненно, выдающимся герменевтом[207]. При неразработанности терминологии[208], его экзегеза имеет глубокую и развитую символическую структуру, живет как бы самостоятельной духовной жизнью, укорененной в Писании. По силе и новизне толкований он не уступает Оригену. Но александрийский пафос «гнозиса» почти незнаком ему. Для св. Ефрема Сирина «имена и метафоры суть „иконы", которые открывают и прячут одновременно»[209]. Весь мир служит притчей в своей практической непосредственности, учит человека живыми примерами. Так, «воздух не держит птицу, доколе она крыльями своими не исповедует Креста». Типология св. Ефрема, как правильно замечает Янг, представляет особую вневременную реальность, в которой как бы приоткрывается замысел творения. Это «атемпоральные» типы, которые нельзя свести к «историко-эсхатологической модели». Вместе с тем, они существуют только во времени и в истории. «Не только Адам есть прототип Давида, и они оба — прототипы „нас", но Адам также прототип Самсона, который пал, обманутый сатаной, и однако же сам является прототипом Христа, смерть Которого „вернула нас в наше достоинство"... Время и личность связаны друг с другом в примерах единого человеческого повествования»[210].

В основе мистических дерзаний св. Ефрема лежит агностицизм веры. Божество подобно бескрайнему морю: безрассудно бросающийся в исследование неминуемо будет потоплен волнами, которые вздымаются одна выше другой (*Contra haer. cant.* 31). Однако стремление души

---

[205] *Brock S. P.* Syriac Tradition // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990. P. 665.

[206] См.: *Вигуру Ф.* Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898. С. 23.

[207] См. об этом почтенный труд: *Lengerke C. A.* De Ephraemi Syri arte hermeneutica. 1831.

[208] *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966. S. 346.

[209] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 148.

[210] Ibid. P. 149–151.

к Богу естественно, и этому стремлению вполне отвечает жертвенный подвиг Христа. Для сирийского богослова важна идея *кеносиса* Слова. Спаситель «уничижался и вопрошал, чтобы услышать и узнать, что уже ведал, чтобы Своими вопросами раскрыть сокровища спасительных средств Своих... Строго и обличительно молчание Его; и когда обличает, снисходительна строгость Его» (*Laudatio Salvatori*). Не вдаваясь в тонкости полемики с аполлинаризмом, Ефрем был, несомненно, антиохийцем в своей христологии, но антиохийцем вполне православным. «Я Одного и Того же исповедую совершенным Богом и совершенным человеком... облекшимся в плоть, одушевленную словесной или разумной душой, и соделавшимся нам подобострастным во всем, кроме греха» (*In Transform.*).

Радикальное антиохийство: Феодор Мопсуэстийский

Своего рода противоположность преп. Ефрему Сирину представляет Феодор, епископ Мопсуэстии, который считался наиболее выдающимся экзегетом сирийской школы своего времени[211]. Он родился около 350 г. в Антиохии, был братом Полихрония Апамейского и по происхождению иногда назывался в древности «Феодором Антиохийским» (Phot. *Bibl.* Cod. 177). Выдающийся оратор и ученый, он написал «innumeri libri» (Facund. *Pro defens.* X. 4), большинство из которых утрачены. Феодор стал при жизни главным авторитетом Низибийской школы, которая по уровню образования была схожа с Александрийской (по отзыву Кассиодора, VI в.)[212]. Он также был аскетом и выучеником сирийских монастырей, вместе с Иоанном Златоустом прошел школу Диодора. Как и Златоуст, он учился также у знаменитого языческого ритора Ливания (Sozom. *H. E.* VIII. 2; Socrat. *H. E.* VI. 3).

Судя по отзывам современников, ум Феодора отличался большой остротой и был пытливым вплоть до дерзости. Его манеру изложения характеризует полная оторванность от святоотеческой традиции научного раскрытия богословских истин. Это говорит о тех расчетах, которые он связывал с разумом: что разумно, не нуждается в подтверждении, а что неразумно, то не должно иметь места. В то же время, ему не раз случалось оправдываться за ошибки, допущенные в той или иной проповеди из-за ораторской увлеченности.

«Толкуя Священное Писание, Феодор прежде всего ставил перед собой филологическую задачу: определение точно и строго прочиты-

[211] *Gieseler J. C. L.* Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1844. II. I. S. 87.

[212] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1990. С. 18.

ваемого текста, выяснение истинного значения слов и установление особенностей стиля»[213]. Он написал специальный труд, посвященный неясным местам библейского текста (*De obscura locutione*), которые, в противоположность Оригену, Феодор считал не смысловыми разломами, а ошибками, допущенными при переводе и копировании. Таким образом, он продолжил грамматико-критический труд св. Лукиана. Однако от критики текста в его трансляции он перешел к критике самих библейских книг, разделив их на книги исторические, пророческие и учительные. К первым, по его мнению, требуется полная вера, так как рациональная проверка сообщений, полученных от Бога, невозможна. Смысл вторых раскрывается по мере сбывания пророчеств, и их можно исследовать на предмет того, какие предсказания уже сбылись. Наконец, учительные книги носят педагогический характер. С точки зрения истории, филологии, герменевтики они совершенно доступны критике[214].

За свою разностороннюю образованность и приверженность к реальным осязаемым фактам истории Феодор получил уважительное прозвание πολυΐστωρ (Sozom. *H. E.* VIII. 2). Он составил книгу «*Об аллегории и истории*» против Оригена, адресованную Кердону, а кроме нее «издал многие труды против Оригена» (Liberat. *Breviarium* XXIV). Таким образом, Феодор был буквалистом настолько, насколько это возможно для ученого и философски образованного богослова. Библия записана по вербальному внушению Святого Духа (*In 2 Epist. ad Tim.* III. 16). Источником текста служил пророческий экстаз, подобный внимательному вслушиванию или даже сну (*In Nah.* 1)[215]. Однако предназначен священный текст именно для разумного восприятия, поэтому мистическое умозрение всегда сомнительно. Не следует искать духовного смысла там, где уже имеется простой. Например, «Слово» творения в книге Бытия не есть Сын Божий, а просто призыв к Ангелам принять участие в творении (*Hom. in Gen.* fragm. 3).

Уже из последнего примера видно, что привязанность к букве библейского текста принуждала Феодора давать сомнительную интерпретацию в тех случаях, где он не мог мириться с неясностью.

---

[213] *Сидоров А. И.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Бл. Феодорит. История боголюбцев. М., 1996. С. 19.

[214] *Möller C.* Theodore of Mopsuestia // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 4. Col. 2325.

[215] Феодор имеет в виду, что во время сновидения замирает, или практически замирает, волевая деятельность человека, так что восприятие информации хотя и может быть сознательным, но как правило бывает пассивным.

«Ограничив сам себя, мопсуэстийский пастырь часто должен был полагаться на собственные измышления, полюбил такую произвольность и потерял разумение церковности. Предание для него погибло»[216]. И действительно, Феодор доходил даже до утверждения, что в Ветхом Завете не отражается Новый (*In Zach.* I. 7–11). Он признавал только некую типологию, как провиденциальное сходство между событиями (*In Jon.* Praef.). Тип есть подражание одного события другому, более значимому (*In Mich.*). Где нет сходства, там нет и типов. В повествовании тип может относиться к настоящему как гиперболизация, к будущему — как адекватное изложение в пророческом предзнании. Например, слова Давида: «Ты не оставишь души моей во аде, и не дашь преподобному Твоему видеть истление» (Пс. 15:10; ср.: Деян. 2:27), не могут относиться к Давиду, как указывали уже апостолы в полемике с иудейской интерпретацией Ветхого Завета. Их следует отнести к народу Израильскому. Но и на народе они исполнились не полностью, ибо опасность погибели всегда сохраняется. Исполнение пророческих слов пришло только во Христе (*In Joel.*).

Множество других «мессианских» текстов, признанных такими уже давней традицией, Феодор толковал безотносительно ко Христу[217]. Отрицание христологии многих пророчеств стало одной из причин осуждения Феодора на V Вселенском соборе[218]. Очевидно, его ошибка заключалась в том, что он ценил текст как выражение Промысла в истории, но не ценил его как источник непосредственного Откровения Святого Духа. Поэтому для него исторический Сион, к примеру, всегда означал Сион, который не может быть одновременно Небесным Иерусалимом; Песнь песней Соломона Феодор считал только лишь эпиталамой, из которой могут быть извлечены некие аналогии, но не цельный духовный смысл[219] и т. д.

От своих предшественников Феодор усвоил острую постановку христологической проблемы[220]. Он написал специальный труд «О Воплощении» (Περὶ ἐνανθρωπήσεως). Для Феодора, как непосредственного предшественника Нестория, характерен крайний «христологический дуализм», выражающийся в учении о *homo assumptus*. Две несопостави-

---

[216] *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 17.

[217] См.: *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste // Studi e Testi. 1948. № 141. P. 70 ff.

[218] *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 238.

[219] *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 93–95.

[220] *Sullivan A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome, 1956. P. 198.

мые природы, по его мысли, соединены во Христе по «сопряжению» (συνάφεια), «восприятию» (σύλληψις). Это не значит, что Сын Божий раздваивается и в почитании Его величия. «Мы не учим о двух Сынах. Мы исповедуем, поистине, одного Сына, удерживая различие природ и сохраняя нераздельность единства лица (πρόσωπον)» (*De incarn. XII* fragm.).

Однако эта нераздельность все-таки понималась Феодором не как единство личности. Он только утверждал единственность Сына Божьего, Который *вселяется* в человека, оставаясь Богом. Божественное и человеческое во Христе подобно не только союзу души и тела, но и союзу мужа и жены (*De incarn. VIII* fragm.). Это «плоть едина», однако без качественного смешения и с сохранением всех индивидуальных особенностей. Итак, Бог обитает во Христе «по благоволению» (κατ᾽ εὐδοκίαν). Единство Лица «произошло вследствие вселения, совершившегося по доброй воле» (*De incarn. VII* fragm.). Это объединение в силе, могуществе, достоинстве и поклонении. Феодор не без причины видел большой дар человеку в этом усвоении ему славы от Бога. Но это и был, с его точки зрения, скорее дар человеку, а не человечеству как природе. Хотя Иисус уже во чреве Матери соединился с Логосом, тем не менее Он имел при жизни наклонность ко греху и должен был свободно бороться с этой наклонностью. Поэтому Деву Марию нет смысла называть «Богородицей», но только «человекородицей», так как ее Сын получил благодать за свои собственные заслуги, или же «Христородицей», так как Он получил ее по предведению Бога еще в утробе Матери[221]. Если и можно называть Марию Матерью Бога, то лишь «κατ᾽ εὐδοκίαν» (*De incarn. XV* fragm.).

Как следствие, у Феодора явно прослеживается отрицание идеи обожения[222]. Даже в едином Лице Христа общение природ было лишь *соприкосновением* (συνάφεια). Феодор также сместил основы христианской теодицеи. Добро и зло, по его мнению, изначально были созданы для возможности сравнения и наиболее полного познания добра (*In Ioh.* Praef.). Феодор написал сочинение «*Против защитников первородного греха*», фрагменты которого были сохранены Марием Меркатором (VI в.). Человек свободен творить добро или зло. Поврежденности его духовной природы не существует. Смертность — вот причина греха, утверждает Феодор в «*Комментарии на Послание к Рим-*

---

[221] См. об этом: *Galtier P.* Théodore de Mopsuestia: sa vraie pensée sur l'Incarnation // Recherches de Sciences Religieuses. 1957. T. 45.

[222] *Сидоров А. И.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Бл. Феодорит. История боголюбцев. М., 1996. С. 22.

лянам». Потомки Адама согрешили по подобию Адама, вынужденные к этому смертностью своего тела, но каждый несет на себе лишь индивидуальный грех, а не общечеловеческий. Только по Воскресении мы все будем бессмертны и безгрешны (*In Epist. ad Gal.* IV. 24). В этом и заключается дар Спасителя, Который первым обновил человеческую природу в лице Христа[223]. Данное учение, разумеется, роднило Феодора с пелагианами, хотя он, сначала приняв их в общение, потом и анафематствовал их[224]. Если Пелагий почти полностью устранял понятие благодати, Феодор считал ее необходимой при всяком добром деле. Однако стяжание благодати доступно для собственных усилий человека, как для Иисуса, который по благоволению Божественного Слова стал Христом.

В целом, по мнению русского дореволюционного исследователя П. Гурьева, Феодор «не был глубоким мыслителем». Его характеризовало довольно поверхностное «стремление к непосредственному рассудочному познанию предмета»[225]. Однако несомненный ораторский дар и талант ученого стяжали ему славу. Для несториан он стал величайшим авторитетом, так что его даже справедливо называют «отцом несторианства»[226]. Несториане чествовали Феодора вместе с Диодором и Несторием. В посланиях разных несторианских епископов Феодор ставился наравне с отцами Никейского собора, и в экзегезе его толкования предпочитались у них толкованиям Златоуста.

Умеренное антиохийство: святитель Иоанн Златоуст

Друг юности и соученик Феодора Мопсуэстийского, св. Иоанн Златоуст характеризуется в истории мысли по-другому. Он стал величайшим православным Отцом Церкви и был назван Златоустом, по крайней мере, уже с VII в.[227]

Иоанн родился около 344 г., умер в 407 г. После аскетической жизни против воли возведенный в пресвитерский сан, он неутомимо

---

[223] «Рассматривая искупление как второе творение человека, как исполнение первого творения, Феодор тем самым показывает, что он считает искупление как бы особым физическим актом, посредством которого смертная, изменяемая и подверженная греху природа человека преобразуется в бессмертную, неизменяемую и безгрешную» (*Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 302).

[224] Неслучайно «с осуждением Нестория оказалось внешне связано соборное осуждение пелагианства» (*Асмус В., прот.* Вселенский III Собор. Богословие Собора // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 594).

[225] *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 51.

[226] *Sullivan A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome, 1956. P. 288.

[227] См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. Т. 3. С. 229.

трудился в Антиохии, так что был замечен константинопольским двором и опять же против воли поставлен на кафедру в столице. Здесь, однако, Златоуст возбудил своими строгими обличениями ненависть придворных сановников и самой императрицы Евдоксии. Низведенный с престола, он умер в ссылке; но уже сын Евдоксии, Феодосий Младший, признал его святым и торжественно перенес его мощи из г. Коман (Армения) в церковь Святых апостолов в Константинополе.

Святитель Иоанн Златоуст, по общему признанию исследователей, был не столько богослов-теоретик или философ, сколько проповедник и ритор[228]. Однако его риторику отличала глубоко практическая наклонность[229], вплоть до полного неприятия красноречия как ремесла, не направленного к определенной цели[230]. Пользуясь даром слова и убеждения, святитель делал все, чтобы религия для вверенных ему людей не была формальностью и делом привычки[231]. Однако без личного примера это было бы невыполнимо, и Златоуст являл такой пример в своей жизни. Высокий церковный авторитет св. Иоанна Златоуста исследователи связывают с мощным психологизмом его произведений[232].

Из характеристики св. Иоанна как великого ритора мы не должны делать вывод о том, что его будто бы совсем не интересовали космологические и философско-теологические проблемы. Стремясь установить для своих слушателей *меру* в постижении этих предметов, он не мог не говорить о них и хотел дать основательную оценку всем притязаниям человеческого разума, предостерегая против бесплодных тщаний и призывая всех к разумному исканию воли Божией, «благой, угодной и совершенной» (см.: Рим. 12:2). Так, в Антиохии он составил два толкования на книгу Бытия в форме бесед. Его перу принадлежат и двенадцать проповедей «*О непостижимой природе Бога*», направленные против учения Евномия.

---

[228] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1990. С. 205.

[229] *Пюш Э.* Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени / Пер. с франц. А. А. Измайлова. СПб., 1897. С. 12.

[230] Там же. С. 121.

[231] *Круглов А. В.* Жизнь святителя Иоанна Златоуста. СПб., 2001. С. 75.

[232] «Ни одно философское произведение древности, — пишет французский ученый А. Тьерри, — не кажется мне более достойным такого искреннего удивления, как вся совокупность небольших сочинений в форме писем и рассуждений, обращенных Златоустом к Олимпиаде из своей ссылки» (*Тьерри А.* Св. Иоанн Златоуст и императрица Евдоксия. М., 1884. С. 334). Исследователь отмечает не только красоту слога, но и «глубочайший анализ человеческого сердца», и «живую связь между автором и его сочинением».

Согласно Златоусту, Бог непостижим и не нуждается в рациональном обосновании веры в Его бытие, будучи фундаментальной реальностью для всякой другой. Бог неименуем, и даже слово θεός не выражает Его сущность (*Hom. in Hebr.* 2. 2). В деле познания важно всегда помнить, что «человеческая природа погрешима и смертна, так же как погрешимо и тленно настоящее, которое случается с людьми... [Лишь] Его обетования одни имеют твердость, основательность, постоянство и незыблемость» (*Orat. Catech. Bapt.* VIII, 15). Наконец, если вера в Творца мира вообще естественна человеку, то понять веру христиан в Святую Троицу и принявшего крестную казнь Богочеловека можно лишь по благодати, а узнать об этом — только из Откровения. Если проповедь взывает к человеческому разуму, то наиболее убедительное доказательство того, что Христос есть Бог, заключается не в философском учении о Логосе, а в нравственном и духовном образе жизни христиан (*Contra iud. et gent.*). Исходя из масштабных этических задач, которые стояли перед Церковью в связи с идеей преобразования социума, св. Иоанн проповедовал обновление нравов. Его ревность в деле проповеди окупалась горячим вниманием антиохийцев, равно как и простых жителей Константинополя впоследствии, к его словам и догматическим определениям[233].

Обычным предметом поучений и бесед Златоуста было Священное Писание. Толкуя его преимущественно с нравственной стороны, он, как и Феодор, нередко обращался к литературному наследию Диодора Тарсского (Theod. Cyr. *Hist. Crist.* V. 40). Но специфика догматического учения Златоуста была иной. Значимо уже то, что в его трудах отсутствует полемика против аполлинаристов[234], за исключением одной гомилии (*Hom. in Phil.* II. 7). Что было так важно для других антиохийцев, ввиду потребностей их дифференцирующей логики, то св. Иоанн находил не столь существенным. Между тем, он требовал от своих слушателей изучать Священное Писание постоянно и везде (*Hom. in Gen.* 35). Прежде всего для этого необходимы внимание и молчание ума. «Мы входим, — говорил св. Иоанн, — в царские чертоги небесные, вступаем в светлые области; внутри исполнены они великой тишины и неизреченных тайн» (*Hom. in Is.* 2). Каким образом эти «неизреченные тайны» гармонировали с этическим буквализмом?

---

[233] *Лебедев В., свящ.* Подробное описание жизни и пастырской деятельности святого отца нашего Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоустого. М., 1960. С. 292.

[234] *Сидоров А. И.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Бл. Феодорит. История боголюбцев. М., 1996. С. 24.

Буквализм Златоуста напоминает приверженность прямому пониманию смысла Библии, столь характерному для преп. Ефрема Сирина[235]. Св. Иоанн, разрешая сомнения читателя книги Бытия, внушал ему: Бог для того и создал солнце в четвертый день, «чтобы ты не подумал, что оно производит день» (*Hom. in Gen.* 6). До солнца в мире существовал рассеянный свет. При том доверии к Богу, которое проповедовал Златоуст, сомнение в порядке миробытия, описанном в книгах Моисея, оказывалось граничащим с кощунством. Начало познания Божественных истин заключается в простом значении слов и выражений Библии. «Писания — не металлы, требующие обработки: но они доставляют готовые сокровища тем, которые ищут богатства, заключающегося в них» (*Hom. in Is.* 2). Однако эти слова и выражения, в свою очередь, могут указывать нам путь и более возвышенного познания. Св. Иоанн различает в Священном Писании сообщения, допускающие «теоретический» смысл наряду с буквальным, исключительно буквальные и понимаемые ни в коем случае не буквально, т. е. аллегорически (*In Psalm.* IX. 4). Чтобы найти чисто духовное содержание, следует уразуметь пророческое значение самих событий священной истории, а не только вербальных или символических предсказаний. Классическое определение *типа* как «пророчества, выраженного в событиях» (ἡ διὰ πραγμάτων... προφητεία) было впервые дано Златоустом (*De poen. hom.* 4. 4; ср.: *In Psalm.* IX. 4).

Если не принимать типологическую интерпретацию Ветхого Завета, скрывающего в себе Новый Завет, можно впасть в заблуждение, ведущее к обеднению и обесцениванию сокровенного смысла ветхозаветного текста. Златоуст видел в этом опасность уклона в иудейский буквализм. Кальвинистские ученые-теологи упрекали Златоуста и св. Исидора Пелусиота за «уступки» аллегорическому методу и недостаточно четкое различение аллегории и типологии[236]. Умеренный аллегоризм св. Иоанн Златоуст, действительно, допускал, тогда как сильный аллегоризм считал опасным произволом (*Hom. in Gen.* 8). Дело в том, что религиозный «гнозис» недостижим рациональным путем. Златоуст с присущей ему энергией религиозного пафоса решительно

---

[235] Ср. суждение Попова о методе Златоуста: «Каждый оборот речи, каждый предлог, глагольная форма, незначительные и неуловимые подробности в его руках оживают, наполняются глубоким нравственным содержанием, превращаются в целые картины, яркие и выхваченные из самой жизни» (*Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 327).

[236] *Möller C.* Antioch, school of // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 1. P. 95.

настаивал, что «учение Христово требует от человека веры, а не умозаключений» (*Hom. in Epist. ad Rom.* 2). Доискиваться Божественных тайн бессмысленно (*Hom. in Ioh.* 7); подлинное неведение заключается в обольщении возможностью ве́дения, как если бы кто начал утверждать, что может своим зрением охватить все небо (*Hom. de incompreh.* 5). Над землей, т. е. в сердцах людей, царит мрак неведения, и его разгоняет лишь горний свет Святого Духа (*Hom. in Epist. ad Thess.* 11). Это происходит по мере того, как Бог снисходит к слабости человеческого восприятия (*Hom. de incompreh.* V. 4 и др.).

Однако, если мы признаем это снисхождение, мы уже не можем не признать и тайного смысла, скрывающегося за покровом окружающего мира, и особенно за буквой библейского текста. Познание тайного смысла зависит от причастности Христу. Сын Божий знает Отца совершенно, пребывая в Его лоне (*Hom. in Ioh.* 15); Он и открывает неисчерпаемое познание, так как Он стал человеком. Причащение Христу должно быть всецелым: Он «сообщает Себя нам и не только верою, но и самым действованием соделовает нас Своим Телом... питает нас собственною Кровию и чрез сие соединяет нас с Собою... Сам питает тех, которых родил» (*In Matth.* 82). Удаление от Христа, этого ока Божественной любви, не желающего смотреть на грешников и знать их, во много раз хуже «тысячи геенн» и «тысячи молний» (*In Matth.* 23).

Поэтому проповедь Спасителя необходима Вселенной, в которой постоянно умирают люди, так и не обретя покаяния. Идеалом проповеди для Златоуста служили, по его собственному признанию, творения св. апостола Иоанна Богослова. Их главные достоинства видятся ему в простоте речи, тождественности буквального смысла духовному — а это и есть богословие в собственном смысле. «Учения своего он не прикрывал мраком и тьмой, как делали языческие мудрецы, которые скрывали под неясностью речи, как под завесой, дурные стороны своего учения. Его догматы яснее лучей солнечных. Он сообщил своим словам такую доступность, что все им сказанное могут воспринять не только разумные, но и женщины и юноши» (*Hom. in Ioh.* 2).

Во Христе Златоуст усматривал «неравное смешение действий», «неравное единство природ» (*In quatrid. Lazarum* 1). Божественное имеет преимущество, человеческое как бы охвачено им: но оба соблюдаются неизменными. Логический ход несторианства чужд всему строю мышления св. Иоанна, хотя он и был антиохийцем. Христос — совершенный Бог и совершенный Человек в одном Лице. Только Сам Господь знает, как происходит это непостижимое взаимообщение природ (*Hom. in Ioh.* 11. 2). Но оно несомненно представляет собой личностное

единство. Именно этот Богочеловек и подает руку помощи каждому погибшему человеку. «Для тебя Я был оплеван, заушен, уничижен, Я оставил Отца и пришел к тебе, ненавидящему Меня... Я соединил тебя и сочетал с Собою... И горé держу тебя, и дóлу соединяюсь с тобою» (*Hom. in 1 Tim.* 15). У св. Иоанна Златоуста христология связана с сотериологией и антропологией. Но в своих антропологических построениях святитель отдает предпочтение не столько догматическим, сколько этическим вопросам.

Свободу воли св. Иоанн защищал с большим убеждением. От Бога дается благодать, от человека требуется вера (*Hom. in Ioh.* 10). Свобода человека, тем не менее, не является поводом для гордости (*Hom. in Hebr.* 2. 3), как будто он сам себя спас. Благодаря искуплению, крестной смерти Христа, спасает от духовной смерти лишь благодать (*Hom. in Act.* 45). Однако и добродетель по принуждению не является добродетелью (*Hom. in Ioh.* 12), а потому свободная воля и здесь необходима. Другими словами, хотя благодать Бога, как единого Творца и Промыслителя, предваряет «всякое движение ума и воли человека», она не насилует их[237] и некоторым образом опирается на те результаты, которых они достигают в индивидуальном естественном развитии.

Друг каппадокийских отцов Церкви, особенно св. Григория Нисского, св. Иоанн Златоуст был не менее александрийцем, чем антиохийцем в своей христологии[238]. Об этом можно судить по тому положению настоящего светила в богословии, которое он занимает в истории Церкви вплоть до нашего времени. Св. Исидор Пелусиот, бывший его учеником (Niceph. *H. E.* XIV. 53), вероятно получил образование в Александрии[239]. Будучи противником крайнего аллегоризма и сторонником умеренного историзма (см.: *Epist.* IV. 117, 203), св. Исидор, в свою очередь, оказал влияние на св. Кирилла Александрийского. Таким образом, о Златоусте можно утверждать, что он явил в своем учении синтез двух традиций. Мы не думаем, что он предполагал что-либо о существовании этих двух типов мировоззрения; и его современники также не делили учение Златоуста между континентами, а рассматривали его как свидетеля живого церковного предания[240]. Но своим примером он показал, до какой степени непринужден-

---

[237] См.: *Катанский А.* Учение о благодати Божией // Христианское чтение. СПб., 1900. Т. 210. С. 785.

[238] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. 2nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. P. 421.

[239] *Zincone S.* Isidore of Pelusium // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 417.

[240] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1990. С. 211.

ным и естественным мог быть этот синтез для человека, погруженного в Православие и стоящего над частными особенностями школ и движений. По верному замечанию преосв. Филарета (Гумилевского), «тайна слова Златоустого — любовь»[241]. Эта любовь, по словам самого святителя, наделяет человека «очами веры», которыми он видит небесные предметы[242].

Синтез антиохийского метода с александрийским в трудах блаженного Феодорита Кирского

Высшей точки своего развития антиохийский метод достиг в трудах бл. Феодорита, епископа Кирского. Кир находился в двух днях пути от Антиохии. Став епископом этого бедного и неустроенного города после блестящей научной карьеры, Феодорит посвятил все силы обустройству своей епархии. Успех его проповеди был таким, что целые селения обращались к Православию от различных еретических и гностических учений. Кроме того, в Кире он сделал водопровод, построил сады и галереи, учредил больницы. Административная деятельность бл. Феодорита отличалась еще и тем, что он стремился минимизировать поборы с населения.

Бл. Феодорит родился, вероятно, в 393 г. в Антиохии[243]. По происхождению он был греко-сирийцем. Чудесные обстоятельства рождения побудили мать, на протяжении многих лет супружеской жизни не имевшую детей, назвать единственного сына «даром Божьим» (Θεοδώρητος), и «с самых пелен» Феодорит, по его собственным словам, был посвящен родителями Богу (*Epist. 81*). Пройдя курс высшего образования[244], он исполнил обет своих родителей, став монахом. После этого бл. Феодорит с равным усердием служил Церкви как священнослужитель и как писатель. Экзегетическая деятельность этого ученого подвижника выходит за рамки даже Антиохийской школы. Он, по словам св. Фотия, «возвысился до высших достоинств в экзегезе, так что нелегко найти другого, кто бы лучше изъяснял темное [в Священном Писании]» (Phot. *Bibl.* Cod. 203).

В своей проповеднической деятельности бл. Феодорит подражал св. Иоанну Златоусту (Niceph. *H. E.* XIV. 54), в честь которого написал

---

[241] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. С. 232.

[242] См.: *Круглов А. В.* Жизнь святителя Иоанна Златоуста. СПб., 2001. С. 250.

[243] *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 1. С. 2–3.

[244] Там же. С. 9–11.

пять похвальных слов (Phot. *Bibl.* Cod. 273). В области исторической науки считал себя продолжателем Евсевия (*H. E.* I. 1), что косвенно свидетельствует о некоей лояльности к Кесарийской школе, несмотря на исходный «оригенизм» последней. В трудах бл. Феодорита чувствуется несомненное знание Платона[245]; в своем трактате «*Graecarum affectionum curatio*» он называет Платона лучшим из философов (II. 6) и выражает уверенность в том, что тот учился у древних евреев (II. 23–26). Бл. Феодорит указывает на то, что этот античный мыслитель, согласно Нумению, был «аттическим Моисеем» (II. 114).

Однако сам бл. Феодорит подчеркивал свою независимость от философских школ эллинистического мира. Он был воспитан на писаниях «рыбаков» (*Epist.* 12). Его апелляции к древним языческим авторам обычно служат риторическими приемами, а не частью философской аргументации, как у александрийцев. Вместе с тем, чувство религиозно-философских проблем у него, несомненно, было. Только к их решению бл. Феодорит подходил с ясной убежденностью в примате веры над знанием. «Вера нуждается в знании, как и знание нуждается в вере, — писал он. — Но вера предшествует знанию, а знание последствует вере» (*Graec. affect. curatio* I). Благодаря редкой проницательности своего ума и ревности к мистическому познанию, Кирский пастырь не только «усвоил и вполне разделял методологические принципы гносеологии антиохийцев»[246], так что стал «ведущим экзегетом Антиохийской школы»[247], но и явил «внутреннее единство двух экзегетических направлений» — антиохийского и александрийского[248].

Примером такого сознательного методологического синтеза служит христология бл. Феодорита. По его убеждению, во Христе Божественная и человеческая природы присутствуют с равной необходимостью и не противоречат друг другу. Их «соединение сколько нераздельно, столько же и неслиянно» (*Epist.* 21). Но само единство, будучи единством двух, должно показывать «особенности природ (τὰς τῶν φύσεων ἰδιότητας)» (*Repr. II anath. Cyril.*). Оно подобно не соединению мужа и жены, а гораздо более тесному соединению души и тела в одном че-

---

[245] См.: *Lilla S. R.* Platonism and the Fathers // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 695–696.

[246] *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 1. С. 64.

[247] *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966. S. 341.

[248] *Сидоров А. И.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Бл. Феодорит. История боголюбцев. М., 1996. С. 32.

ловеке (*Epist.* 130; ср.: *Ibid.* 145). Не согласен Феодорит лишь на умаление одной из природ в ее собственной полноте. Если Христос не полностью человек, тогда Его человеческое поведение оборачивается пантомимой, даже фарсом (*Epist.* 162 *ad Cyr.*). Поэтому Деву Марию можно по праву именовать как «Богородицей», так и «человекородицей» (*Epist.* 151).

Учение бл. Феодорита о Священном Писании глубоко разработано и обосновано. Библия есть слово Самого Бога (*In Psalm.* 59. 8), Который по существу непостижим, абсолютно невидим даже для духовных существ (*Eranist.* 1). Священный текст отчасти служит раскрытием Его неизреченных тайн. Они сообщаются человечеству в параллель с совершением истории, которая сама понимается как поступательное Откровение. Таким образом, Библия содержит в себе немало исторического и потому относительного (*Quaest. in Gen.* 87). Но истина вплетена в саму историческую ткань и не может быть усвоена человеком в ином виде. Поэтому следует не искать за каждым «преткновением» тайну, а прежде всего выяснить собственный смысл текста, чтобы ориентироваться в священной истории как промыслительной деятельности Бога. Феодорит был убежден, что через грамматико-историческое толкование можно увидеть истину Писания и, таким образом, «проникнуть в тайны Всесвятого Духа» (*Comm. in Gen.* Praef.). Пользуясь различными переводами и доступными в его время лексиконами, он «нашел верный способ для разумного применения грамматического метода и поставил экзегетику на весьма твердую почву»[249].

Рассказы Феодорита о сирийских подвижниках «*История боголюбцев*» (Φιλόθεος ἱστορία, *Historia religiosa*), многие из которых были его современниками, представляют лучший пример применения им метода историко-религиозного буквализма. Дела, совершенные «боголюбцами» в жизни, сами по себе имеют глубочайшее духовное значение. Бл. Феодорит подчеркивает, что причиной святости была отнюдь «не их природа... а их воля, привлекавшая к себе благодать Божию» (Praef. 6). Если не признать истинным всего чудесного, что рассказывают о святых «боголюбцах», то придется отвергнуть и библейские рассказы (*Ibid.* 10). Так священная история образует единую непрерывную ткань. Везде равно чудотворит Бог: «любовь к Богу делает подвижников способными выходить за пределы естества» (XXXI. 4). И здесь же сирийский экзегет переходит к «александрийскому» мотиву Божественного опьянения Моисея, вхождение которого в «темный облак» знаменует собой ненасытимость в богопознании. Это духовное

[249] *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 27.

вино, которым не упиваются (*Ibid.* 5). Значение символа — все возрастающая любовь, спектральное сияние многообразных благодеяний со стороны Бога человеку (*Ibid.* 20).

Любовь, о которой идет речь, не есть просто неудержимое влечение души, но любовь разумная. Само понятие «*любомудрие*» (φιλοσοφία) происходит от любви к Премудрости, которая есть Бог (*Ibid.* 15). Адам пал, потому что пренебрег этой любовью. От любви должно происходить подлинное, *любящее* исполнение всех Божественных заповедей (*Ibid.* 21). Из идеи «разумности» любви ясно, что в Библии многое говорится и образно (τροπιχῶς), метафорично (ἐκ μεταφορᾶς), приточно (παραβολιχώτερον), таинственно (αἰνιγματωδῶς) и по уподоблению (προσωποποιΐα). Типологии учит сам апостол Павел (*In Jes.* init.) В Законе чувственное дано было иудеям, духовное приготовлено для христиан (*Quaest. in Lev.* 1). Новый Завет, в отличие от Ветхого, отличается истинным «духом кротости» (I. 5) и не может быть тождествен Ветхому, а значит, для оправдания последнего, должен таинственно отображаться в нем.

Но пророчества не лежат на поверхности. В противном случае самые фанатичные из иудеев, не поняв их глубочайшего смысла, могли бы даже уничтожить свои пророчества из зависти к имеющей открыться славе язычников (*Hom. in Ezech.* Praef.). Необычность пророчеств служит и для возбуждения интереса у современников и потомков. Таким образом, например, обращал на себя всеобщее внимание подвиг св. Симеона Столпника, удивляясь которому, многие обратились к покаянию (XXVI. 12). Но для исследования смысла пророческих речений нужны четкие критерии, «законы аллегории» (νόμοι τῆς ἀλληγορίας: *Hom. in Ezech.* XXXI. 9–1). Лучший пример аллегорической интерпретации бл. Феодорита — толкование на Песнь песней. Св. Григорий Великий в письме к Илие Аквилейскому сообщает, что это сочинение было составлено против Феодора Мопсуэстийского.

Помимо пророческо-типологического, в Священном Писании есть и высший догматический смысл. Так, изречение «Словом Господа сотворены небеса, и Духом уст Его — все воинство их» (Пс. 32:6) указывает на Сына и Святого Духа, а неопалимая купина, которую видел Моисей, предызображает Богородицу (*Quaest. in Exod.* 6). Бывает и двойной пророческий смысл, когда предсказывается событие, само по себе служащее типом следующего, более важного события (*In Psalm.* 28; 32. 10–11 etc.).

В полемике с монофизитами Феодорит отнюдь не противопоставляет себя Александрии. В диалоге против Диоскора (*Eranistes*) он

цитирует Феофила и св. Кирилла Александрийского (см.: *Epist. 83*). Богородицу он называет «Θεοτόκος» (*Epist. 83*). Однако все в его трудах имплицитно и сдержанно противостоит оригенистскому наследию Александрийской школы. Подвижники для него прежде всего не философы, а боголюбцы; Моисей «описал образ жизни древних святых, руководствуясь не приобретенной от египтян мудростью, но светом благодати, полученной свыше» (*Hist. rel.* I. 1).

Наиболее объективную характеристику конфликта Александрийской и Антиохийской школы дал свящ. Тимофей Лященко. «Христианское просвещение с самого начала... пошло двумя линиями, которые, расходясь друг от друга, доводимые до крайности, приводили к различным ересям, а скрещиваясь между собою, отсекая крайности, давали блестящие плоды на пользу христианского веро- и нравоучения и вообще христианской культуры»[250]. Как мы могли заметить, различие между двумя философско-герменевтическими методами, представленными этими школами, нельзя сводить к различию между буквализмом и аллегоризмом. Для обеих школ «язык больше чем просто метафоричен, больше чем то, что называется аналогией. Он есть таинственный покров истины, позволяющий выразить вечное Бытие в повествовании, которое просвещено Словом, ставшим плотию»[251]. В справедливости этого заключения мы могли убедиться на примере литературного творчества преп. Ефрема Сирина, который, весьма мало завися от александрийской ученой экзегезы, создал удивительное по силе и глубине символическое богословие.

Но это не означает и того, что можно ретушировать явные противоречия, препятствовавшие сближению школ. Корень этих противоречий находится в понятии *критерия* истинного смысла сакрального текста. С точки зрения александрийцев, такой критерий следует искать в интеллектуально-мистическом созерцании, подобном платоновскому; с точки зрения антиохийцев — в правильном историко-грамматическом прочтении, которое раскрывает богатство Промысла и, тем самым, духовное значение всех событий. Оба метода исполнены христианской религиозности и подлинно философского напряжения мысли. Но оба метода также характеризуются своими недостатками.

---

[250] *Лященко Т., свящ.* Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. С. 17.

[251] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 145.

Если о недостатках александринизма мы говорили в предыдущих главах, то при обобщении недостатков сирийской традиции можно сослаться на К. Шёйблина, который отмечает их в своем обстоятельном «Исследовании метода и возникновении антиохийской экзегезы» (1974 г.)[252]. Главная причина заблуждений антиохийцев заключалась в их попытке заставить Библию отвечать на вопросы, недостойные ее высокого содержания[253]. Фактически они (в лице, главным образом, Диодора и Феодора Мопсуэстийского) подходили к Священному Писанию с лекалом античного филолога, изучавшего древнегреческие мифы и пытавшегося восстановить их историческую канву. Правда, вера и духовное образование не позволяли им свести библейские повествования к категории мифов, но в целом в их экзегезе «рациональный дух греческой науки — в каком бы ослабленном состоянии он ни был — пытался овладеть Библией»[254].

Александрийская школа в лице Климента и Оригена слишком обольщалась универсальностью мистического опыта, много доверяя философам язычества и иудео-александринизма в области познания сверхъестественных категорий и выстраивая свой «гнозис» путем исследования непостижимых предметов. Антиохийская школа в лице таких богословов, как Феодор Мопсуэстийский, почти отвергавших само понятие тайны, «попыталась проникнуть в понимание догмата одними силами рассудка, и таким образом положила начало рассудочному истолкованию догматов»[255]. Такая тенденция продолжилась и в несторианстве после раскола с Православием. По словам о. Георгия Флоровского, «несторианские богословы избегали умозрения. Но это не спасло их от рационализма. Они впадали в рассудочность, в законничество. <...> Таков исторический конец и тупик Антиохийского богословия»[256].

В крайностях обоих направлений христианской философско-богословской мысли III–V вв. выразилась опасность уклона в сторону одного из принципов, равно необходимых для построения библейской экзегезы. Принцип неприкосновенности священного текста и принцип его смысловой многозначности одинаково сильно повлияли на весь строй ортодоксального христианского сознания. В отсутствии одного из них

---

[252] *Schäublin Ch.* Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. Köln; Bonn, 1974.

[253] Ibid. S. 55.

[254] Ibid. S. 173.

[255] *Ermoni V.* Antioche (École théologique d') // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 1439.

[256] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1990. С. 19.

невозможно понять логику православного богословия, равно и вытекающую отсюда философию мира и человека. Заслуга раскрытия этих принципов в полемическом ключе принадлежит Новоалександрийской школе.

§ 3. Преодоление крайностей рационализма и аллегоризма в трудах святителя Афанасия Александрийского

В IV в. Александрия продолжала быть одним из главнейших центров христианского мира и христианской философско-богословской мысли. Не случайно именно в Александрии начались драматические события, связанные с появлением «арианской смуты», которая потрясла Церковь как раз в то время, когда Римское государство признало ее исключительной духовной силой и опорой общественного строя.

Историческое значение арианского кризиса трудно переоценить. Впервые в масштабах всей Церкви был поставлен вопрос о том, в Кого верит и Кого исповедует Православная Церковь. С этого момента в истории Церкви открывается новая эпоха — эпоха Вселенских Соборов. Как отмечал еще Гизелер, вопросы, подобные арианскому, отличались тем, что делили всех без исключения христиан на два лагеря[257]. Ответить на каждый из них нужно было со всей определенностью богословской и философской терминологии. Вопрос, инициированный партией антиохийских богословов, один из которых, именно Арий, принадлежал равным образом как к Александрии, так и к Антиохии, касался самой сердцевины христианского учения — это был вопрос о положительном содержании общецерковной веры в то, что Иисус из Назарета есть Сын Божий.

В глазах современников тех событий от ответа на поставленный вопрос зависела сама возможность рациональной интерпретации христианства. Положительная формулировка церковных догматов, сложных и даже непостижимых для человеческого ума, стала необходимостью. Но осуществить эту задачу без впадения в компромиссные, а потому тупиковые решения, мог только настоящий «столп Церкви», как называли св. Афанасия Великого (см.: Greg. Naz. *Orat.* XXI. 6), главного защитника «***Символа веры***» Никейского Собора. Наглядным доказательством того, что учение св. Афанасия было принципиальным и отнюдь не уклончивым ответом на поставленный вопрос, служат

[257] *Gieseler J. C. L.* Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1844. II. I. S. 42–43.

гонения, в которых прошло все его епископское служение. Афанасий шесть раз возвращался в Александрию из изгнания или ссылки; враги возводили на него страшные обвинения, покушались и на его жизнь. Ученые, исследующие историю христианства, единогласно дают самую высокую оценку деятельности св. Афанасия. Это «знаменитейший» из всех александрийских епископов[258]; «мощная личность, которая и на склоне лет не уставала стоять за истину»[259].

Афанасий Александрийский (ок. 295/297–373 гг.) родился в Египте. Его происхождение — греческое или коптское — доподлинно неизвестно. Получив философское образование, он, еще будучи молодым, стал секретарем св. Александра Александрийского и присутствовал вместе с ним на I Вселенском Соборе в Никее. После смерти Александра в 328 г. св. Афанасий избирается на архиепископский престол Александрийской Церкви (Socrat. *H. E.* II. 17).

Философия и богословие в трудах святого Афанасия Великого

По словам русского дореволюционного исследователя архиеп. Никанора, «жизнь и вера святого Афанасия так тесно связаны между собою, что его жизнь была всецелым выражением его веры, а вера была его жизнью»[260]. Представляя Новоалександрийскую школу после «поворота», совершенного св. Петром Мучеником, Афанасий не был ни рационалистом, ни сторонником всецело интеллектуального созерцания. «С образованием ума соединялось у него образование сердца»[261]. Св. Афанасий не останавливался перед антиномиями богословского языка, если нужно было выразить положения веры, по-видимому противоречащие друг другу, но одинаково непреложные для Православия.

Однако богословское и философское мышление одного из величайших отцов Православия трудно назвать новаторским. По словам Н. И. Сагарды, который в данном случае выражает общее мнение большинства патрологов XIX и начала XX вв., «святой Афанасий не был

---

[258] *Quasten J.* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 20; *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966. S. 271.

[259] *Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1906. S. 104.

[260] *Никанор, архиеп.* Св. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, и его избранные творения. СПб., 1893. С. 4.

[261] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. Т. 1. С. 34.

оригинальным мыслителем, и чистое умозрение не увлекало его»[262]. Вместе с тем, в истории христианской мысли, в том числе александрийской, нельзя указать ни одного автора, которого, — хотя бы в основных чертах, — тривиально «повторил» Афанасий Великий. В борьбе против арианства им был сформирован *богословский язык*, выражавший такие понятия о Боге, которые не вписывались ни в одну из разработанных его предшественниками на основе античного философского категориального аппарата терминологических схем.

Никакие философские соображения не могли убедить Афанасия как-то смягчить неудобную для человеческого ума логическую антиномию или выразить ее в более «приемлемой» форме. Пройдя, несомненно, определенную школу эллинской образованности, он не подчинял себя слепо правилам спекулятивного мышления и «пользовался элементами научного богословия и философии только в той мере, в какой это было необходимо для его ближайших задач»[263]. Главной целью, которую ставил перед собой этот учитель Церкви, была защита церковной сотериологии и благочестия, подвергавшихся опасности подмены[264]. Таким образом, ему справедливо приписывают заслугу возвращения *значения веры* во всей его полноте, после того как наиболее выдающиеся александрийцы — Филон, Климент и Ориген — определили положение веры как только ступеньки на пути к познанию и экстатическому созерцанию[265]. Само созерцание для св. Афанасия — это созерцание верой в большей степени, чем разумом. И в его богословских исследованиях «вера всегда была руководительным началом»[266].

Как объяснить такое усиление фидеизма в Александрии IV в. и не было ли оно простым произволом реакционного и косного ума, как могли бы подумать критики патристической мысли? Руководящим принципом для св. Афанасия служил не произвол, а нечто противоположное, именно стремление соблюсти точный смысл Божественного

---

[262] *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004. С. 874.

[263] *Скурат К. Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.). ТСЛ, 2003. С. 11.

[264] *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Chicago, 1971. Vol. 1. P. 206.

[265] В этом пункте намечается разрыв между старой Александрийской школой и так называемой Новоалександрийской школой, главными представителями которой были св. Афанасий, каппадокийцы и св. Кирилл. «При некотором единстве и преемстве... между ними была дистанция довольно большая» (*Сидоров А. И.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Бл. Феодорит. История боголюбцев. М., 1996. С. 27).

[266] *Никанор, архиеп.* Св. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, и его избранные творения. СПб., 1893. С. 57.

Откровения. Он оставался в парадигме александринизма, стараясь выразить смысл Откровения на философско-богословском языке; но вместе с тем он освобождал этот смысл от искажений, привнесенных философией. Средством проверки и очищения от всех примесей стало библейское учение о *спасении* человека. Афанасий Великий «все христианское мировоззрение сконцентрировал в идее спасения и установил понимание сущности христианства как религии спасения. Эта идея настойчиво была отмечена святым Иринеем; святой Афанасий развил ее в своем сочинении „*О Воплощении Слова*" (*De incarnatione Verbi*) и позднее особенно выдвинул и углубил в борьбе с ересью [арианства]»[267].

Нужно принять во внимание, что «золотой век патристики» отнюдь не был временем обеднения христианской мысли после расцвета религиозной философии II–III вв. Хотя отцы Церкви пошли по иному пути, нежели Климент и Ориген, весь массив наработанной предшественниками аргументации отвергнут не был. По вопросу о том, что́ есть христианство в самом широком смысле, св. Афанасий Великий согласен с александрийской традицией: христианство есть правильное служение истинному Богу. Оно противоположно служению ложным богам — ипостазированным стихиям мира и страстям человеческим.

Полемике с язычеством посвящена одна из первых работ св. Афанасия — «*Против эллинов*» (Κατὰ Ἑλλήνων, *Contra gentes*). Она косвенно свидетельствует о том, в каком состоянии находилось греко-римское язычество на то время. Уже давно замолкли такие критики и пересмешники христианства, как Цельс и Лукиан. В среде городского населения процветали разнообразные суеверия, не дававшие народному сознанию подняться над идолопоклонством и зависимостью от магии. После Порфирия сам неоплатонизм покровительствовал теургической практике[268]. Христианству, его свидетельствам о чудесах и знамениях, противопоставлялись такие же свидетельства со стороны язычников, примером чему служит «*Жизнь Аполлония*» ритора Филострата. Но если христианские учители искали в своих священных книгах таинственный смысл и каждое чудо стремились истолковать в назидательном смысле, то философы, наоборот, прекрасно владея аллегорической техникой, бросали в толпу лишь то, что завораживало и удивляло, считая ее недостойной более высоких посвящений. Более того, они и сами

---

[267] *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004. С. 875.

[268] *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 2. P. 374; *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1. P. 170–175; *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 411 и далее.

склонялись к вере в силу магических махинаций, которая уничтожала веру в живого и разумного Творца.

«*Oratio contra gentes*» — не только полемическое, но и просветительское сочинение Афанасия. Автор желает установить причину, по которой люди отдалились от естественного богопознания. Эту причину он находит в увлечении чувственными вещами. Однако причина падения видится ему не просто в отходе от высшего созерцания, но и конкретно — в обращении человеком внимания на самого себя. Такое замыкание в самом себе привело к увлечению собственным телом, его частными пожеланиями (*Contra gent.* 3–4). Плотские помыслы, как пишет Афанасий в другом произведении, вредны тем, что мешают человеку понимать в себе образ Божий (*Ad Marcell.* XLVIII. 13). Грехопадение Адама и Евы в раю и дальнейшее развитие идолопоклонства были событиями одного порядка.

Таким образом, св. Афанасий возлагает нравственную ответственность на самого человека и возражает против широко распространенного среди язычников убеждения в принципиальной непреодолимости стихийной детерминации зла, употребляя для убедительности платоновское сравнение: не «конь» увлекает «возницу», а сам «возница», увлекаясь, направляет «коней» не в ту сторону (*Contra gent.* 5). Это положение о нравственной свободе человека весьма существенно в мировоззренческом отношении, потому что исходит из теории библейского креационизма. Так как Бог сотворил человеческое тело для нетленной жизни, оно не может быть причиной греха. Значит, причиной является свободное произволение души. Но при этом у св. Афанасия отсутствует и оригеновская идея ниспадения духовных существ. Зло следует искать в недолжном употреблении чувственной реальности, причиной которого было неверие Богу, давшему заповедь в раю. Итак, при помощи клеветника, представившего Бога лживым, зло изобретено людьми, а впоследствии развито ими во многих проявлениях (*Ibid.* 7–8). Как это ни удивительно, но даже великие философы, такие как Платон и Сократ, поклонялись идолам, т. е. не имели истинного богопознания (*Ibid.* 10). Причина того, что имеющие высокое понятие о душе все равно поклоняются идолам, заключается в обожествлении человеком собственных страстей. Но душа имеет в себе образ Бога и может познать истину, если очистит его (*Ibid.* 34).

Для того, чтобы призвать язычников к единобожию, св. Афанасий применяет аргументы, часто употребляемые в античной философии: Бог есть принцип, соединяющий противоположности (*Ibid.* 37); Он причина разумного порядка и соразмерности в мире, уподобленном великому граду (*Ibid.* 38); Он един, как един сотворенный Им мир.

Впрочем, «Бог мог сотворить и иные миры», но без Бога не был бы единым и тот, что существует ныне (*Ibid.* 39). Непосредственно единство мира обеспечивается Логосом, осуществляющим бытие каждой вещи (*Ibid.* 42–44). Но этот Логос не мог быть познан иначе, как «низойдя к сотворенному» (*Ibid.* 41). В данном трактате, однако, Афанасий не раскрывает учение о Христе, как бы только подготовив читателя к восприятию собственно христианских истин.

Мы видим, что в своей просветительской деятельности св. Афанасий придерживается схемы Александрийской школы, сначала предлагая очертания пропедевтического курса и только затем приступая к богословию. Это действительно так, если «*Oratio contra gentes*» и «*De incarnatione Verbi*» понимать как две части одного произведения[269], которые к тому же являются наиболее философскими из всех трудов святителя[270]. Таким образом, в Александрии «никейское учение могло опираться на школу как на свою естественную опору»[271]. Впрочем, ряд современных ученых заключает на основании анализа текстов, что между составлением одного и другого трактата, вероятно, следует предположить продолжительный временной интервал[272]. В таком случае, в «Слове против язычников» мы имеем раннее произведение святителя, а в «Слове о Воплощении» — более зрелое. И если первое носит явные следы философских влияний, то второе несравненно более глубоко погружено в христианское богословие. Впрочем, оба подхода представляются нам имеющими основание. Подобно тому как неизвестно, был ли св. Афанасий руководителем в Александрийской школе[273], нельзя с точностью установить и то, насколько сознательно и преднамеренно при составлении трактата «*Contra gentes*» было допущено преобладание философской аргументации.

Кроме сочинения против язычников, ни один из трудов св. Афанасия не производит впечатления сугубо философского трактата. К главнейшим философско-богословским произведениям относятся три речи *Против ариан*[274], представляющие совсем иной пример. Кроме того, много информации о полемике, которую вел св. Афанасий, сообщают

---

[269] *Quasten J.* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 24.

[270] *Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 173.

[271] *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 2004. С. 44.

[272] *Stead G. C.* Athanasius // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 93.

[273] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 65.

[274] *Stead G. C.* Athanasius // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 94.

исторические труды — «*De decretis Nicaenae Synodi*» и «*De Synodis Arimini et Seleuciae*». Первое написано после Вселенского Собора в Никее, на котором ариане внешне отреклись от своих идей, хотя втайне уже готовились к реваншу; второе — около 360 г. против омиусиан, т. е. полуариан, пытавшихся достичь ложного компромисса между двумя противными сторонами.

Сущность «арианской смуты»

Арий своим «реформаторским» подходом к богословию составлял яркую противоположность св. Афанасию. Как ересиарх, он был не просто главой враждующей партии, а теоретиком целого направления в религиозно-интеллектуальной жизни своего времени. Арий исследовал учение Церкви с целью *поправить* его в главнейших положениях. Мы должны сразу заметить, что сущность любого догматического спора сводится к неудовлетворенности *обеих* сторон существующими формулировками догматов веры или философской теории. Но стремление уточнить эти формулировки может иметь различную природу. Православные стремились не устранить, а сохранить и прояснить то неизъяснимое, что содержалось в учении апостолов и Предании Церкви о Боге, троичном в Лицах. Они относились к этому учению как к сообщенному сверхъестественно и потому рационально непостижимому. Ариане, напротив, хотели устранить все противоречия, чтобы достичь совершенной ясности. Для этого им виделся один путь — реинтерпретация некоторых «неудобных» евангельских выражений о Сыне Божием. Желая сделать понятными все эти выражения, в которых Логосу приписывалось Божественное достоинство и равенство Отцу, ариане должны были воспользоваться всем наработанным философским аппаратом христианства. Точность и недвусмысленность ожидаемого результата делала арианское движение несравненно более сильным и сплоченным, чем было некогда гностическое.

«Арианская смута» была кризисом интеллектуального сознания в традиции восприятия Откровения в жизни Церкви IV в. Вне зависимости от своих философских предпочтений, в целом арианство — «либерально-рационалистическая партия»[275]. Целью его поборников было «рационализирующее богословие»[276]; таким образом, еретики сближали богословие с философией почти до неразличимости. Если в богословских вопросах все постижимо, то христианство есть не более

[275] *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 2004. С. 21.

[276] *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 168.

чем философская рефлексия, своим предметом имеющая библейский текст. Полагая так, ариане «стояли за религиозное знание»[277]. Задолго до того, как Евномий свел аномейство в логически стройную, почти схоластическую систему, Арий уже заявлял: «Я так хорошо знаю Бога и так разумею Его, что не знаю сам себя в такой же степени, как Его» (Epiph. *Haer.* 69. 7). Учение Ария первоначально было развито в противоположность учению его епископа, св. Александра Александрийского[278], который утверждал противоположное тому, что говорили ариане о богопознании. «Безумие, лишенное человеческого смысла, — говорил епископ, — решиться подвергать исследованию ипостасное бытие Слова Божия» (Theod. Cyr. *Hist. Crist.* I. 3).

Вопрос о принадлежности Ария к традиции

Вопрос о том, к какой именно школе принадлежал основатель арианства, является спорным. Считается, что он был учеником Лукиана Антиохийского. «Будучи по направлению антиохийцем, Арий поприщем своей деятельности избрал Александрию... Здесь он вступил в спор с епископом Александром и стал проповедовать о Сыне Божием, что Он не рождается от вечности из существа Бога Отца, а сотворен во времени»[279]. Однако трудно сказать, насколько сильным было влияние именно антиохийского метода на Ария, равно как и определить меру влияния Оригена. Во всяком случае, антиоригенистом он не был.

Об учительстве Ария в Александрийской школе упоминает только бл. Феодорит (Theod. Cyr. *Hist. Crist.* I. 1). Вероятность этого не исключена. Его учебную деятельность «с достаточной вероятностью» признает Герике (*De schola quae Alexandria floruit catechetica* I. P. 85 f.)[280]. В то время, когда Арий переехал в Александрию и обосновался в Буколисе, где служил диаконом и пресвитером при епископстве св. Петра (300–311 гг.), он еще не был замечен в спорах. Затем Арию случилось участвовать в мелетианском расколе, за что Петр запретил его в служении (Sozom. *H. E.* I. 15). Преемник св. Петра, Ахилл простил раскаявшегося Ария и разрешил ему священнодействовать[281]. С Александрией были связаны и некоторые из его сторонников — там учился

---

[277] *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 2004. С. 20.

[278] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 375–377.

[279] *Скурат К. Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.). ТСЛ, 2003. С. 5.

[280] *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. S. 61.

[281] Александрия // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1900. Т. 1. С. 510.

Григорий Каппадокиец, в 339 г. сделанный арианским архиепископом Александрии вместо изгнанного Афанасия Великого.

О том, что Арий учит каким-то новым догматам, Александрийская Церковь узнала не сразу. Мы не замечаем с его стороны никаких демаршей до того момента, когда ересь была выявлена и осуждена в Египте. Вероятно, ариане довольствовались подпольным распространением своего учения по Средиземноморью, проповедуя неявно. В связи с этим можно предположить, что вначале они ориентировались на интеллектуальную прослойку в христианстве и только после первого соборного осуждения бросили свои лозунги в массы, желая победить православных числом обращенных в арианство людей. То, что при этом они старались упростить форму проповеди, в основном сводя ее к критике учения о Святой Троице как противоречивого, не значит, что и в действительности у арианской доктрины не было положительного наполнения. Напротив, оно, несомненно, было и больше всего напоминало ту теорию творения, которую мы находим в трудах Филона Александрийского. Бог един, абсолютен и прост, Логос — Его первое творение, причем как потенция в Нем вечно присутствует внутренний, безличный Логос, а как реализация в мире и одновременно с миром является Логос внешний: Слово-Сила, Архангел, Архиерей и т. д.

Логос — творение (κτίσμα), но не похожее на другие творения, создание (ποίημα), но не как другие создания, порождение (γέννημα), однако иное, чем все порождения в мире (Athanas. *Orat. contra arian.* II. 19). Логос — существо посредствующее (μέσος) в творении, орудие (ὄργανον) Божественного промысла (*Ibid.* I. 5). Он — начало творения, поэтому не было «времени», когда Его не было, но было «некогда» (ἦν ποτε), что Его не было. Ариане признавали, что Слово есть «Бог от Бога», но только в том смысле, в каком и все прочее «от Бога» (Socrat. *H. E.* II. 45). Таким образом, они учили о Логосе как о «вторичном Боге» (δεύτερος θεός), царящем во Вселенной и, видимо, признавали космос таким же необходимым и неизбежным следствием Божественной благости, каким он является в античной философии. Бог Отец при этом, не теряя Своей высшей творческой инициативы, превращался фактически в абстракцию, легко доступную формально-понятийному познанию, и все движение богословской мысли концентрировалось на Логосе, вследствие чего арианство, как и Православие, было христоцентрическим учением.

Арианство решительно взяло на вооружение неоплатоническую триадологию, с той лишь разницей, что вместо неисчерпаемого «Еди-

ного» (ἕν) во главу триады был поставлен аристотелевский Νοῦς, не содержащий в себе идеи, а творящий их действием чистого разума вовне. Впрочем, различия между «Единым» и «Умом» были уже крайне малозначительны. По мысли Ария, Отец *творит* (κτίζει) идеи вещей, а Сын *осуществляет* (δημιουργεί) их во Вселенной (*Orat. contra arian.* II. 25). Третий член триады, Божественный Дух, «est primum et majus Patris per Filium opus, creatum per Filium» (*Fragm. arian.* XIV. In: Maji scriptt. vett. nova coll. III, II, 229). Вся эта пирамида выстраивалась, по мнению ученых XIX в., на основании убеждения, что тварь не может понести непосредственного воздействия Бога[282].

Платоническое содержание арианства

Своим географическим и политическим положением, а также статусом культурной столицы полуденных стран Александрия должна была способствовать успешному распространению ереси. По словам историка Сократа «зло, которое началось в Александрии, распространилось по всему Египту, Ливии и Нижней Фиваиде, и глубоко проникло во все провинции и города» (*Н. Е.* I. 6). Едва ли можно думать, что арианство было изобретением антиохийцев, а сам Арий — лишь агентом учения в одном из крупнейших центров Империи. Тогда ересь не получила бы своего названия от его имени. Арий был, вероятно, главным теоретиком и вождем ереси, под влиянием которого находилась не только Антиохийская школа с вышедшими из ее недр могущественными епископами, как Евсевий Никомидийский, но и некоторые епископы Египта (см.: Theod. *Н. Е.* I. 6).

Исследователи справедливо отмечают «аристотелизм» Ария в том пункте, что реальное бытие для него всегда конкретно и индивидуально[283]. Поэтому он и отрицает Святую Троицу, что не признает возможности мыслить единую Сущность в трех различных ипостасях, тем более что к началу арианских споров οὐσία и ὑπόστασις еще часто не различались между собой (ср.: Athanas. *Epist. ad Aphros* 4 — ἡ ὑπόστασις οὐσία ἐστί), а πρόσωπον (соотв. лат. *persona*[284]) понималась как индивидуальная обособленность, предполагающая отдельную субстанцию. Из-

[282] *Ловягин Е.* О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850. С. 23.

[283] *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 174.

[284] Об отношениях греческой и латинской терминологии в период I–IV Вселенских Соборов см. небольшой, но содержательный очерк в статье «Греческое влияние на христианскую мысль»: *Stead G. C.* Arius in Modern Research // Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine. Aldershot, 2000. P. 182–185.

вестно, что исторически к Аристотелю больше тяготела Антиохия. Однако и платонизм, свойственный Александрии, находит в мировоззрении Ария свое место[285]. В значительной степени Арий — средний платоник, мыслящий Бога, как мы уже заметили, в духе Филона[286]. Напротив, Афанасий Великий был противником Филона. Понятия Бога и Логоса уравновешиваются в его богословии[287]. Совершенное тождество субстанции в учении о Святой Троице не могли бы понять не только перипатетики, но и питомцы Академии. Его не могли полностью объяснить и сами православные, которым приходилось искать лишь аналогии, объясняя, что не Творец аналогичен творению, а напротив, творение Творцу. Но они исповедовали это совершенное тождество наряду с совершенным различием Лиц, потому что так учило Откровение.

Арий утверждал, что Отец и Сын «крайне неподобны, до бесконечности»[288]. Логос не способен видеть Отца (Athanas. *Orat. contra arian.* I. 9), так как обособлен от Его сущности. В этом он противоречил александрийской религиозно-философской традиции, которая в лице Оригена также учила, что Логос неподобен Богу, однако не бесконечно, а в той же степени, в какой творения неподобны Логосу. Соответственно, и сравнительная степень подобия должна быть такой же: существует лестница существ, у которой вершина превыше Монады, а основание теряется во множестве непрестанно творимых умов, обитателей идеального мира. Правда, у Ария, как и у св. Афанасия, мир отделен от Бога непроницаемой гранью творения ex nihilo[289]. Однако для ариан, в отличие от православных, Логос есть *посредник* в творении (Socrat. *H. E.* I. 6; Athanas. *Orat. contra arian.* II. 24), что было бы совершенно излишне в системе Аристотеля с ее «Перводвигателем». Так, не желая признавать Христа Богом, выходец из аристотелистской школы ищет опоры в платонизме. Мировоззренческая позиция Ария определялась, по справедливой оценке свящ. В. Дмитревского, «крайним выводом» из субординационизма Оригена[290].

---

[285] См.: *Stead G. C.* The Platonism of Arius // JTS. 1964. 15.

[286] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. 2nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. P. 223–224.

[287] *Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 194–196.

[288] *Никанор, архиеп.* Св. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, и его избранные творения. СПб., 1893. С. 13.

[289] *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. P. 75.

[290] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 153. Ср.: *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 231. Этой же точки зрения придерживается М. Симонетти: «Арий начал с оригеновской тринитарной доктрины, традиционной для Александрии,

Хотя вообще ариане были «антиохийцами», так как своим учителем в области богословия они считали священномученика Лукиана Антиохийского (Theod. Cyr. *Hist. Crist.* I. 4), и в период кризиса Антиохия стала настоящим *гнездом* арианства (Sozom. *H. E.* VI. 21), однако их действительную верность антиохийским принципам трудно доказать. В своей статье «Афанасий Александрийский против Ария: Александрийский кризис» Чарльз Канненгиссер выражает уверенность, что ни св. Лукиан (замуч. 7 янв. 312 г.), ни его ученики не подходили к выводам Ария: то, что поставило Ария в положение ересиарха, «явно не занимало лукианистов», а то и вовсе отвергалось ими. Наоборот, Арий как бы подражал Оригену, долго подвизаясь в Александрийской Церкви как многоученый муж (он был отлучен в Никее, будучи семидесятилетним маститым учителем богословия)[291]. Среднюю партию «полуариан», которая поначалу была наиболее многочисленной на Соборе в Никее, возглавлял Евсевий Кесарийский, горячий поклонник Оригена[292]. По словам В. В. Болотова, «полуарианская догматика представляет неоспоримое сродство с оригеновскою»[293]. И другие ариане ссылались на александрийского дидаскала как на одного из авторитетных для них богословов (Socrat. *H. E.* IV. 26). К этому можно прибавить и не оскудевший к тому времени «традиционный оригенизм большинства восточных епископов»[294]. По мнению Григгса, «Александр и Арий оба были оригенисты, как бóльшая часть восточного христианского мира, за некоторым исключением Антиохии»[295]. Наконец, что касается учения о Святом Духе, из-за которого впоследствии противоречия обострились еще больше и привели к созыву II Вселенского Собора в Константинополе, учение ариан в этом пункте не отличалось

в которой Отец, Сын и Святой Дух рассматривались как три ипостаси (т. е. индивидуальные субсистентные реальности), отличные друг от друга и подчиненные друг другу, хотя участвующие в общей Божественной природе. Он радикально усилил этот субординационизм, возможно реагируя на савеллианство и некоторые слишком материалистические концепции происхождения Сына от Отца. Последний, согласно Арию, есть монада абсолютно трансцендентная по отношению к Сыну, высшая, иная не только по ипостаси, но и по природе» (*Simonetti M.* Arius-Arians-Arianism // Encyclopedia of the Early Church. New York, 1992. Vol. 1. P. 76).

[291] *Kannengiesser Ch.* Athanasius of Alexandria versus Arius: the Alexandrian Crisis // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 208–209.

[292] См.: *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 2004. С. 22–23.

[293] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 393.

[294] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 524.

[295] *Griggs C. W.* Early Egyptian Christianity. Leiden, 1991. P. 136–137.

от учения Оригена[296]. В своих спорах с православными они часто прикрывались именем св. Дионисия Великого[297].

В связи с этим тезис Рикена, что арианский кризис был, собственно, кризисом древнего христианского платонизма[298], несмотря на всю свою спорность, является во многом верным. Проф. И. В. Попов четко выделяет главный вклад св. Афанасия в развитие христианского богословия и философии. Это — «мысль о коренном различии между Богом и миром, Творцом и тварью»[299]. Присутствует ли она в арианстве? Формально, да, присутствует. Согласно Эдвину Хэтчу, именно в арианстве нашла свое выражение дуалистическая (в отличие от монистической) модель античного миросозерцания[300]. Но учение о посреднике, без которого Бог якобы не имел возможности воздействовать на материю или привести ее в бытие, уничтожает содержание понятия *ex nihilo*. Бог, хотя и неподобен миру, является в арианской системе ограниченным в Своих действиях какими-то законами идеального порядка. Он творит не «из ничего», а из Логоса, который, в свою очередь, сотворен «из ничего». Впрочем, принимать это положение ариан заставляло, видимо, не столько их колебание между Платоном и Аристотелем, сколько желание придать своей теории видимость библейского богословия и учесть все то, что в Писании сказано о Христе.

В Православии богословие Логоса раскрывалось не так принужденно. «Учение о Слове как Премудрости творческой и миродержавной, было развито св. Афанасием еще до арианских споров. В этом учении он продолжает доникейскую традицию, но совершенно свободен от всякого космологического субординационизма»[301]. Традиционная для Александрии идея Божественного посредника если не полностью низвергается, то коренным образом меняется у св. Афанасия. «Какое сходство, — спрашивает он, — между тем, что из ничего, и между Творцом, создающим это из ничего?» (*Orat. contra arian.* I. 21). Промежуточное, сотворенно-несотворенное бытие невозможно и ненужно, ибо «какое общение у твари с Творцом?» (*Ibid.* II. 41). Следовательно,

---

[296] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999. С. 394–395.

[297] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 456.

[298] *Ricken F.* Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus // Theologie und Philosophie. 1969. 44.

[299] *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 65.

[300] *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. P. 207.

[301] *Скурат К. Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.). ТСЛ, 2003. С. 30.

если Сын Божий не есть Бог, тогда бессмысленно вообще выделять Его из среды всего творения ввиду Его принадлежности к категории тварного бытия. Но приписывать Сыну сотворенность вместо рождения с точки зрения логического разума безумно, а с точки зрения религиозного благочестия — нечестиво. Итак, св. Афанасий Великий обличает в богохульстве Ария с его сторонниками.

Порядок миротворения — «Отец творит все Словом в Духе» (*Epist. ad Serap.* III. 5) — не онтологичен, а волюнтаристичен. Это способ сообщить созданиям некоторое ведение Бога, а также ту цель, с которой они созданы, т. е. всыновление Отцу. То, что власть над всей тварью вверена Сыну, не ограничивает непосредственное воздействие на нее всей Троицы. По мысли св. Афанасия, «Отец, все дав Сыну, все опять сам имеет в Сыне... Отец в Сыне промышляет о всем» (*Orat. contra arian.* III. 36). Хотя все создано посредством Сына и через Сына, у Логоса в сущности нет никакого подобия с тварями (*Epist. ad Serap.* II. 6). Св. Афанасий подчеркивает, что Слово Божье не есть направленное во-вне действие Бога (*Orat. contra arian.* II. 71). Слово самоценно и не изрекается ради чего-то, что не есть Оно. Сын вечен, абсолютен, всегда пребывает с Отцом. Не было времени, когда Бог не имел бы Логоса. Более того, само имя «Отец» подразумевает бытие Сына (*De decr.* 30).

Учение о Святом Духе изложено св. Афанасием менее развернуто, однако сомневаться в том, что оно тождественно будущему учению II Вселенского Собора, не приходится, так как в нем выражена концепция понимания Святой Троицы в целом. Как Бог, Троица непреложна, неизменна, не имеет «уровней» бытия, онтологических развертываний и свертываний, но во всем совершенна и бесконечна. Святой Дух неотделим от субстанции Отца и Сына (*Tom. ad Ant.* 5); Ему принадлежит та же сущность, что Отцу и Сыну (*Epist. ad Serap.* I. 27). Не Он дает Сыну освящение, которое Сын имеет по природе, и также не от Сына Он принимает бытие, но есть «вечно соприсущий Слову и в Нем пребывающий Дух» (*Ibid.* III. 7). Ариан, не признававших Божества Святого Духа, св. Афанасий называл «духоборами» (πνευματομάχοι) (*Epist. ad Serap.* IV).

На Никейском Соборе нашли себе православное применение некоторые нерешительные, но прозорливые формулировки Оригена[302]. Собор определил, что Отец и Сын единосущны. По мнению прот. Г. Флоровского, термин ὁμοούσιος означает «строгое единство бытия»

[302] *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 432.

и «тождество в подобии»[303]. Такую интерпретацию ипостасных отношений в Божестве развивали впоследствии «никейцы», возглавленные св. Афанасием Александрийским. В изложении своих тринитарных воззрений александрийский святитель не зависит от какой-либо философской традиции[304]. Православная триадология есть «идея всей жизни» св. Афанасия[305]. В свою очередь, ариане противостояли этой идее с позиций эллинистического «здравого смысла». Еретики учили, что Сын, если Он логически младше Отца, должен быть и онтологически созданным Его волей. Они могли ссылаться в этом пункте на Оригена.

Одно время в науке было принято предположение, что догмат о Воплощении Спасителя в арианстве не имеет большого значения, а все учение преимущественно сосредоточивается на тринитарных проблемах[306]. В настоящее время эта гипотеза поставлена под сомнение[307]. Возможно, главным препятствием в признании арианами православного вероопределения было то, что им казалось немыслимым пришествие Бога на землю в человеческом теле и то, что между Богом и человечеством, несмотря на совершенное различие сущностей, возможно единение. Они говорили о Сыне: «Если Он Бог истинный от Бога истинного, как Он мог стать человеком?» (*Orat. contra arian.* III. 27). Не вынуждает ли такая вера принять докетизм, который превращает в ничто весь подвиг Христа как Спасителя мира? Если столетие спустя Несторий найдет решение этого вопроса в разделении природ: Христос отдельно Бог и отдельно человек, то Арий, напротив, утверждал, что Христос и не Бог, и не человек, «но нечто среднее и отличное от того и другого»[308].

Таким образом, Логос в арианстве становится тем же, чем является предвечная душа Христа в миссии Воплощения в системе Оригена. По мнению Ария, Сын Божий не изначально получил славу от Бога, но заслужил ее свободно (*Orat. contra arian.* I. 5). Заслуга Иисуса была в том, что Он Сам сохранил верность Богу и сподобился, как внешний Логос, быть *носителем* внутреннего Логоса Божества. И здесь мы

---

[303] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1990. С. 41.

[304] *Clark M. T.* A Neoplatonic Commentary on the Christian Trinity: Marius Victorinus // Neoplatonism and Christian Thought / Ed. by D. J. O'Meara. New York, 1982. P. 33.

[305] *Möller C.* Athanasius // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 1. P. 162.

[306] *Voisin G.* La doctrine christologique de saint Athanase // RHE. 1900. 1. P. 234.

[307] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. 2nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. P. 246.

[308] Ibid. P. 310.

находим такую же попытку рационально решить одну из проблем оригенизма, как те, что были предприняты исохристами и протоктистами в их знаменательной полемике.

Катафатическое раскрытие православного учения святым Афанасием Великим

Несмотря на то, что Православие в Никее противостояло рационализму, причем всякому: александрийскому и антиохийскому, оригеновскому, оригенистскому и гностическому, оно само не выступало как просто «бесхитростная вера» (Sozom. *H. E.* I. 18). У него были ясные разумные основания, и в опровержение своих противников его защитники выдвигали логически согласованные доводы. Другими словами, это не была победа иррационального, но победа принципа Откровения над принципом рефлексии.

Для того, чтобы уяснить причины этой победы, нужно принять во внимание энтузиазм религиозного чувства, которым были вдохновлены никейцы. С одной стороны, «основным предположением религиозного идеала св. Афанасия служит идея противоположности Творца и твари, Бога и мира в отношении к бытию. Бытие в истинном смысле принадлежит только Богу»[309]. Это понимали и ариане. Но ариане утверждали, что они могут познать Бога как одну из логических категорий, и этого достаточно. Православные же говорили, что люди при помощи логики совершенно не могут познать Бога, но «нашего ради спасения» Человеком решил стать Сам Бог. Возможным стало нечто большее, чем умственное познание Бога, — реальное общение с Ним через участие в таинствах Церкви в благодати Святого Духа и обожение. Поэтому «обожение служило идеалом, одушевлявшим св. Афанасия»[310]. Ариане утверждали, что Бог не может сотворить мир без посредника. Православные, напротив, были уверены в том, что Бог не нуждается в посреднике, чтобы создать мир; также без посредника Он и спасает человека, ввиду неотвратимости праведного суда над ним беря посреднические функции на Себя. Все превосходящая, милосердная и совершенно справедливая сила Бога избавляет человека от греха, исполняет его ум ве́дением, дает ему воскресение, восстанавливает его в первозданном достоинстве. От человека требуется лишь вера и стремление получить эти дары.

---

[309] *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 93.

[310] Там же.

Понятие «обожения» (θεοποίησις, θέωσις) было перенято великим александрийцем от богослова совсем не александрийского толка, св. Иринея Лионского[311]. По верному определению Л. П. Карсавина, «обожение» для православных богословов IV в. есть максимальное соединение с Богом, какое только возможно без слияния сущностей[312]. Обоживается не только дух, но и материя, так как все, что создано, создано для участия в Божественной жизни. Это высшая цель сотворенных существ[313]. Но если ее достижение не трудно Богу, создавшему человека, то почему оно так трудно человеку? Ответ на этот вопрос дала аскетика, которая также переживала расцвет именно в эпоху «золотого века» патристики. Достижение обожения кажется трудным по причине греха. Между тем, от человека требуется только лишь полное соответствие его предназначению. Естественно, что источником обожения является благодать. Но в ее принятии должны раскрыться все силы души человека, в том числе свободная воля.

Учение о благодати, пришедшее из оживленной монашеским движением пустыни, расцвет которой воспринимался в то время как возрождение апостольского духа древней Церкви, постепенно вытесняло рациональные формы богопознания, старательно выведенные учеными мужами классических школ эллинизма[314]. «Христианский идеал св. Афанасия совсем не эллинистическая утопия, и у него нет ничего общего с „бегством" платоников... Это абсолютно иная духовная среда, не имеющая ничего общего с интеллектуальным миром Александрии»[315]. Написанная им «*Жизнь св. Антония*», несомненная аутентичность которой, в согласии со словами бл. Иеронима (*De viris ill.* 87, 88), признается современными учеными[316], дает полное представление о том, за что именно боролся александрийский святитель

[311] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1990. С. 31.

[312] *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учители Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 107.

[313] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 201.

[314] В IV в. среди христиан появились анахореты (от слова ἀναχωρεῖν, *уединяться*), которые вовсе уходили от мира. Появились также большие общины подвижников, «места уединения» — μοναστήριον (Socrat. *H. E.* I. 11) и малые общины, так называемые «школы подвига» — ἀσκητήριον (*Ibid.* IV. 23) и «места для размышления» — φροντιστήριον. Они были призваны воплотить в жизнь те задачи, которые стояли перед религиозно-философскими школами александрийской эпохи. Подражание школьной терминологии часто было очевидным; однако методы «обучения» были совсем иными (см. литературу по этому вопросу: *Morin G.* L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours. Paris, 1921).

[315] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 175.

[316] *Stead G. C.* The Platonism of Arius // JTS. 1964. 15. P. 94.

с арианством. Этот «важнейший документ раннего монашества»[317] посвящен житию человека, пожелавшего стяжать Христа, при жизни просветиться Божественным Словом, приобрести совершенную мудрость и чистоту помыслов, и достигшего этой цели без всякого философского и даже пропедевтического образования.

В основе веры в принципиальную возможность обожения лежала догматическая истина о богочеловеческой природе вознесшегося на небо Спасителя. По мысли Афанасия, Христос обитает и в нас, и одесную Бога Отца (*Ad Marcell.* XV. 11). Двойственная природа Спасителя — вот единственный «посредник» между Богом и падшим в грех миром. Никейцы хорошо понимали, что по естеству Бог нематериален (ἄυλος) и бестелесен (ἀσώματος) (*De decr.* 10), вечен (ἀίδιος, ἄτρεπτος) и неизменен (ἀναλλοίωτος) (*Orat. contra arian.* I. 35–36). Он есть вечная и совершенно простая сущность, без акциденций (*De decr.* 22; *Ad Afr.* 8). В то же время, Бог имеет атрибуты (ἴδια), позволяющие положительно говорить о Нем то, что касается Его деятельности (*Epist. ad Serap.* II. 5; ἰδιώματα: *De Syn.* 50; *Orat. contra arian.* I. 21). Все это учение св. Афанасия вписывалось в рамки традиции как библейского новозаветного (т. е. апостольского), так и александрийского богословия. Описание Бога как совершенно непостижимого в Его абсолютном бытии (*Contra gent.* 2, 35 etc.) у свт. Афанасия схоже с Платоном (*Resp.* 509 b). Эта непостижимость трансцендирует все категории человеческого ума (*Contra gent.* 22; *De decr.* 22), вследствие чего познание Бога всегда приблизительно и подобно отражению, а не прямому зрению. К положительным понятиям о Боге относится понятие Промысла, многообразно проявляющегося во Вселенной. Ничто не происходит без ведома Бога, так как Он — Παντοκράτωρ (*De incarn.* 41). Таким образом, Бог раскрывается как Личность, но не человеческая, абсолютная[318].

Раскрытие понятия «*Логос*», в разъяснении которого св. Афанасию принадлежит особый вклад[319], кажется, наводит на мысль о Его большей имманентности. Христос описывается как Врач, Жизнь, Свет, сущее Слово (*In Matth.* XI. 27); «Сияние, Слово, Образ и Отчая Премудрость» (*Orat. contra arian.* I. 58). Однако это касается, во-первых, Слова Воплощенного, а во-вторых, все эти атрибуты в равной мере принадлежат Отцу, так как Сын делает все то же, что и Отец

---

[317] *Quasten J.* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 39.

[318] *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учители Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 104.

[319] *Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1906. S. 107.

(*Orat. contra arian.* II. 21). Вообще у св. Афанасия в достаточной мере присутствуют черты монархианства, отделяющие его богословие от тритеизма Савеллия[320]. Положение арианской доктрины, что Сын рожден от воли Отца, рассматривается им как гностическое, восходящее к валентинианцу Птолемею (*Orat. contra arian.* III. 60, 67). Сын рожден не по воле (βούλησις), но и не по необходимости (ἀνάγκη), а по природе (φύσις). Арий пытается мыслить это процессуально, как земное рождение, и потому находит в православном учении противоречия. Но рождение Сына неизреченно, и Бог не потому Отец, что подобен земному отцу, а наоборот — по аналогии с этим рождением именуется «всякое отечество на небесах и на земле» (ср.: Ефес. 3:15).

По словам иером. Кирилла (Лопатина), «великий александрийский святитель и отец Церкви своими трудами показал только то, что догмат Троичности может быть принимаем разумной верой без всякого логического противоречия. Убедившись сам в непостижимости Троицы и заявив о своем убеждении другим, он никогда в своих исследованиях не сводил догмата о Троице в область рассудочных понятий, а стремился раскрывать только основания для разумной веры в него и шел не путем сомнения и отрицания, как еретики, а путем положительного уяснения откровенного учения и христианского верования в этот догмат»[321]. В чем заключалась положительная сторона триадологии св. Афанасия? Как он раскрывал жизненность своего главного догмата?

Прежде всего нужно напомнить, что единство Бога для святителя было не менее важно, чем троичность. Лишь тогда имеет смысл говорить о Боге Слове, когда есть ясное сознание того, что Слово — Отчее. Но враги Православия, «приписывая Богу бытие без Слова, страшно нечествуют» (*Orat. contra arian.* I. 14). Они говорят в свое оправдание, что не хотят лишь признавать личное, ипостасное бытие Слова. Тем самым, они отвергают рождение. Здесь важно остановиться на понимании св. Афанасием того, что есть рождение. В наблюдаемой на земле жизни рождение имеет два различных аспекта: сообщение собственной сущности и отделение, т. е. рассечение субъекта и образование нового, иного субъекта. В отношении Бога нелепо было бы говорить о рассечении (в чем и обвиняли православных ариане). Но это не значит, что бессмысленно говорить и об ипостасном рождении. Таинство Божественной жизни заключается в том, что «Бог дает Себя во всецелое причастие» (*Orat. contra arian.* I. 16), т. е. сообщает Свою

[320] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 246.

[321] *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице сравнительно с учением о том же предмете в три первые века. Казань, 1894. С. 303–304.

сущность Своему Слову. Это состояние не страдательно, как эманация, но и не активно, как творение. Оно таково, что нельзя помыслить ему альтернативу и найти определение, кроме данного в Откровении.

Исключительное значение троичного догмата для человеческой мысли можно усмотреть во всей истории раннего христианства, но яснее всего оно проявилось именно в непримиримой полемичности св. Афанасия. Его богословие полностью отрицает понятие о личности как индивидуальном субъекте с некоей монистической сердцевиной. Такое ложное понятие формируется у людей из-за их онтологической ничтожности, которая побуждает их черпать существование во-вне. Содержание сознания человека представляется ему инвариантным, так как зависит от хаотического движения стихий мира. Поэтому он, будучи в сущности ничем, может вообразить себя одинокой точкой в центре Вселенной. Но Бог не «отвне примыслил Себе Премудрость, Слово, Сына» (*Orat. contra arian.* I. 25). Ибо «когда же Отец не видел Себя Самого в Образе Своем?» (*Ibid.* 20). Поэтому имя «Отец» несравненно выше имени «несозданный», так как последним обозначается отношение к твари, которой могло бы не быть, а первым — отношение к Слову, Которое есть (*Ibid.* 34). Новое понятие личности, отвергающее идею обособления, личности, живущей только в нерасторжимой генетической связи с другой личностью, должно было полностью изменить отношения между людьми, претворить индивидуалистическую парадигму греко-римского язычества в соборную и иерархическую парадигму Православия. Это понятие, по учению Церкви, духовно спасительно для людей, которым надлежит вспомнить, что «не Бог подражает человеку» образом рождения, но наоборот, сила рождать и мыслить у человека от Бога (*Ibid.* 23). Тайноводствуемые православным учением христиане, познавая «сущее в Самом Отце Слово», и сами постепенно «всыновляются Богу» (*Ibid.* 34).

Св. Афанасий Великий развивал в своей логологии традиционное для Александрии богословие образа. Если нет «ни Слова, ни Премудрости» у Бога, то нет и образа, в котором Он Себя знает (*Orat. contra arian.* II. 2). Очевидно, что здесь «образ» понимается не в смысле чего-то вторичного, не в смысле копии, а напротив, как полнота совершенства. Где есть сущее, там и то, что ему соприсутствует (*Ibid.* 38). Отец радуется, видя Себя «в собственном Своем образе, который есть Слово Его» (*Ibid.* 82). При этом единство Бога остается выше всяких сомнений: если бы Отец раздумывал перед рождением Сына, то Он раздумывал бы и о Самом Себе, каким Ему надлежит быть или не быть (*Orat. contra arian.* III. 62). Но мыслить Бога обусловленным какой-то

мыслью значит пускаться в бесплодные искания. Следовательно, ничего не остается, как признать мысль Бога единосущной Ему. То же самое касается Духа Божия. Итак, св. Афанасий «никогда не мыслил Бога Отца отдельно от Сына Божия и Святого Духа и считал невозможностью и грехом мыслить Их раздельными»[322]. Но Сын, как Слово, есть и сила и воля Отчая. Он в совершенстве знает все, что в Отце (*Ibid.* 49). Творение в Сыне происходит именно поэтому — оно совпадает с творением посредством Слова, описанным в книге Бытия и в начале Евангелия от Иоанна. «Отец, все дав Сыну, все опять Сам имеет в Сыне... потому что Божество Сына есть Божество Отца. Так, Отец в Сыне промышляет о всем» (*Ibid.* 36). Богословие образа у св. Афанасия остается центральным пунктом высшей герменевтики: Сын есть Истолкователь и Ангел, так как непосредственно происходит от Отца (*Contra gent.* 45).

Учение о Логосе св. Афанасий развивал еще в «*Contra gentes*». Он отвергает стоическую идею «семенного Логоса», но принимает стоическую и гераклитовскую идею Логоса как принципа творения и сочетания противоположностей (*Contra gent.* 40–41). Основной смысл этого отрицания видится нам в том, что поборник Православия не хочет назвать мир образом Бога, каким он обязательно оказывается в том случае, когда «семена» Слова рассеяны всюду, а Слово есть Сам Бог. Но это не есть отрицание творения Словом: просто «семенные логосы» присутствуют в качестве тварей, они несут лишь отражение промысла Божия, но не Божества. Только разумная душа служит образом Бога, пусть не подобно частичке Его света, но подобно зеркалу, принимающему и отражающему свет. Посредством такой сообразности Сам Логос возводит человека к «словесному» (λογικός) бытию (*De incarn.* 3).

Спаситель действует в мире тройственным образом: как вечный Сын, как Логос и как Христос (*De incarn.* 17). В первом случае Он Творец, во втором — принцип творения, в третьем «Он стал человеком, чтобы мы могли стать божеством» (*Ibid.* 54). Эта цель достигается причащением Его Телу и Крови. Некоторые исследователи говорили об исключительно *символическом* значении Евхаристии у св. Афанасия[323]. В настоящее время, после опубликования Анжело Маи посвященного этой теме фрагмента (*Scriptorum vet. nova coll.* IX. 625), данную версию

---

[322] *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице сравнительно с учением о том же предмете в три первые века. Казань, 1894. С. 22.

[323] *Steitz.* Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche. In den Jahrbüchern für deutsche Theologie. Gotha, 1865. S. 117.

можно считать опровергнутой[324]. Учение св. Афанасия о спасении чисто библейское. Хотя он нередко выражается по-философски, его сотериология «не содержит указаний на влияние греческого религиозного идеала; скорее, именно теперь два христологических принципа Александрийской школы видятся в их сотериологической взаимосвязи: теперь наиболее явно утверждается, что учение о деяниях Христа Спасителя не может быть отделено от учения о Его *Личности*»[325]. *Логос* есть принцип единства космоса, источник богопознания и всякого познания вообще. Но все это благодаря Его *личной* Божественности. Он по естеству безвременен и бессмертен: таким же может стать и человек по причастию Божественной благодати. Однако в земной жизни Христос подверг Себя ограничению временем, чтобы показать, что пребывание человека на этой земле не бесцельно и имеет предел, после которого самоопределение каждой личности должно принести непреходящие плоды (см.: *Ap. fug.* 14–15).

Христиане, согласно св. Афанасию Великому, спасаются не просто как созерцатели, но как «сотелесники» (σύσσωμοι) Слова (*Orat. contra arian.* III. 61). Включая этот термин в богословский контекст, александрийский святитель, по верному замечанию архим. Киприана Керна[326], дает «гражданство» неологизму, впервые введенному святым апостолом Павлом (Ефес. 3:6). Последствия обожения состоят в обновлении человеческой природы; в обретении способности бороться с грехом и побеждать его; в высоте нравственной жизни христиан; в осенении верующих обильными духовными дарованиями, которые проявляются в чудотворении и власти над нечистыми духами; в освобождении от закона тления и, наконец, обретении бессмертия[327].

Важным сочинением, сохранившимся на латыни и признанным псевдоэпиграфом, является «*Символ*» св. Афанасия (*Quicunque*), который предельно четко выражает никейское богословие. Вторая половина «*Символа*» посвящена христологии: «В том истинная вера, чтобы верить, что наш Господь Иисус Христос, Сын Божий, одинаково как Бог, так и Человек. Бог Он, как рожденный от Отца прежде начала времен, и Человек, как рожденный от Матери в свое время.

---

[324] *Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1906. S. 109.

[325] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. P. 34.

[326] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 144.

[327] *Скурат К. Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.). ТСЛ, 2003. С. 39.

Совершенный Бог и совершенный Человек с душою разумной в теле человеческом. Равен Богу по Божественной природе и меньший Бога по человеческой природе. И хотя Он Бог и Человек, но не два, а Один Христос. Но как Он Один, то не Божественная природа изменилась на человеческую, а человеческая природа принята Богом. Один Он есть, но не так, чтобы природы смешивались, а чтобы они образовали единство». В этом тексте, принадлежащем, возможно, кому-то из западных авторов, богословие великого александрийца подведено к тем истинам, которые будут высказаны на III и IV Вселенских Соборах. Единство и двойственность Иисуса Христа — главное исповедание православной веры, после совершенного единства Святой Троицы. На это указывает и послание Афанасия епископу Эпиктету (Epiph. *Haer.* 77). Так как «телесная природа Христа есть лишь часть (μέρος) большого тела космоса»[328], во Христе восстанавливается единство мира, и Он подлинно выполняет функцию античного Логоса, но не принуждаясь к этому Своей природой, а добровольно взяв на Себя чужую.

Экзегеза святителя Афанасия Александрийского

Ввиду того, что борьба православных и ариан была в первую очередь конфликтом интерпретаций Библии[329], ее значение для дальнейшего развития экзегетики особенно велико. Этот момент был отмечен проф. И. В. Поповым, один абзац из сочинения которого имеет смысл привести целиком. «Ариане ссылались для обоснования своей доктрины на целый ряд текстов Священного Писания. Необходимо было установить действительный смысл этих мест. Этого невозможно было достигнуть при помощи аллегорического метода толкования, так как буквальное значение слов при употреблении этого метода допускает несколько различных толкований. Арианскому толкованию можно было противопоставить только такое толкование, которое открывало бы действительный смысл текста, именно ту мысль, которую влагал автор в свои слова. А для этого необходимо было рассмотреть спорные места в связи с общим содержанием книги и в сопоставлении с другими местами, содержащими аналогичные выражения, а также принять во внимание особенности языка как отдельных священных писателей, так и Писания в целом. Одним словом, полемика

[328] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. 2nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. P. 311.

[329] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 30.

с арианами направляла церковную экзегетику в русло исторического толкования»[330].

Вполне соглашаясь с этим заключением И. В. Попова, тем не менее, следует признать, что задача выявления особенностей арианской экзегезы является проблемой, малодоступной для современного исследователя. Весьма вероятно, что ариане широко пользовались буквальной интерпретацией, но не в духе историко-грамматической школы, а пытаясь оперировать значением отдельных догматически нагруженных фраз, вырванных из контекста[331]. В этих случаях «букве» присваивалось то, что обычно считалось принадлежностью «духа» — способность выражать вечные и Божественные реалии[332]. Так, противники никейцев акцентировали внимание на выражениях, которые можно понять в смысле субординационизма: «Господь создал Меня началом путей Своих» (Притч. 8:22), «Отец Мой более Меня» (Ин. 14:28), «когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28); а в иных местах даже меняли традиционное чтение, например, переставляя знаки препинания: «*Слово бе к Богу, и Бог бе* — здесь ариане прерывали текст — *Слово сие бысть искони к Богу*» (Ин. 1:1–2) — и таким образом устраняли важнейшую для православных формулу «Бог бе Слово» (см.: Augustinus. *Doct. Christ.* III. II).

Арианский кризис выявил недостатки такого буквализма, который мог привести только к бесплодному прению сторон. Сложилась такая ситуация, когда богословие как православных, так и еретиков выражалось в терминах, отсутствовавших в тексте Библии. Точнее сказать, это было впервые ясно осознано, потому что и прежде целью богословия и христианской философии было выразить библейские истины в небиблейских терминах. Если речь идет о каких-то предзаданных положениях, то мы должны согласиться с Янгом, что экзегеза св. Афанасия была *дедуктивной*[333], и указывать в качестве метода на сложную, подчиняющуюся какой-то неявной внутренней логике «аккумуляцию текстов Священного Писания»[334]. В таком случае источником его

---

[330] *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. С. 260–261.

[331] *Pollard T. E.* The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy // Bulletin of the John Rylands Library. 1959. № 41. P. 417.

[332] *Blowers P. M.* The Bible and Spiritual Doctrine // The Bible in Greek Christian Antiquity. (Collected essays by various authors) / Ed. and transl. by P. M. Blowers. Indiana, 1997. P. 220.

[333] *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 40.

[334] *Szymousiak J.* Introduction // Athanase d'Alexandrie. Deux Apologies: À l'empereur Constanse; Pour sa fuite. Paris, 1987. (Sources chrétiennes, 56). P. 63.

идей могла быть эллинская философия или александрийская традиция. Но сам Афанасий Великий указывает на важность *индуктивного* исследования, когда цитирует св. Дионисия Александрийского: «Хотя не нашел я сего речения (ὁμοούσιος) в Писаниях, но, из самих Писаний составляя понятие, дознал, что Он (Христос), как Сын и Слово, не может быть чуждым Отчей сущности» (*De sent. Dion.* 20).

Концепция Священного Предания

Таким образом, богословские истины Писания выводятся из самого текста Писания, причем богословская терминология не обязательно должна быть, и даже исторически не может быть абсолютно идентичной тексту Писания — «веру утверждают не изречения, но смысл и благочестие» (*Epist. ad Episc. Aeg. et Lib.*). Главной герменевтической проблемой оставался сам способ выведения богословского смысла из содержания библейского текста. Афанасий Александрийский впервые кладет в основу христианской экзегезы определенные критерии экзегетической традиции, которые он находит в учении Священного Предания[335]. Если Климент и Ориген ссылались на отдельных учителей, как правило анонимных, от которых они переняли методы философско-богословской интерпретации библейского текста, возводя их, таким образом, к апостольскому веку, то св. Афанасий настаивал на необходимости такого фундаментального свойства традиции, как всеобщность. Истинное христианское учение отличается тем, что остается идентичным и самотождественным в провозглашении одних и тех же истин по всем церквам; ему противопоставляется учение философских сект — «язычники, не признающие одного и того же, но разногласящие друг с другом, не имеют истинного учения» (*De decr.* 4).

Однако в таком универсалистском понимании критерия истины была опасность предоставить решение важнейших догматических вопросов простому большинству верующих, находящихся на разных уровнях духовной жизни. Эту опасность Афанасий хорошо сознавал и выдвигал еще следующие критерии истинности церковного учения: святость жизни его носителей и согласие с древними отцами Церкви. Во все времена в Церкви были люди, подобно современнику арианских споров преп. Антонию Великому, засвидетельствовавшие свою приверженность учению Христа исключительной святостью жизни. Важно по письменным документам установить единство их миросозерцания,

[335] Дореволюционные исследователи справедливо усматривали в этом характерное отличие методологии Новоалександрийской школы (см.: *Лященко Т., свящ.* Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. С. 20).

ибо «хотя и в разные времена были они, но все взаимно стремятся к одному и тому же, будучи пророками единого Бога и согласно благовествуя единое слово» (*Ibid.*).

Таким образом, перед христианской мыслью вставала новая проблема — интерпретации теперь уже святоотеческих текстов, как принципиально важных для верной интерпретации Священного Писания. *Истина* в учении св. Афанасия — это то, в чем были согласны отцы Церкви, получившие преемственность от апостолов и засвидетельствовавшие свою верность евангельскому учению примерами личной святости. При этом, если в тексте Библии были важны каждое слово и каждая буква, то в текстах отцов Церкви имеет преимущественное значение «мысль», т. е. религиозная, богословская и философская идея, которую они хотели выразить (*De decr.* 18). Мысль отцов по своей филологической форме может и не совпадать с библейскими выражениями (*De Syn.* 39). Здесь Афанасий решительно утверждает примат «духа» над «буквой». Но инструмент поиска этого «духа» заключается не в установлении многоуровневого смысла святоотеческого текста, а в выяснении как раз историко-грамматического значения догматических сентенций, высказанных в разное время и при разных обстоятельствах.

Пример такого выяснения — изыскания св. Афанасия по поводу термина «ὁμοούσιος» и связанный с этим историко-богословским исследованием анализ учения св. Дионисия Великого. Сочинение Дионисия «*Обличение и оправдание*» представляет иллюстрацию того, как превратно могла быть иной раз понята мысль древнего отца Церкви даже его современниками. Кто же способен выяснить правду? Таким вопросом задавался св. Афанасий. Для постижения достоверной истины, отвечал он в целом ряде полемических произведений, существует соборный разум Церкви, опирающийся на мудрость и опыт предшествующих поколений христиан и продолжающий бодрствовать на страже Христова учения во все века. Авторитетом соборных определений предается осуждению всякое мнение, вступающее в противоречие с истиной (*De sent. Dion.* 3).

Формулируя основные положения в учении св. Афанасия Великого, относящиеся к его оценке критериев догматической истины, следует отметить, прежде всего, что с точки зрения александрийского святителя, и в богословии, и в философии истина должна носить характер Откровения и иметь основание в тексте Священного Писания. Частные положения догматической системы можно признать истинными лишь в том случае, если традицией засвидетельствовано их повсеместное принятие в Церкви во все времена. Таким образом, интерпретация

богооткровенной истины во всех формах ее экзегетического, догматического и этического исследования принадлежит к области Священного Предания, в исторически унаследованных богатствах которого каждый исследователь должен открывать необходимые в его творческом поиске критерии истины. При этом выразителями Священного Предания, составляющими опору соборного сознания при возникновении спорных вопросов, могут быть лишь те мужи, которые отличались святостью жизни по Евангелию и умерли в единстве с Церковью.

В семиотическом аспекте Священное Писание — это метаязык, в историческом бытии которого постоянно осуществляется критика и корректировка культуры путем отбора понятий с целью приведения ее в соответствие с Божественной Истиной. Таким образом, подход св. Афанасия к решению догматических вопросов предполагал настоящий дух исследования как текста Библии, так и святоотеческих творений, а в связи с этой задачей — вообще самых широких областей философии и богословия, разнообразный понятийный аппарат которых применялся во всех сферах гуманитарного знания. Однако в отношении к интерпретации самой догматической истины как рационализм в его ярко выраженной редукционистской версии арианства, так и крайний аллегоризм с его абстрактно-отрешенным характером библейской экзегезы святителем Афанасием безусловно и решительно отвергались.

§ 4. Влияние александрийской философии на Каппадокийскую школу — святых Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского. Ὠριγένους Φιλοκαλία

Развитие философской мысли в Александрии — «ведущем культурном центре Римской империи, где наиболее интенсивно происходил процесс слияния и смешения различных культурных традиций и мировоззрений, характерный для эпохи эллинизма и поздней Античности»[336], оказывало свое непосредственное и косвенное влияние на интеллектуальную и религиозную жизнь населения ойкумены в географических пределах всего греко-римского мира. Это было влияние мощного культурного и динамически меняющегося фактора, сохра-

[336] *Сидоров А. И.* Богословские школы древней Церкви // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 526.

нявшего свое доминирующее значение на протяжении веков вплоть до середины V в.

В IV в. происходил интенсивный процесс трансфигурации ойкумены в христианскую империю. По мере того, как церковные вопросы становились также вопросами общественными, догматические споры и разногласия теряли свой локальный характер. Они выносились теперь на широкое обсуждение, порождая обильную полемическую литературу. Введение новой интерпретации того или иного положения христианской веры означало претензию на принятие этой интерпретации всей Церковью. Таким образом, ереси приобретали теперь вселенский размах. Естественно, что и перед Церковью, и перед христианизировавшимся обществом встал вопрос о том, что́ можно считать учением Церкви, если в принципе возможны различные интерпретации? Этот вопрос отнюдь не был праздным, ввиду того, что Евангелие ставит освобождение от греха, т. е. спасение, в прямую зависимость от познания Истины (Ин. 8:32).

На примере св. Афанасия Великого мы уже рассмотрели, как велась борьба за чистоту догматического вероучения. Мы пришли к выводу, что св. Афанасий не просто противопоставил оппонентам свое понимание христианства, но явился выразителем той идеи Священного Предания, которая была принята всей Церковью в качестве критерия истины, вследствие чего ариане потерпели поражение. Основная тяжесть борьбы пришлась на период после Никейского Собора. Со стороны внешней и событийной это была борьба партий за господство над церковными епархиями. Но сквозь наслоения политических мотивов и обстоятельств того периода можно разглядеть напряженную работу богословской мысли. Здесь велась еще более бескомпромиссная борьба за понимание дела Христа и самой Его природы, а следовательно, и того, что требуется от человека, ради чего он создан и какому Богу служит. Особенно ярко проявилась эта работа ведущих философски образованных умов эпохи в полемической литературе Великих каппадокийцев — свв. Василия Великого (ок. 330–379 гг.), Григория Богослова (326–389 гг.) и Григория Нисского (ок. 335–394 гг.), которые были наследниками богословия св. Афанасия Александрийского.

Характерная особенность метода Каппадокийской школы состоит в поиске точных формулировок догматов христианской веры. Это не значит, что отвергалось всякое дальнейшее осмысление и на его место ставился раз и навсегда определенный набор и порядок слов. Но нужно было направить свободу мысли в русло положительного раскрытия истин веры путем четкого определения границ того, что

в принципе доступно для рационального осмысления. «С признанием точности и неизменности догматических формул, — писал В. И. Несмелов, — научное раскрытие содержания догматов нимало не исключалось, а только получало более правильное и сообразное с существом дела направление. Разум по-прежнему мог раскрывать содержание веры, но уже не мог по своему произволу искажать и колебать его, потому что в неизменной формуле вера приобретала себе прочное ручательство от всяких покушений на ее точность и истинность со стороны человеческой любознательности»[337]. Такая степень точности, которая требовалась теперь от учительского слова, никогда раньше не имела прецедента ни в области религии, ни в области философии. С этим требованием совмещались наиболее высокие понятия об ответственности церковного учителя, которому люди вверяют свою духовную жизнь. Вырабатывался новый стиль философско-богословской мысли, в котором ограничения, налагаемые на уста, придают особую весомость каждому слову, — стиль православной гимнографии. Подобно тексту Священного Писания, текст церковной молитвы или песнопения должен быть выверен до буквы: в нем не допускается ничего лишнего и сомнительного. Между ве́дением и неведением, которые соприсутствуют в процессе постижения религиозных истин, лежит не хаотический мир бесконечных вопросов, а стройный мир символов. Неслучайно три великих отца и учителя Церкви: свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст работали над текстом Литургии, символический язык которой должен служить безупречным выражением догматической мысли. В наше время анафора (ἀναφορά — версия) св. Василия является самой распространенной из анафор и используется во всех восточных обрядах, включая в последнее время и Католическую Церковь[338].

Какое отношение имеют эти судьбоносные страницы церковной истории к истории философии? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно проследить влияние александрийской философии на богословие каппадокийцев. Школу, или союз единомышленников, сплотившихся вокруг св. Василия Великого, некоторые исследователи называют «Александрийской школой вне Александрии»[339]. Сами ее представители, хотя не учились в египетской столице, считали Александрию «источным местом образования» (Greg. Naz. *Orat.* 7). В стремлении

---

[337] *Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского: Репринт. изд. Казань, 1887; СПб., 2000. С. 107.

[338] Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 150.

[339] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. VI.

к философско-богословскому синтезу Каппадокийская школа явилась продолжением новоалександрийской традиции, перенесенной на почву Малой Азии, где гораздо сильнее, чем в Египте, чувствовалось влияние как Антиохии, так и западной греко-римской мысли в лице, прежде всего, свв. Иринея Лионского[340] и Ипполита Римского.

Признанные специалисты в области патристической науки называли учителей этой школы «Великими каппадокийцами»[341]. Как справедливо полагает Й. Квастен, их влияние в истории Церкви можно считать универсальным[342]. Все трое получили лучшее для своего времени образование в школах Кесарии, Константинополя и Афин, и этот факт мы должны признать существенно важным обстоятельством в объективной оценке их философских воззрений. Каппадокийцы во многом повторили опыт Климента и Оригена, наследие которых представляло образец для христианских классических школ[343]. Следуя примеру Оригена, св. Григорий Нисский построил систему христианского догматического богословия. Продолжая экзегетическую традицию Александрийской школы, св. Василий Великий создал свой знаменитый комментарий на «Шестоднев». По свидетельству Руфина, свв. Василий Великий и Григорий Богослов, уже пройдя курс пропедевтических наук, долгое время углублялись в текст Библии. «Оставив все светские книги греков, эти двое посвятили тринадцать лет изучению одного только Божественного Писания. Стараясь понять его, они опирались не на собственные домыслы, а на труды и мнения предшествующих отцов, которые сами, очевидно, получили в свои руки этот оселок через

[340] См. характеристику мысли св. Иринея в работе В. Френда «Восхождение христианства»: «Монотеизм Иринея больше еврейский, чем греческий, а его чувство времени линейное, не циклическое; Бог активен в творении, начинающемся в одной точке времени и заканчивающемся в другой. Его „две руки" суть Сын и Святой Дух, которые, как „Слово" и „Премудрость", всегда были с Ним. Правда, в Их функциях есть различия, но он (св. Ириней) не намеревался спекулировать на эту тему» (*Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 245–246). Многие исследователи отмечали глубокую антропологичность идей этого святителя — его веру в реальность человека и желание рассматривать личность и говорить о ее спасении в ее духовно-телесной данности, а не спиритуалистической перспективе. Влияние этого богословия не препятствовало греческим отцам воспринимать философские идеи, но делало более твердой, чем в ранней александрийской мысли, библейскую основу философско-богословского синтеза.

[341] См.: *Weiss H.* Die Grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Braunsberg, 1872; *Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1906. S. 109.

[342] *Quasten J.* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 203.

[343] *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004. С. 521.

апостольскую традицию» (Ruph. *H. E.* II. 9). Имеет смысл начать анализ философско-богословских воззрений каппадокийцев с их теории экзегезы, выделяя в ней сходное и несходное с александрийской теорией.

Филокалия Оригена

В пору отшельнического жития на реке Ирис святыми Василием Великим и Григорием Богословом была составлена «*Филокалия Оригена*» (Ὡριγένους φιλοκαλία), по словам св. Григория — «маленькая книга избранных мыслей Оригена, содержащая выдержки... которые могут быть полезны для любословов» (Greg. Naz. *Epist. ad Theodor.* 145). Хотя не все в современной науке признают, что книга была составлена Великими каппадокийцами, сам факт признания ее полезной говорит о том, что содержание представлялось св. Григорию соответствующим ортодоксии. Главные проблемы, обсуждаемые в «*Филокалии*» словами Оригена — толкование Священного Писания (в основном из книги IV *De principiis*) и свобода человеческой воли (в основном из книги III *De principiis*). Полемические труды Оригена также не были оставлены без внимания. В книге приведены обширные извлечения из «*Contra Celsum*», направленные против многобожия, учения о судьбе и других элементов языческого мировоззрения.

Учение о принципах толкования Библии

Несомненно, самый важный аспект влияния александринизма на каппадокийскую богословскую мысль связывается с ее рецепцией экзегетической традиции Александрийской школы. Но эта рецепция, безусловно, вовсе не должна была означать безоговорочное признание аллегорического метода в том виде, в котором он применялся Оригеном. Принципиальная позиция Великих каппадокийцев определялась их критическим отношением и одновременно творческим подходом к экзегетическому опыту и религиозно-философскому наследию Оригена. «*Филокалия*» представляет собой редакцию этого наследия: все идеи, которые противоречили ортодоксальному богословию, в ней устранены. Так, в экзегетическом разделе текст Оригена обрывается как раз там, где он начинает говорить о реинкарнации (*De princ.* IV. 23).

Кроме того, после составления «*Филокалии*» отношение отцов к тексту Библии претерпело определенное развитие. В частности, это касается подхода Оригена к первой главе книги Бытия. «Шестоднев», как мы уже указывали, аллегоризировался им полностью. «Кто, имея разум, подумает, что первый, второй и третий день, также вечер и утро были без солнца, луны и звезд, а первый день — даже и без неба?»

(*Philocal.* I. 16. = *De princ.* IV. 16). Аллегорическое прочтение Моисеевой космогонии в перспективе делало возможным и учение о вечном миротворении. Молодым каппадокийцам, вероятно, сотворение времени прежде светил и вправду казалось невероятным. Однако в зрелых «*Гомилиях на Шестоднев*» св. Василий Великий вступит в прямую полемику с оригенизмом. «Известны мне правила иносказаний, хотя не сам я изобрел их, но нашел в сочинениях других. По этим правилам, иные, принимая написанное не в общеупотребительном смысле, воду называют не водою, но каким-нибудь другим веществом, и растению и рыбе дают значение по своему усмотрению, даже бытие гадов и зверей объясняют сообразно со своими понятиями, подобно как и снотолкователи виденному в сонных мечтаниях дают толкования, согласные с собственным их намерением. А я, слыша о траве, траву и разумею; также растение, рыбу, зверя и скот, все, чем оно названо, за то и принимаю» (*Hom. in Hexaem.* 9).

Должно заметить, что, «несмотря на неприятие Василием Великим аллегорического толкования как единственно возможного, различение буквального и духовного смысла сохраняет для него свою значимость и в поздний период»[344]. Поэтому в толковании на первые дни творения каппадокийская экзегеза не отрицает духовного смысла, но, можно сказать, отдает предпочтение нормам ортодоксальной космологии. Панорама Шестоднева разворачивается перед читателем как последовательное восхождение миротворения к моменту кульминации — созданию человека. Созерцать его должны были бесплотные ангельские умы, поэтому последовательность имела смысл, хотя все могло быть сотворено и одним мановением Божественной воли. Почему же солнце не было сотворено в первый день? Св. Василий Великий дает такое объяснение: чтобы природу света нельзя было спутать с его источником. Источниками стали потом светила; но природа света оказывается древнее светил. Первобытный свет равномерно обнимал собою космос. Когда он распространялся, был день; когда сжимался, была ночь. Это совершенное чередование задало ход времени, как мы сказали бы, включило часы истории. Затем, при сотворении светил «этому чистейшему, ясному и невещественному свету устрояется колесница» (*Hom. in Hexaem.* 6).

Растения, — подчеркивал св. Василий, — еще могли существовать без централизации света. Но для животных, и особенно для человека, требовалось образование *источника* света, чтобы все в мире получило видимую определенность и очертания. Светила суть ориентиры,

[344] Василий Великий // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 169.

необходимые для ограниченного познающего субъекта. С этой целью свет перестает быть сплошным и становится лучистым. Но Моисей сообщает историю его создания, «дабы неведущие Бога не именовали солнце начальником и отцом света, и не почитали его зиждителем земных произрастений» (*Ibid.*). Таким образом, идея божественной педагогики, проявляющейся в порядке творения, в экзегезе каппадокийцев сохраняется. Этой идеей наполнен весь Шестоднев, толкования которого в принципе отличаются смысловой многозначностью. Но раскрытие педагогических целей Божественного Промысла может обходиться без аллегорической интерпретации, если последняя предлагает сомнительные, с библейской точки зрения, космогонические гипотезы.

В остальном правила, зафиксированные в «*Филокалии*», были принимаемы всеми каппадокийцами, хотя степень их склонности к аллегоризации была различной. Св. Василий Великий нередко применял метод аллегорезы, но охотнее находил богатство поучений в исторической интерпретации. Св. Григорий Богослов оставил вообще довольно мало экзегетических сочинений. Но, будучи «мастером многообразных жанров, применяемых ситуативно»[345], он часто использовал библейские сюжеты как символы и поэтические метафоры. Буквальный смысл, впрочем, оставался фундаментом. Богатство символических образов святитель усматривал, в основном, в Ветхом Завете, так как без соотнесения с Евангелием его интерпретация лишена правильной основы. Что касается Нового Завета, в нем иносказание проявляет себя в приточной форме, которая указывает на недоступность сокровенного смысла для непосредственного восприятия слушателей. Наконец, общепризнанным является тот факт, что для третьего из Великих Капподокийцев — св. Григория Нисского — характерен глубокий аллегоризм. Но это не значит, что, как полагает Э. Р. Доддс, внешний материальный мир воспринимается св. Григорием лишь как иллюзия[346]. В «*Апологетической книге о Шестодневе*» (Ἀπολογετικὸς περὶ τῆς ἑξαημέρου) Нисский святитель утверждал, что он «никогда не прилагал буквального смысла в переносный и иносказательный», но наряду с буквальным находил более глубокие пласты. Св. Григорий признавал, в отличие от Оригена, и порядок творения: Бог сначала сотворил свет, а затем светила (Greg. Nyss. *Orat.* 44. 4), — и вообще в философском изъяснении Шестоднева, подобно св. Василию, опирался больше на школу Аристотеля, чем Платона. Правда, у него наличествовали представления об идеях, сход-

[345] *Ruether R. R.* Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969. P. 59.

[346] *Dodds E. R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965. P. 11.

ные с концепцией «семенных логосов», — Бог сотворил все существа как бы в зародыше, предоставив им развиться на земле при помощи заложенной в них живительной силы. Таким образом, мир Шестоднева оказывается более юным, и райские деревья не появляются, как в толковании Филона, сразу отягощенные плодами. Человек начинает свой духовный рост в созерцании развивающихся созданий.

Проф. В. И. Несмелов писал о св. Григории Нисском, что он, «понимая текст Библии в его собственном буквальном смысле, старался лишь образно разъяснить то, что говорит Библия» и, употребляя для этого все богатство своих познаний, «старался не Библию измерять человеческими образами, а человеческие образы расширить до меры Библии»[347]. Вообще религиозную философию каппадокийцев можно представить как диалектику образов. То, что говорится ими о Боге, устроении мира, человеке, есть переложение богооткровенного текста Священного Писания на язык более понятных феноменов, категорий и отношений. Для этого переложения ими заимствовались наилучшие образцы из философской традиции, которая, таким образом, воспринималась христианскими учителями не как истинное учение, а скорее как искусство правильного построения речи, способствующее глубокой и одновременно доступной интерпретации. Сохраняя в неприкосновенности арсенал философского наследия александрийской эпохи и признавая важную служебную функцию философии, каппадокийцы не следовали за александрийцами в попытке расшифровать все, или почти все, Священное Писание для получения отчетливых философских доктрин. Напротив, типологически замыкаясь друг на друге, смыслы Библии уподоблялись проводникам отраженного сияния или тем светилам из «Шестоднева», которые испускают свет в доступной для глаза лучистой форме. Жизненное вхождение в ткань этих смыслов, как и настоящее причащение Телу и Крови Спасителя, позволяет человеку обрести перспективу непрерывного восхождения к бесконечно удаленному и бесконечно близко объемлющему его Триединому Божеству.

Сопоставляя интерпретативную практику Каппадокийской и Александрийской школы, мы пришли в выводу, что у каппадокийцев наличествует определенная теория экзегезы, важнейшие принципы которой оставались значимыми для каждого из трех великих богословов. Прежде всего, это положение, что Священное Писание Ветхого и Нового Завета служит источником всех богословских истин. Отцы признавали, что разум не может постичь и слово бессильно передать многое

[347] *Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского: Репринт. изд. Казань, 1887; СПб., 2000. С. 628–629.

из того, о чем учит Церковь. Но они стремились показать, что «там, где кончается разум, еще есть место для слова, а именно для „слова" Священного Писания... — это область, запредельная разуму, но все еще область логоса, слова, хотя, если можно так выразиться, область трансцендентного логоса, логоса чистой веры, неизвестного неоплатоникам»[348]. Познание через веру не было бы возможно без Божественного Откровения, которое указывает на то, во что нужно веровать. Поэтому христианское мышление во всех метафизических вопросах сначала обращается к Священному Писанию и лишь потом ищет разумного осмысления полученных ответов (*Philocal.* I. 1. = *De princ.* IV. 1). Ввиду того, что в Библии человек слышит неизменяемое слово Самого Бога, «требуется большое внимание, когда мы читаем Священные Писания, чтобы не сказать или не подумать о них чего-либо поспешно», а «более всего необходима молитва для понимания Божественных предметов, и в этом нас удостоверяет Спаситель, когда говорит не только: стучите и отворят вам, ищите и найдете, но также — просите и дастся вам» (*Philocal.* XIII. 4).

Величие Библии познается в том, что она есть «совершенное орудие Божие» для нравственного очищения человека (*Philocal.* VI. = *In Matth.* II. 5. 9). Не всякий может пользоваться этим орудием, но только тот, кто владеет герменевтическим принципом. Этот принцип объясняет логику всей организации священного текста, всей его согласной исторической направленности, в которой осуществляется гармония разных частей величественного многовекового произведения Духа. Этим принципом истолкования является сам Христос (*Philocal.* I. 6. = *De princ.* IV. 6). Библия в ее сокровенном смысле представляет собой тайную, запечатанную книгу, полностью открыть которую смог лишь Иисус Христос (*Philocal.* II. 1. = *In Psalm.* I), истинный Бог и истинный Человек. Многие впали в серьезные заблуждения, не воспользовавшись этим принципом духовного толкования и следуя одной лишь букве (*Philocal.* I. 8. = *De princ.* IV. 8).

Проблема принципиальной неполноты буквы, которая так остро стояла в александрийской культуре, осталась актуальной и для зрелой патристики. Св. Василий Великий, как и Ориген, признает, что далеко не все истины христианства ясно выражены в Священном Писании. Он даже утверждает, что «бóльшая часть тайн» (τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν) не содержится непосредственно в тексте Библии[349]. В противном

---

[348] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 158.

[349] Ярослав Пеликан справедливо замечает, что полемика св. Василия с аномеями была, собственно, полемикой по поводу таинственного, или «духовного», смысла Священного

случае они не были бы тайнами, требующими высокой духовности для своего постижения. Но и человек, по той же причине, сам своим умом не может дойти до них. Они передаются только в устной церковной традиции (*De Spir. Sanct.* XXIX. 71). Прежде всего это относится к тайне Триединства Божества. Почему она ясно не выражена в тексте Библии, а даны только ее следы? Потому что ее восприятие возможно лишь с верой, живой опыт которой передается от наставника к ученикам, от пастыря к пастве, и явственно оживляет страницы священной книги, остающейся запечатанной для неверующих.

Аллегореза для каппадокийцев не была средством философской интерпретации христианской традиции. К александрийскому наследию они относились избирательно. Св. Василий цитирует Филона лишь один раз (Bas. Magn. *Epist.* 190. 3); св. Григорий Нисский прибегает к этому резервуару эллино-иудейских толкований больше всего при рассказе о жизни Моисея. Философские идеи представляют собой лишь один из аспектов того познания, которое извлекается из Библии при ее духовном прочтении. Но необходимость самой аллегории отрицать невозможно. Священное Писание содержит такие тексты и пассажи, о которых можно сказать, что «если кто не усмотрит в этом истины при помощи любомудрия, то для неспособных рассуждать покажется, что сказанное несостоятельно и баснословно» (Greg. Nyss. *In Cant.* Praef.). Задача истинного экзегета состоит не в том, чтобы изъяснять общий смысл Откровения, но чтобы искать духовное объяснение каждой «ошибке», содержащейся в тексте (*Philocal.* VIII. = *Comm. in Hos.*).

Учение о трех смыслах Священного Писания было сохранено и развито каппадокийскими отцами. Вслед за Оригеном они признавали, что следует различать в Библии тело, душу и дух (*Philocal.* I. 11. = *De princ.* IV. 11). Весь событийный фон — не только исторический, но и приточный нарратив — относится к «плоти». Буквальный смысл не только руководствует неопытных, при помощи Священного Предания, к более глубокому постижению: он также предохраняет тех, кто не имеет веры. «Он не дает людям видеть и слышать именно то, что, услышав и увидев, они отягчают и увеличивают свой грех, если даже после того не уверуют» (*Philocal.* XXI. 16. = *De princ.* III. I. 17). К душевному смыслу относятся нравственные заповеди и уроки, извлекаемые из истории. Они очень важны для христианина, однако без истинной духовности не могут иметь силы, кроме страха перед наказанием,

---

Писания (см.: *Pelikan J.* The 'Spiritual Sense' of Scripture // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 339).

который признается всеми каппадокийцами полезным и даже необходимым, но исключительно пропедевтическим средством укрощения зла. Наконец, духовный смысл Библии открывает типологическая аллегореза, которая находит предызображение в Ветхом Завете Христа и Его Церкви (а также всякой христианской души), и анагогия, как типология духовного мира[350].

В аллегорезе каппадокийцев более суровые ограничения, чем в александрийской аллегорезе, накладывались не на текст Библии (все в тексте могло быть истолковано иносказательно), а на само содержание толкований. Как мы видели на примере Филона, в текст надо «заложить» определенный набор истин, чтобы получить «на выходе» их комбинации, подчас неожиданные, в результате интерпретации, следующей определенным схемам. Экзегеты Александрии брали эти истины из самой Библии, христианской традиции, гностической традиции, греческой философии. Каппадокийцы стремились к тому, чтобы исходные данные были восприняты только из Библии и христианской, причем православной традиции. Когда св. Григорий Нисский утверждает, что в книге Бытия Моисей излагал некоторые догматы «исторически и загадками (ἱστορικώτερον καὶ δι᾽ αἰνιγμάτων)» (Greg. Nyss. *Catech. Magn.* 8), он находит возможным раскрыть эти догматы при помощи анализа понятий, употребленных Моисеем здесь и в других местах. В частности, непонятно, зачем при изгнании из рая Бог сделал Адаму и Еве «одежды кожаные». Положим, что это были в буквальном смысле одежды из кожи, но что это значит и зачем об этом сообщается? Экзегет рассматривает другие места, где говорится о коже. Например, на святом месте предписывалось снимать обувь, которая обычно делается из кожи. Здесь новая загадка. Очевидно, кожа должна иметь некое символическое значение. По своему составу она не содержит ничего скверного. Но «поскольку всякая кожа, отделенная от животного, мертва», она символизирует смерть и тление. Итак, можно заключить, что Бог «наложил на людей возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного» (*Ibid.*). Эта и подобные истины относятся к тем, которые «подробно изложены Законом в загадках» (*Ibid.* 18).

Как неоспоримый факт в эпоху патристики признавалось то, что Библия составлена для людей и не имеет иной цели, кроме донесения до них истины. Естественно, что при этом «Откровение, соразмерно с ограниченностью человеческого понимания, ничего не говорит о таких вопросах, ставить которые люди могут, но решить никогда

[350] *Lewis G.* Origen. The Philocalia. Edinburgh, 1911. P. 1.

не в состоянии»[351]. Многие философские, метафизические вопросы относятся к таковым: о качестве первоматерии, о веществе неба и эфире, об устойчивости земли. В экзегетической традиции еще до Филона имели хождение «физические» интерпретации, при помощи которых находили в Библии ответы на такие вопросы. Но св. Василий предлагал оставить их решение мудрецам, «изобретательным на тонкости», которые привыкли «низлагать друг друга» в спорах, касающихся первоначал сущего (Bas. Magn. *Hom. in Hexaem.* I). Св. Григорий Нисский отдавал этой проблематике бóльшую дань уважения, однако не ставил в зависимость от нее содержание своего догматического богословия. Св. Григорий Богослов, писавший о самых возвышенных мистических аспектах вероучения, избегал применения к ним гипотез античной космологии.

Итак, если буквальный смысл сам по себе приносит пользу, «то имеем уже в готовности требуемое»; если же он сам по себе не приносит пользы, нужно действовать «по науке истолкования» (Greg. Nyss. *In Cant.* Praef.). При этом каппадокийцы высоко ставили необходимость дифференцировать различные книги, входящие в состав Священного Писания. Определенная дифференциация, как мы помним, была уже у Филона; была она и в раввинистическом каноне. Но прямого значения для интерпретации она не имела. У Оригена, который много занимался проблемой состава библейских книг, аллегореза также применялась ко всем текстам равномерно, в то время как степень допустимости буквального смысла колебалась. Отцы IV в., особенно св. Василий Великий, ставили мистическое истолкование в прямую зависимость от того, какая именно книга подлежит истолкованию. Ведь «пророки учат нас одному, исторические книги другому; опять, иное преподается в Законе, и иное в книгах Премудрости» (Bas. Magn. *Hom. in Psalm.* I. 1). В таких текстах, как книга Бытия, «дух» извлекается из «буквы» свободно, без дробления и сокрушения «скорлупы». Его появление исторично. Само естествознание, повинуясь логике библейского рассказа, повествует о славе Божией и о премудрости всех заложенных в устройство космоса творческих идей. «Шестоднев» св. Василия Великого, составленный исходя из этого принципа, стал основой для экзегетической работы даже такого последовательного аллегориста, как св. Амвросий Медиоланский[352].

Работа над грамматически точным пониманием библейского текста была для каппадокийцев важной частью экзегезы. Подобно Ориге-

---

[351] *Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского: Репринт. изд. Казань, 1887; СПб., 2000. С. 236.

[352] *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966. S. 292.

ну, св. Василий Великий при истолковании занимался сличением рукописей [353]. Он использовал переводы Симмаха и Феодотиона для уточнения и углубления смысла, принимая за основу Септуагинту (см., например: Bas. Magn. *In Is.* 1. 14). Чтобы избежать ложной и поспешной аллегоризации, пишут авторы «*Филокалии*», следует «обращать внимание на характер и значение слов и не клеветать [на букву], не вникая в смысл» (*Philocal.* XXI. 10. = *De princ.* III. I. 11). Можно согласиться с выводом Келли, что каппадокийцы, в целом восприняв метод Оригена, затем соединили в своей экзегетической практике александрийские и антиохийские подходы к тексту [354]. Руководствуясь принципом, согласно которому слово Божие и при буквальном прочтении может быть исполнено воспитательной пользы для простых людей (*Philocal.* I. 14. = *De princ.* IV. 14), они стремились к более полному раскрытию буквального смысла текста, привлекая на помощь все, «что было известно в то время в области астрономии, физики и естественной истории» [355]. В сочинении св. Григория Нисского «*Об устроении человека*», которое он рассматривал как продолжение «*Гомилий на Шестоднев*» св. Василия, мы также видим преобладание историко-грамматического метода.

Совсем иной пример представляет такая книга, как Песнь песней — настоящая книга тайн, которую не случайно включила в канон школа сурового Ездры. По мысли св. Григория Нисского, Песнь песней, как древняя скиния, покрытая снаружи крашеной шерстью, внутри скрывает сокровища из чистого золота. Смысл этой библейской книги состоит в том, «чтобы уневестился Богу человек... и, прилепившись ко Господу, соделался единым с Ним духом» (Greg. Nyss. *In Cant.* I. 1). Много таинственного содержат пророческие книги. Пророки подобны свету, льющемуся из окон, который вызывает желание видеть само солнце (*Ibid.* V. 2. 9). Это солнце — Христос, а совершенным светом для человека является жизнь во Христе. В этих книгах нравственный смысл нередко объединяется с духовным. То же относится к историческим книгам: то, что совершали древние, «служило неким образцом и наставлением для преспеяния в добродетели. Супружества, переселения, войны, построения зданий, все в некотором смысле предызображено было в назидание последующей жизни» (*Ibid.* VII. 4. 4).

---

[353] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. Т. 2. С. 111.

[354] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 298.

[355] *Вигуру Ф.* Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898. С. 43.

Итак, в некоторых местах Библии вовсе не следует искать буквального смысла (*Philocal.* I. 12. = *De princ.* IV. 12). Когда буква описывает нечто совершенно обыденное и недостойное Божественного Откровения, следует не удовлетворяться этим, но искать под покровом буквы «слово, которое выше разумения, представляющегося по первому взгляду, руководящее мысль к божественному и бесплотному» (Greg. Nyss. *In Cant.* Praef.). Но чаще буква и дух оказываются во взаимопроникновении. Так, в Новом Завете повествуется о спасительных для всего человечества *событиях*, и наряду с этим, особенно в речах Иисуса Христа, нередко встречается истинная мистическая аллегория: «Можно набрать тысячи таковых мест, что в них иное представляется с первого взгляда, а к иному относится смысл сказанного» (*In Cant.* Praef.). Наконец, в свете Священного Предания все эти тайны не остаются эзотерическими учениями, но раскрываются каждому по мере участия в соборной жизни: «Чистым очам Церкви свойственно... приготовлять телу такую пищу, чтобы в сказанном не усматривалось ничего глубоко скрытого и неясного, но все было видно насквозь, свободно, далеко от всякой обманчивой скрытности и глубины, явственно и для младенцев» (*Ibid.* XIV. 5. 13).

Еще один важный принцип, который не так последовательно проводился в Александрийской школе, как в Каппадокийской: *основой аллегорезы должна быть типология*. «Ключ разумения» (*Лк.* 11:52), которым владели ветхозаветные законники, но сами не входили внутрь, — это верное понимание пророчеств, говорящих о Новом Завете (*Philocal.* I. 10. = *De princ.* IV. 10). Существует древняя традиция такого понимания. Сущность Ветхого Завета — «Свет прообразовательный и соразмерный с силами воспринимающих... прикрывающий истину и тайну великого Света» (Greg. Naz. *Orat.* 40). Современники каппадокийцев хорошо понимали, что восхождение от Ветхого Завета к Новому и есть, главным образом, восхождение от плотской жизни к духовной. Это видно из замечания св. Григория Богослова, что «возводящий от буквы к мысли, [есть] как будто [то же, что и] примиряющий Ветхий и Новый Завет» (Greg. Naz. *Orat.* 42).

Однако Ветхий Завет содержит не только прямые прообразы Нового: в нем даны важнейшие историософские константы, которые с пришествием Христа только получили свое более совершенное раскрытие. Эти исторические законы зависят в своем исполнении от внутреннего мира человека. Так рассуждает об этом св. Василий Великий: «По высшим понятиям, по которым ветхозаветное применяется и к нам, когда отступаем от Бога нашего, воздеваем руки наши к богу

чуждому, тогда бываем преданы чуждым... Ибо можно видеть, что все угрозы исполняются над грешниками. *Земля ваша пуста.* Землей Писание часто называет душу... А душа пуста, если она не имеет в себе ни мудрости, ни разума, не живет по правде, не ходит в истине. *Грады ваши огнем сожжены.* Город есть собрание людей... [так] и общества нечестивых предаются огню. *Страну вашу пред вами чужие поядают,* когда вторгшиеся чуждые помыслы истребляют приобретенное трудами в прежней жизни при благой деятельности, которая наполнила душу духовными плодами: любовью, радостью, миром, долготерпением, благостью» (Bas. Magn. *In Is.* 1. 7). В этом же произведении св. Василий пишет о различии «знака» (σημεῖον) и смысла, стоящего за ним. Знак всегда принадлежит к настоящему времени. Означаемое может принадлежать либо к настоящему, либо к прошедшему, либо к будущему времени. Этим объясняется возможность профетической типологии: знаки, заключенные в тексте Библии, обычно служат предвестием будущего события или же вневременного «таинственного слова» (*Ibid.* 7. 11).

Учение о познании и богопознании

В связи с понятием тайны, которое, как мы помним, было ключевым для Оригена, открывается еще одна сквозная тема в учениях александрийцев и каппадокийцев: тема богопознания и его гносеологических предпосылок. В Александрийской школе богопознание признавалось главной задачей. В Новоалександрийской школе, западном греко-римском и ортодоксальном (а не гностическом) сирийском богословии такой задачей было скорее спасение. Но ввиду того, что Христос Спаситель сказал: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32), эти задачи, при правильном построении христианской сотериологии, оказывались идентичными (см., например: Bas. Magn. *De Spiritu Sanct.* I. 2). Какое же место при этом отводилось вообще познанию? И какую функцию должно было выполнять познание философское?

В знаменитом «*Наставлении юношам, как пользоваться языческими писателями*» св. Василий Великий выступает как апологет использования христианами античной философии. Однако идеи, которые он считал нужным воспринять у древних, относятся целиком к области этики. Более того, они носят сугубо пропедевтический характер и служат лишь к тому, чтобы на фоне повседневной языческой распущенности заповеди Христа не казались неисполнимыми. Необходимо, как подчеркивал св. Василий, языческой пропаганде разврата противопоставить проповедь целомудрия, наличествующую в книгах тех же авторов. Подобная проблематика затрагивалась и в произведениях св. Григория Богослова (например: «*О смиренномудрии, целомудрии*

и воздержании»), где язычники ставились в пример нерадивым христианам. Цель, которую при этом преследовали отцы Церкви, достаточно ясна. В IV в. культура, в основе которой лежали политеистические верования, еще не отступила на второй план, а продолжала быть основой воспитания с детского возраста (Greg. Nyss. *De vita Macr.* 3). Мифы, изложенные у Гомера, Гесиода и других писателей древности, хотя уже почти ни для кого не были предметом веры, прочно усваивались сознанием как выражение жизненного опыта многих поколений. В связи с этим Великие каппадокийцы призывали к аналитическому, дифференцирующему восприятию культуры, в целом чуждой для христиан. Уподобляясь пчеле, учащийся должен собирать из книг лишь то, «что нам свойственно и сродно истине» (Bas. Magn. *Hom.* 22). При таком подходе, изучение философии также является полезным — «ежели между учениями [эллинов] есть какое взаимное сродство, то познание их будет нам кстати. Если же нет сего сродства, то изучать разность учений, сличая их между собою, [также] немало служит к подтверждению лучшего учения» (*Ibid.*).

Говоря о «заимствованиях» отцов Церкви из греческой философии, мы должны отдавать себе отчет в том, что сами они не признавали этих «заимствований» ни на каком уровне, кроме литературно-риторического. И здесь они следовали за св. Иустином и особенно за Оригеном, который в письме к св. Григорию Чудотворцу (*Philocal.* XIII) убеждал его не только заниматься изучением философских учений, но и ограждать себя от ересей, которые могут содержаться в языческих сочинениях. От Оригена каппадокийцев отличало, впрочем, ясное понятие о Священном Предании. В целом их отношение к трудам великого дидаскала говорит об их отношении к христианской философии как феномену. Оно было в высшей степени ответственным, но вместе с тем иным, чем у древних александрийцев. По мысли о. Василия Дмитревского, каппадокийцы не только не пренебрегали философией, но и глубоко изучили ее, намереваясь использовать философские идеи как средство для опровержения лжеименного гнозиса и для раскрытия христианского учения. Но отличительной чертой их мышления было трезвое отношение к возможностям философского познания, вследствие чего они отдавали предпочтение соборному сознанию христианства и Божественному Откровению, «пленяя разум в послушание веры», благодаря чему им удалось «избежать крайностей рационализма Александрийской школы»[356].

[356] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 191–192.

Как мы уже отмечали, с точки зрения каппадокийцев исследование христианских истин, заключенных в Библии, требует работы верующего разума над усвоением Священного Предания Церкви. Эта работа, несомненно, предполагает вовлечение культуры, как основы любой интерпретативной деятельности. Более того, она есть воцерковление культуры и христианизация разума во всех его проявлениях, которые ровно настолько законны и приемлемы, насколько способны к подлинной христианизации. Этим оправдывается привлечение философского материала к построению богословия — привлечение намеренно эклектическое, не оставляющее языческим системам их собственного содержания. «Надлежит... — писал св. Григорий Нисский, — запастись богатствами языческой культуры, преимущество из которой извлекают язычники, как нравственная философия и философия естественная, геометрия и астрономия, диалектика и все иные науки, изучаемые язычниками; наш Водитель повелевает нам их похитить из употребления египтян, которые ими владеют, чтобы они в удобное время могли послужить нам, когда нужно будет украсить Храм Откровения сокровищами человеческой мудрости» (Greg. Nyss. *De vita Mos.* 360 C).

Какова цель этого «украшения»? Каппадокийцы не скрывали, что хотят использовать опыт человеческой мысли для проповеди учения Христа. Они лишь отрицали «тайную традицию» гнозиса вне Церкви, полагая, что ценность философии состоит не в ее эзотерических учениях, а в доказательной силе утверждения нравственного закона, единоначалия бытия и достоинства души человека.

Античная философская традиция многого достигла в исследовании вопросов познания. В своих конкретных чертах теория познания каппадокийцев имеет связи со стоической и аристотелевской гносеологией. Она характеризуется отрицанием доопытного знания (впрочем, Климент и Ориген также не утверждали его наличия), активным применением силлогизмов в построении аргументации и верой в то, что при проповеди духовных истин всем народам на любом социальном уровне миссионер может использовать «общие представления» (κοιναὶ ἔννοιαι). Наконец, вслед за Филоном, Климентом и Оригеном св. Василий Великий определяет мудрость как «знание вещей Божественных и человеческих и их причин» (*Hom.* 12).

Наряду с этим познание в учении каппадокийских отцов имеет одну немаловажную особенность: оно привязано в большей степени к субъекту, чем к объекту. Так как понятия нашей речи, а соответственно и нашего мышления, отражают лишь качества, но не сущности вещей (Bas. Magn. *Adv. Eunom.* II. 4), мудрость никогда без помощи Божественного Откровения не достигает адекватного видения реальности.

Человеческое мышление может лишь больше или меньше приближаться к истине, так как мир не иллюзорен, и какие-то ориентиры в нем всегда присутствуют. В связи с этим возникает весьма существенный вопрос об *источнике* мыслей человека. Таких источников три: мир ангельский, мир демонический и человеческое естество. Из них лишь первый сообщает душе адекватное знание, по мере ее стремления к Богу. Злые духи, напротив, обманывают душу, пользуясь тем, что люди «немощны по плоти» (Bas. Magn. *In Is.* 1. 22). Естество, будучи поврежденным и тленным, держит душу в неведении относительно ее собственной природы и тем способствует заблуждению, хотя и сообщает некое познание о внешних явлениях. Борьба за истину есть борьба против своего собственного мнения: чтобы восторжествовали в уме «помыслы Божии», нужно разорить «помыслы человеческие» (Bas. Magn. *Hom. in Psalm.* 32). Человек постоянно «помещен между этими двумя спутниками, стремления коих противоположны. Он должен прибегнуть к одному, чтобы восторжествовать над другим» (Greg. Nyss. *De vita Mos.* 340 A).

Как известно, логически правильное мышление вовсе не предохраняет от ложных выводов. И это прямо относится к проблеме богопознания. Мы, как писал св. Василий, «познаем Бога нашего по действованиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действования Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною» (Bas. Magn. *Epist. ad Amph.* 226). Вера довольствуется знанием, полученным от благодати, что Бог есть. Эта вера «должна предшествовать любому речению о Боге — вера, а не доказательство (ἀπόδειξις)... рождающаяся не от правил геометрии, а от Святого Духа» (Bas. Magn. *Hom. in Psalm.* 115. 1). Но, в то же время, эта вера есть нечто большее, чем просто признание бытия «неведомого Бога». Речь идет об интуиции совершеннейшего Бытия, при которой сама трансцендентность созерцания говорит о некоей тайной имманентности Созерцаемого. Потому «сознание непостижимости Божией» некоторым образом есть «познание Божией сущности» (Bas. Magn. *Epist. ad Amph.* 226).

Учение Церкви содержит три рода догматов: естественные, нравственные и таинственные (Bas. Magn. *Hom. in Psalm.* 44. 10). Таким образом, оно есть универсальное учение о наиболее общих началах бытия. Этим определяется его исключительная философская ценность. Но и при помощи Откровения философия достигает лишь относительных высот богопознания. Все понятия, которые человеческий разум, погруженный в созерцание через веру, может составить о Боге, являются как бы «письмом тенью (σκιαγραφία)», т. е. символами (Bas. Magn. *De*

Spir. Sanct. XIV. 31). Вместе с тем, каппадокийцы признавали возможность естественного богопознания, трактуя его прежде всего как врожденную *любовь* к Богу. Здесь они опирались на платоническое учение о душе, но исходили, скорее всего, из библейского утверждения: «*вся к Тебе чают*» (Пс. 103:29). Любовь к Богу не могла бы стать заповедью, если бы не была созвучна природным устремлениям первозданной души (Bas. Magn. *Regul. fus.*, resp. 2). Но это фундаментальное чувство омрачено и искажено первородным грехом. Человек любит Бога не той любовью, какой Бог любит человека, — человеческая любовь носит характер корыстной заинтересованности, останавливаясь на дарах благости, но не устремляясь к ее Источнику. Лишь осознание человеком его собственной глубокой порочности позволяет ему очистить любовь от этих недостатков. Любовь к Богу «чистым сердцем» завершает познание, служит его последней целью. Здесь ум не отделяется от сердца, знание — от веры. Они диалектически возвращаются друг к другу на новых уровнях духовного роста. Таким образом, любовь к Богу заключает в себе не только этический и мистический, но и гносеологический смысл.

Раскрывая учение о Святой Троице, каппадокийцы опирались как на «общие понятия», так и на Священное Предание Церкви, стремясь показать, что эти два источника гармонично дополняют друг друга. Бог не может быть «бессловесным» (ἄλογος). Совершенному вечному бытию присущ совершенный вечный разум, и его содержание — рождающееся в нем вечное Слово. Но только явление Христа открыло нам, что «Слово есть не причастие жизни, а сама жизнь» (Greg. Nyss. *Catech. Magn.* 1). Равным образом признание того, что у Бога есть Дух, является естественным ходом мысли (здесь каппадокийцы особенно сильно опираются на неоплатоников); но то, каков этот Дух, и что Он есть Ипостась, равная Отцу и Сыну, дает знать лишь благодать Святого Духа. Таким образом, если «бытия Божия Слова и Духа равно не оспорит и эллин на основании общих понятий, и иудей на основании Писаний» (*Ibid.* 5), то истинное богопознание начинается только в Церкви.

Отсюда становится понятной та осторожность, с которой отцы относились к привлечению философского материала: призывы — «да не будет и входа в Церковь Божию... диалектике» (Greg. Naz. *Orat.* 42) и утверждения, что вера в Святую Троицу есть вера «простая и лишенная софизмов» (Bas. Magn. *De Spir. Sanct.* VI. 13). Между тем, многие современники Великих каппадокийцев с трудом признавали истины церковного Предания, коль скоро началось их широкое обсуждение и включилась работа интеллекта по их интерпретации. «Я ни Богом не могу назвать Духа Святого, ни творением», — признавался Евстафий Севастийский (Socrat. *H. E.* II. 25), выражая мнение большинства

ученых богословов той эпохи. Философские соображения приводили многих в замешательство: если у Бога есть Дух, зачем признавать Его персональным существом? Зачем не отождествить Бога Отца и Духа? Или Сына и Духа? Или не признать, что Дух есть инструмент, энергия, воление Божье? Приступая к изъяснению догмата о Святом Духе, св. Григорий Богослов подчеркивал, что защитники никейского учения уже пресытились словом (Greg. Naz. *Orat.* 31 *de theolog.* 5), так как о великих таинствах богопознания должно быть сказано очень немногое, а говорится, напротив, слишком многое. В основании учения о Святом Духе лежит тот факт благодатной церковной жизни, что «ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание» (*Ibid.*).

Св. Василий Великий обращал внимание на то, что действия Святого Духа приличны несотворенному естеству. «О том, что тварь далека от Божества, нет нужды и говорить даже мало упражнявшимся в Писании. Ибо тварь рабствует, а Дух освобождает; тварь имеет нужду в жизни, а Дух животворящ; тварь имеет нужду в научении, а Дух учит; тварь освящается, а Дух освящает... Кто Свят по естеству, как Свят по естеству Отец и как Свят по естеству Сын, Того не соглашаемся отлучать и отсекать от Божественной и Блаженной Троицы» (Bas. Magn. *Epist. ad Eupat.* 154). Святой Дух, «Божественный по природе (θεῖον τῇ φύσει)» (Bas. Magn. *De Spir. Sanct.* XXIII. 54), подобно Отцу и Сыну, принимает особенное участие в жизни и спасении людей. Именно через Него происходит наше всеобщее восстановление (ἀποκατάστασις) в райской жизни, а также приобретается «дерзновение именовать Отцем Бога» (Bas. Magn. *De Spir. Sanct.* XV. 36; ср.: Рим. 8:15). Это связано с отношением Духа к человеческой стороне Христа, которая получала освящение не только от соединившегося с ней Логоса, но и от осенившего ее Духа. Если в Ветхом Завете учение об этом было выражено неясно, в Евангелии — намеками, то в день Пятидесятницы Сам Утешитель сошел на апостолов и с тех пор пребывает в сердцах истинно верующих.

Троическое богословие не есть логически выведенное следствие из «общих понятий». Оно, возвышаясь в мистическом созерцании богооткровенных истин, оставляет эти понятия далеко позади. Объясняя сущность догмата Триединства, св. Григорий Богослов пришел к отрицанию даже тех подобий, к помощи которых прибегали другие толкователи. Святая Троица не подобна роднику, ключу и потоку, так как они составляют непрерывную протяженность одной и той же реки, а разделение Ипостасей не терпит слияния. Она не подобна и солнцу, имеющему луч и свет. По мысли святителя, такие сравнения допустимы лишь в том случае, если ум способен абстрагироваться от всех

неподходящих аспектов избранного образа. Наиболее надежный метод богословия состоит в том, чтобы, «остановившись на немногих речениях, иметь руководителем Духа» (Greg. Naz. *Orat.* 31 *de theolog.* 5).

Как основополагающая реальность всех реальностей, Святая Троица не выводится из познания сотворенного бытия, но налагает на него печать произвольной творческой активности. По верному замечанию А. Катанского, в своих трудах св. Григорий Назианзин часто обращал внимание на «постепенность» благодати, воздействующей на душу человека. Бог не принуждает, а убеждает каждого прийти в истине[357]. Сначала познается из творения благость Отца Небесного, затем душа оказывается способной принять Сына как Спасителя, и только после этого вступает в общение со Святым Духом. Это соответствует и устройству мироздания, в котором Отец — «Виновник» (αἴτιός), Сын — «Зиждитель» (δημιουργός), Святой Дух — «Совершитель» (τελειοποιός) всего творения (Greg. Naz. *Orat.* 34). В этом учении есть сходство с учением Оригена, но отсутствует субординационизм. Воля Отца, Сына и Святого Духа есть одна и та же воля; внутри Божества не может быть разрыва в познании, а следовательно, не может быть и подчинения. Вместе с тем, чтобы избежать слияния Лиц Божественной Троицы, каппадокийские отцы часто употребляли термин «Ипостась», к которому православные относились настороженно. По замечанию Спасского, уже в текстах св. Василия Великого «ὑπόστασις очень часто ставится рядом с πρόσωπον и рассматривается как его ближайшее разъяснение»[358]. Такое предпочтение, как правильно пишет Квастен, было предрешено борьбой с ересью Савеллия, который использовал «πρόσωπον» для обозначения модусов Божества, не имевших для него действительного личного бытия (см.: Bas. Magn. *Epist.* 210)[359].

Равным образом неоплатоническая триадология отнюдь не была основой для каппадокийской. Теории Плотина, согласно которому сущность Единого эманативно истекает из Единого, подобно тому «как чаша льется через края» (Plot. *Enn.* V. II. 1), св. Григорий противопоставил идею Божественной любви, объединяющей Ипостаси в нерасторжимом единстве. Иначе вторая Ипостась была бы безвольным продуктом силы или действия первой Ипостаси (Greg. Naz. *Orat.* 29,

---

[357] *Катанский А.* Учение о благодати Божией // Христианское чтение. СПб., 1900. Т. 210. С. 851–852.

[358] *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 491.

[359] *Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 229.

theol. 3). Любовь устраняет противоречие между волевым (как у Ария) и невольным (как у неоплатоников) рождением Сына. В любви оказываются тождественными воля и природа. Естество Бога в себе «имеет неслитную и совершенную разность» Лиц, пребывающих в любви (Greg. Nyss. *Contra Eun.* I. 22). Мысль богослова совершает не вертикальное восхождение от низших Ипостасей к высшей, а круговое движение в прославлении Отца, Сына и Святого Духа (*Adv. macedon.* 22). При этом она сознает *источник* Божества в Отце, но не делает отсюда вывода, что Бог есть некое ступенчатое, т. е. сложное бытие. «Не успею помыслить о Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Один из Трех, почитаю Его целым; Он наполняет мое зрение, а большее убегает от взора» (Greg. Naz. *Orat.* 40. 41).

Подобным образом, если сравнить учение св. Василия Великого о Святом Духе с неоплатоническим учением о Мировой Душе, можно заметить как сходства, так и кардинальные различия. Его богословие, выражаясь словами прот. Георгия Флоровского, «было не столько усвоением, сколько преодолением неоплатонизма»[360]. По Своему действию в мире Дух похож на Мировую Душу настолько, что св. Василий открыто переписывал целые фрагменты из Плотина, характеризуя различные качества третьей Ипостаси. Но по существу Он ей противоположен. Душа безлична и представляет собой некий архетип души, оживляющий Вселенную по инициативе Ума. Святой Дух — Личность, не имеющая недостатка в каком-либо из Божественных совершенств. Если Он выполняет функции Души, это значит, что сам Бог, само Единое носит мир на Своем лоне, окружает его зиждительной силой, заботится о нем. Такое воззрение радикально противоречит неоплатонизму. Бог, по мысли св. Василия, сопутствует человеку при каждом шаге его жизни: поэтому Он есть абсолютный Судия, и Его Суд непреложен. С другой стороны, Бог нисходит к человеку и миру, везде присутствует, все исполняет, и один в силах избавить человека от его греха[361]. Наконец, Святой Дух присутствует в сердцах людей только посредством воплотившегося Сына Божьего[362].

---

[360] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1990. С. 89.

[361] Многие исследователи отмечают связь победы новоникейцев на II Вселенском Соборе с их созвучием аскетико-мистической традиции, утвердившейся в христианской Церкви. Выдающийся современный патролог Я. Пеликан называет учение Василия Великого о Святом Духе «монашеским догматом» (*Pelikan J.* The 'Spiritual Sense' of Scripture // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 357).

[362] См.: *Катанский А.* Учение о благодати Божией // Христианское чтение. СПб., 1900. Т. 210. С. 867.

В учении о богопознании каппадокийцы предполагали, с одной стороны, возможность причастия Божественному свету, а с другой стороны, невозможность достижения предела в этом умном видении. Св. Григорий Богослов утверждал, что «вторые светы», ангельские умы, непосредственно созерцают Святую Троицу, «столько же близкие к первообразной Доброте, сколько эфир — к солнцу» (Greg. Naz. *Orat.* 6). Люди, в соответствии с этим, уподобляются воздуху, преломляющему солнечные лучи. Однако св. Григорий Нисский, рассуждая о том же, писал, что «истинное учение ни внизу, ни вверху не видит ничего для сравнения с высоким достоинством [Божества], потому что все в равной мере ниже силы, всем управляющей» (Greg. Nyss. *Catech. Magn.* 27). Отсюда он приходил к заключению, что и Ангелы находятся в таком же неведении относительно природы Бога, как и люди. Это не значит, что, в отличие от св. Назианзина, он отрицал богопознание. Абсолютная оторванность Бога от мироздания не означает полной невозможности созерцать Божество. Напротив, св. Григорий Нисский возвращает в христианскую философию понятие «Божественного и трезвенного опьянения» (Greg. Nyss. *De beat.* 6), столь существенное для Филона. Только это опьянение начинается и заканчивается трансцендентной верой, которая есть не только путеводитель, но и предел при восхождении к Боговидению[363].

Если для Платона и всей платонической традиции «познать Бога трудно, а изречь невозможно» (*Tim.* 28 c), то для отцов Церкви Бога «изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно» (Greg. Naz. *Orat.* 28, *theol.* 2). Вся человеческая θεωρία есть «лишь малый отблеск Великого Света». Путь к созерцанию, описанный св. Григорием Богословом во втором «*Слове о богословии*», таков: сначала ум совлекается всего вещественного, рассеивающего внимание; затем погружается внутрь самого себя; наконец, восходит на мысленную гору Синай. Но и здесь он видит Бога лишь созади (ср.: Исх. 33:23). «Ибо все то есть Бог созади, что после Бога доставляет нам познание о Нем» (*Ibid.*). Такое познание подобно отражению солнца в водах: мы действительно видим солнце, но не само солнце, а лишь образ или множество сияющих бликов. При этом, однако, происходит чудо преображения души: человек все более и более познает самого себя, свою сотворенную, но богоподобную природу. Можно сказать, он сам становится этой чистой водой, непосредственно вбирающей в себя солнечные лучи. Насколько он может познать себя, настолько познает и Бога: именно

[363] *Шмалий В. В.* Учение святителя Григория Нисского о познании Бога. СПб., 1997. С. 26.

поэтому потребность в богопознании не остается неудовлетворенной, хотя никогда не достигает своего предела.

Антропологический аспект богопознания имеет две стороны: сотериологическую и онтологическую. Образ Божий в душе поврежден грехом, поэтому необходимо первое движение благой воли со стороны Бога, и оно осуществилось в таинстве Воплощения Богочеловека — Христа. В области христологии св. Григорий Богослов отстаивал действительность человеческой души Иисуса Христа, полемизируя против Аполлинария[364]. Он сформулировал суть христологии каппадокийцев: «Соблюди целого человека и присоедини Божество» (Greg. Naz. *Epist. ad Cledon.*). Сама по себе душа каждого человека есть особый род творения, называемый даже «Божьим дыханием» (Greg. Naz. *Orat. de anima* 7). Человечество — «часть Божья», в смысле удела, что предполагает вселение и теснейшее личное соединение (Greg. Naz. *Orat.* 14. 7). Однако в онтологическом плане душа не причастна Богу иным образом, как только по благодати, молитвенное призывание которой становится действенным благодаря Жертве, принесенной Христом для приобщения верующих.

Полемика с арианами

Идея согласования знания и веры была руководящей для всех споров эпохи, в чем, как мы видели, сказывалось наследие эллинистического периода. Сторонники Ария и Евномия, который был учеником Аэция в Александрии[365], ни к чему так не стремились, как к объяснению христианской веры в терминах разумного познания и метафизического созерцания. После 360 г. обнаружилась четкая позиция св. Василия Великого против аномеев, начавших с новой силой поднимать богословскую полемику внутри Церкви[366]. В 364 г. св. Василий составил три книги против Евномия, арианского епископа г. Кизика, который написал в свою защиту «Апологетику». Эти книги являются главными догматическими сочинениями св. Василия.

Полемика с Евномием, как указывает В. Н. Лосский, имела глубокое философское содержание[367]. В «новоникейский» период Евномий был интеллектуальным предводителем арианства. Его целью было найти

---

[364] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. 2nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. P. 369.

[365] Сам Аэций был сирийцем; по свидетельству Софрония, еп. Помпеополя Пафлагонийского, он первый выдвинул тезис о *различии по сущности* (κατ' οὐσίαν ἀνόμοιον) Бога Отца и Сына (Socrat. *H. E.* III. 10. 7).

[366] *Gribomont J.* Basil of Caesarea in Cappadocia (Basil the Great) // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 114.

[367] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 178–179.

выход из того затруднения, которое, как он думал, представляла христианская триадология, не позволявшая исследовать Бога рационально. Согласно Евномию, все имена, прилагаемые к Отцу, Сыну и Святому Духу, позволяют лишь положительно говорить о действиях Божьих; поэтому они не доказывают, что Бог действительно равен в Трех Ипостасях. Лишь отрицательное понятие «нерожденности» (ἀγεννησία) есть единственное имя, объективно приложимое к Богу. Следовательно, за Бога в собственном смысле можно почитать лишь Отца. Когда Священное Писание называет Христа «Сыном Божьим», это следует понимать исключительно по метонимии.

Идея, что «нерожденность» является как сущностью, так и единственной ипостасью Бога, была выдвинута уже Аэцием (*Syntagm.* 12, 16). Причем понятие «нерожденный» для аномеев было тождественно понятию «несотворенный»[368]. Первое и наивысшее Бытие не может быть производным. Аномеи хотели достичь рациональной вершины монотеизма, утверждая определение Божества через Его самобытность. Учение о Триединстве представлялось им посягательством на совершенную простоту идеи Бога. Если Сын рожден, то Он должен быть и произведен. Следовательно, Сын является творением. Все то значение, которое Библия усваивает Сыну, Мессии, Логосу — для Аэция и Евномия определяется понятием *Посредника*. Отец сотворил Сына для воплощения в действительность Своего целостного замысла о мире. Таким образом, Логос есть не столько Логос Божий, сколько Логос мира. Дальше арианская мысль идет по пути платонических построений, утверждая существование и третьего уровня, соответствующего Мировой Душе — Святого Духа, в котором непосредственно совершается дело творения. Согласно аномейской космологической формуле, Отец есть тот, «от которого» (ἐξ οὗ), Сын — тот, «чрез которого» (δί οὗ), Святой Дух — тот, «которым» (ἐν ᾧ). На этих трех постулатах зиждется Символ веры Евномия (Eunom. *Apol.* 5). В противоположность адопционизму (от лат. *adopto*, *усыновлять*) раннего арианства, Евномий утверждал, что Сын рожден не во времени, а прежде веков. Таким образом, его теология носила характерные черты александрийского наследия[369].

---

[368] *Anastos M. A.* Basil's Κατὰ Εὐνομίου, a Critical Analysis // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 73.

[369] По мнению Ж. Даньелу, Евномий представляет неоплатонические влияния в христианстве своего времени. См.: *Daniélou J.* Eunome l'arien // REG. 1956. 69. P. 412–432. Дж. Рист, убедительно опровергая это мнение, склоняется к более традиционной в науке точке зрения, согласно которой учитель Евномия, Аэций, был представителем плеяды «лукианистов» (*Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil

Каппадокийцы, как самые образованные из православных епископов своего времени, должны были сформулировать живую, практически еще не формализованную веру христианской Церкви, простота которой теперь была обращена еретиками в предмет соблазна. Полемику с аномеями св. Василий начал с нового определения понятия *сущности*. «Нерожденность» не может быть сущностью Бога, так как является лишь одним из Его атрибутов (Bas. Magn. *Adv. Eunom.* I. 11). Если мы можем познать Бога из «нерожденности», как утверждал Евномий, это равносильно тому, что мы можем познать Его из небытия какой-либо вещи: потому что никакое отрицание само по себе не является достаточным основанием для утверждения чего-либо. Если же каждое имя выражает какую-то особую сущность, как учил еще Аэций, в таком случае Библия, перечисляя различные имена Бога, вводит политеизм, чего, безусловно, допустить невозможно. Св. Василий подчеркивал, что савеллианство, устраняя различие Божественных Лиц, впадало в иудаизм, а арианство, устраняя единство природы, — в язычество (Bas. Magn. *De Spir. Sanct.* XXX. 77).

Главный аргумент св. Василия Великого против евномиан состоял в неизреченности Божественного естества. Мы не знаем даже сущности земли, хотя знаем ее качества — цвет, плотность и т. п. (Bas. Magn. *Adv. Eunom.* I. 13). Что же касается сущности Отца, ее не ведает никто из сотворенных существ, но только, согласно Евангелию, Сын и Святой Дух (*Ibid.* 14). Поэтому сопоставлять мир тварей и существо Логоса — значит вводить сотворенность в само Божество или смешивать Бога и космос, хотя ариане меньше всего желали таких последствий. Если же между бытием Отца и бытием Сына есть временно́е расстояние (διάστημα: *Ibid.* II. 13), то вводится учение о двух Логосах: внутреннем и внешнем, вечно присущем и рожденном. Оно представлялось каппадокийцам бесплодным нагромождением сущностей. «Простота» арианского богословия оборачивалась его софистическим усложнением при попытке удержать христологию, разрушая триадологию. Напротив, православное учение проясняло библейский текст, в котором «всякое Богоявление, всякое слово, от Лица Божия произносимое, могут быть разумеемы об Отце, Сыне и Святом Духе» (Greg. Nyss. *Contra Eun.* II. 556).

---

of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 185–188). Однако мы должны заметить, что такого рода полемика возникает при попытках отнести христианских мыслителей и еретиков к какой-либо из философских «школ» их времени, тогда как их отношение к школьной догматике могло быть намного более независимым. Евномий не был неоплатоником, но его картина мира значительно больше напоминает неоплатоническую, чем православную.

Каппадокийцы знали, что за строгое различение Ипостасей, и в то же время отстаивание полного равенства в Троице, их обвиняли в тритеизме (Bas. Magn. *Epist. ad Eustaph.* 181). Они как бы лишили себя опоры в александрийской традиции, с ее абстрактным, и потому рационально вполне корректным, учением о Едином, и по-аристотелевски выдвинули на первый план частное, индивидуальное бытие, представленное Лицами Божества[370]. Сын, Отец и Святой Дух совершенны в Своих личностных самоопределениях. «Исповедуй только одну сущность... чтобы не впасть в многобожие» (Bas. Magn. *Hom.* 24. 3). Сын «единосущен» (ὁμοούσιος) Отцу (Bas. Magn. *Adv. Eunom.* I. 20). При этом они различаются только по происхождению: Отец ни от кого не происходит; Сыну принадлежит «рождение» (γεννησία), Святому Духу — «исхождение» (ἐκπόρευσις) от Отца (Greg. Naz. *Orat.* 25. 16)[371].

Не менее смелым отказом от философской александрийской традиции было отрицание учения об онтологическом Посреднике. Каппадокийцы признавали только Посредника в примирении между Богом-Судией и человеком-грешником. Они руководствовались словами апостола Павла: «Един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Иисус Христос» (1 Тим. 2:5), имея в виду искупление. Онтологически «мы не можем домыслить ничего между Творцом и тварью» (Amphiloch. Icon. *Epist. synod.* 59–61); но человек есть образ Божий, и эта сообразность актуализируется в нем через причастие Христу, осуществившему идеал совершенного человека. Невозможно понять антропологию каппадокийцев, равно как их богословие, без учения о Евхаристии[372]. Св. Василий Великий отчетливо утверждал, что на Литургии хлеб и вино претворяются в истинные Тело и Кровь Спасителя (Bas. Magn. *Epist.* 93).

Что касается богопознания, в котором ариане рассчитывали на Логос, понимая его в духе Филона, отцы Церкви утверждали, что недоступная Троица посредством собственной благодати освещает умных существ троическим сиянием. Благодать есть дар, сообщенный всей Церкви и в полноте содержимый только соборным разумом. Естественным фоном для благодатного познания служит интеллектуальное созерцание Бога, доступное каждому посредством размышления. Оно подобно созерцанию неба: его невозможно охватить взором, и мы видим лишь ничтожно малую его часть. Чем меньше лукавые и есте-

---

[370] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1990. С. 75–76.

[371] Эта терминология впервые употребляется в систематическом виде св. Григорием Богословом (*Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966. S. 302).

[372] См.: *Maier J.* Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier. Diss. Breslau, 1915.

ственные помыслы замутняют горизонт сознания, тем чище и проще видение Бога. Вместе с тем, оно становится все более неизреченным. Наконец, чистое небо полностью вбирает в себя человеческое зрение, так что субъективно ощущается всецелое, а не частичное познание (см.: Bas. Magn. *Epist. ad Amph.* 225).

Таким образом, рациональным доводам еретиков Православие противопоставило не только рациональные опровержения, но и положительные мистические прозрения. В своей «*Жизни Моисея*» св. Григорий Нисский сравнивает все понятия о Боге, составляемые человеческим разумом, с «идолами и кумирами», запрещенными Декалогом. Библейское учение о безвидности Бога получает новую философскую интерпретацию, приближая мысль к апофатическим глубинам. «Истинное видение и истинное познание того, что мы ищем, состоит по преимуществу в невидении, в удостоверении, что наша цель превосходит всякое познание и повсюду отделена от нас мраком непостижимости» (Greg. Nyss. *De vita Mos.* II. 163–164). От апофатизма Филона и Плотина отрицательное богословие св. Григория радикально отличается тем, что не предполагает ни Посредника, ни какой-либо лестницы существ, исходящей из Единого и восходящей к нему. «Κόσμος νοητός» не принадлежит к сфере Божественного[373]. Верх небесной иерархии несравненно ближе к земле, чем к Богу, Который превыше пространства, времени и самой вечности[374]. Отсюда выводится, однако, не безнадежность, а важная идея бесконечности богопознания. «Ибо истинное совершенство состоит в том, чтобы никогда не останавливаться в приращении к лучшему и не ограничивать совершенства каким-либо пределом» (Greg. Nyss. *Epist. ad Olymp.*). Моисей, поднимаясь на гору Синай, сначала входит в свет и только потом во мрак (Greg. Nyss. *In Cant.* XI. 5. 2). Такое толкование, как проницательно замечает современный исследователь Э. Лаут, противостоит александрийской платонической традиции[375].

Св. Григорий Нисский, завершитель каппадокийского богословия, рассматривал все дары благодати, сообщаемые Богом человеку, как семена, которые должны прорасти, чтобы затем продолжать свой рост вечно. В связи с этим «мистические труды Григория Нисского все

---

[373] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 191.

[374] О важности понятия времени для раскрытия православной триадологии у св. Григория Нисского см.: *Anastos M. A.* Basil's Κατὰ Εὐνομίου, a Critical Analysis // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 98–99.

[375] *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. P. 83.

построены на идее постоянного самопревосхождения»[376], и он утверждает новое понятие об истинном экстазе как выходе из пределов самого себя — не в смысле исторжения, а в смысле восполнения личного бытия человека. Такого рода самопревосхождение требует, в том числе, отрешения от «знания» и последовательного *погружения* в Божественный мрак (ἐπέκτασις, корректировка понятия ἔκστασις)[377].

Учение о свободе воли и достоинстве человека

Хотя некоторые исследователи полагают, что христианская идея богоподобия (ὁμοίοσις Θεοῦ) заимствована у Платона (*Theaetetus* 176)[378], здесь снова нужно заметить, что сходства не больше определяют содержание, чем различия. То божественное, что находит в человеке Платон, для каппадокийцев (это учение в основном разрабатывал св. Григорий Нисский) концентрируется в понятии *образа*[379]. Совершенное же *подобие* Божие на земле явил только Христос, Который исполнил заповедь «*будьте святы, потому что Я свят*» (Лев. 11:44). По мысли св. Григория Нисского, образ принадлежит человеку по естеству и заключается, в особенности, в разуме и свободной воле (Greg. Nyss. *Catech. Magn.* 5). Подобие же представляет благодать (χάρις: Greg. Nyss. *De hom. op.* IX. 149); оно есть цель, к которой нужно стремиться вечно (Greg. Nyss. *De beat.* 5). В ходе развития духовности воля неразрывно связывается с разумом и возвышается до того же уровня, что и разум в идеалистической философии (τὸ ἡγεμονικόν)[380]. Более того, посредством высшей, Божественной любви туда же поднимается и человеческое чувство[381]. В связи с этим люди, потерявшие различение доброго и дурного, называются у св. Григория «бесчувственными» (οἱ ἀναισθήτως, Greg. Nyss. *De virg.* 10). Чтобы вернуть чистоту человеческому чувству, благоухание Христово следует принять в ум, и с этим благоуханием ум водворить в сердце (*In Cant.* III. 1. 12).

---

[376] *Balthasar H. U. von.* Presence and Thought. Essay on Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995. P. 45.

[377] См.: *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944. P. 298.

[378] *Merki H.* Homoiosis Theou. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottänlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg in der Schweiz, 1952.

[379] Хотя иногда терминологически св. Григорий не различает «образ» и «подобие», по существу отличие «подобия образа» от «подобия в собственном смысле» всегда имеет место в его сочинениях (*Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского: Репринт. изд. Казань, 1887; СПб., 2000. С. 384).

[380] *Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1866. С. 63.

[381] Там же. С. 69.

Человек сотворен свободным. Он от начала имел возможность падения путем замыкания в телесной жизни [382]. «Сложность есть начало борьбы, борьба — разделения, разделение — тления» (Greg. Naz. *Orat.* 28. 7). Однако тот же составной характер человеческого существа позволяет потомкам Адама вернуться к Богу, что оказалось невозможным для неудержимых бесплотных сил, часть которых отпала от Создателя. Уникальность человеческого существа состоит в том, что оно представляет собой «смешение» (μίξις) или «сращворение» (ἀνάχρασις) духовного и материального для того, чтобы «все в равной мере было причастно прекрасному и ни одно из существ не осталось без удела в наилучшем естестве» (Greg. Nyss. *Catech. Magn.* 6). В силу этого тело первозданного Адама не было злым: его можно считать одновременно материальным и духовным [383]. Потемнение и искажение присущего человеческой душе Богосознания произошло не по причине участия в телесной жизни, а по причине оскудения духа. Зло есть лишение добра и умаление разума (*Ibid.* 7).

Тело, став смертным и поставя человеческую личность перед пугающей перспективой Суда Божия, узурпировало несвойственные себе права. Раб, созданный как помощник, стал тираном. После грехопадения телесная сторона бытия души является для нее чем-то вроде «изгари» (σχωρία). Смерть может быть исцелением, если понять ее как разбивание неисправного сосуда, а воскресение — как воссоздание сосуда в соответствии с правильной формой. Но для этого необходимо христианство, так как правильная форма для человека есть Воплощенный Логос, Который прошел через смерть и воскресение, чтобы человек мог причаститься Ему (Greg. Nyss. *Catech. Magn.* 16). Другими словами, в отличие от Плотина, для отцов Церкви спасение является не только человеческой, но и Божественной задачей [384]. Для исцеления человеческой природы требуется «вселение» (ἐνοίκησις) в сердце Святого Духа, что в параллель идеям св. Григория Нисского было наиболее полно раскрыто в творениях преп. Макария Египетского [385].

В учении о свободе воли каппадокийцы опирались на труды Оригена. Свобода имеет общий корень с разумом человека. Несмотря на обу-

---

[382] *Ellverson A. S.* The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981. P. 60–61.

[383] *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского: Репринт. изд. Киев, 1914; М., 1999. С. 465.

[384] *Dodds E. R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965. P. 99.

[385] *Катанский А.* Учение о благодати Божией // Христианское чтение. СПб., 1900. Т. 210. С. 885.

словленность сознания внешним миром, невозможно считать, что все мотивы, формирующие волю, не зависят от самой личности. «Получить извне какое-нибудь воздействие, вызывающее в нас то или другое представление, это, по общему признанию, не подлежит нашей власти. Но решение так или иначе воспользоваться случившимся есть уже дело не кого-либо иного, как присущего нам разума, который при внешних воздействиях или побуждает нас (следовать) стремлениям, призывающим нас к прекрасному и должному, или отклоняет к противному» (*Philocal.* XXI. 2. = *De princ.* III. I. 3). Свобода человека связывается с его способностью понимать и оценивать происходящее и принимать решение. «Разум показывает, что внешние обстоятельства не в нашей власти, но так или иначе воспользоваться ими, взявши разум в качестве судьи и исследователя о том, как нужно отвечать на различные внешние воздействия, это наше дело» (*Philocal.* XXI. 4. = *De princ.* III. I. 5).

Воля в человеке всегда присутствует потенциально; через деятельность она становится актуальной. Деяние есть самоопределение личности. «Если бы, творя нас, Господь заранее... не наделил бы нас силой становиться подобными, то не в нашей власти бы было стяжать подобие Богу. Но вот — мы сотворены, способные уподобляться Богу» (Bas. Magn. *De hom. orig.*, hom. I, 16). Итак, свобода воли есть качество, данное Самим Богом, а потому всесилие Творца не нарушает ее. Предведение не есть предопределение (*Philocal.* XXIII. 10). Следовательно, никто не может быть спасен без своего участия, и Ориген настаивает на необходимости для каждого работать над собой. Тогда страсти, стоящие между человеком и Богом, начнут ослабевать, поскольку «разум... сдерживает возбуждения и обессиливает желание» (*Philocal.* XXI. 3. = *De princ.* III. I. 4). На это направлена особая божественная педагогика. Бог ведет людей различными путями, соответственно истории жизни каждого. Так как душа бессмертна, грешникам «полезно не скоро получить помощь в деле спасения, но быть доведенными до него медленно, после искушения многими бедствиями» (*Philocal.* XXI. 12. = *De princ.* III. I. 13). Здесь Ориген подходит к идее апокатастасиса и переселения душ; но каппадокийцы нигде не включают фрагментов, прямо говорящих об этом, и дают его мысли чисто нравственное преломление. Именно в этой, единственной жизни до конца пребывает надежда, — «хотя бы человек находился в величайших грехах, но, извергши эти грехи, вышедшие на поверхность, он может впоследствии снова научиться, получив очищение после греха» (*Ibid.*). Однако путешествие души не может длиться вечно (*Philocal.* XXI. 20. = *De princ.* III. I. 21; ср. перевод Руфина).

Достоинство человека при сотворении соответствовало его богоподобию. Ему по природе «назначено начальствовать над тем, что на земле. Пред ним распростерта тварь, как училище добродетели. Ему положен закон, по мере сил подражать Творцу и небесное благоустройство изображать на земле» (Bas. Magn. *Hom.* 21). Св. Григорий Нисский возводил идею «образа Божия» в человеке на такую высоту, что утверждал непознаваемость души, укорененную в непознаваемости Божества: «Если бы природа образа могла бы быть „уразумеваемой", тогда как прообраз превыше нашего понимания, это различие свойств доказало бы неудачу образа. Но поскольку мы не можем познать природу нашего духа, который существует по образу своего Создателя, именно поэтому он в себе имеет точное подобие с Тем, Кто над ним возвышается и от Кого он несет заимствование „неуразумеваемой" природы через тайну, которая в нем» (*De hom. op.* XI). Причина грехопадения видится Оригену и каппадокийцам в том, что «душа возжелала как можно скорее (достигнуть) лучшего, но шла не тем путем, какой ведет к нему» (*Philocal.* XXI. 13 = *De princ.* III. I. 14). Таким образом, человек пал, так как не полностью доверился Богу. Причина падения денницы типологически сходна, но является несколько иной. Если человеку было внушено недоверие к Богу и подозрительность к Его заповеди, то диавол воспитал в себе более сознательное и злобное чувство зависти. Раз открыто восстав против Создателя, он уже не смог остановиться, и с этим напрямую связано возникновение зла, которое не имеет объективного сущетвования, но целиком субъективно. Св. Григорий Нисский так описывал падение диавола: «Кто однажды возымел склонность ко злу, отвращением от благодати породив в себе зависть, тот, подобно камню, который, отторгаясь от вершины горы, собственной тяжестью гонится по скату... самовольно, как бы бременем неким увлеченный, доходит до крайнего предела лукавства» (Greg. Nyss. *Catech. Magn.* 6).

Ввиду того, что человечество, как уже было сказано, покорилось греху и стало подвластно закону смерти, а через тленное тело приобрело также искаженное познание[386], воля человека также изменилась и стала не такой свободной, какой была сотворена вначале. Поэтому без помощи благодати невозможно изменить себя и достичь спасения, освободившись от осуждения за грех. Сам Ориген признавал, что «наше совершенствование не происходит без нашей деятельности... но большую часть его производит Бог» (*Philocal.* XXI. 17. =

[386] См.: *Weiswurm A. A.* The Nature of Human Knowledge according to St. Gregor of Nyssa. 1952.

De princ. III. I. 18). Каппадокийцы пошли дальше Оригена в утверждении ортодоксального взгляда на свободу воли. Человек не может вечно менять ориентиры: если он идет к святости, рано или поздно он преуспеет, а если коснеет в грехе, рано или поздно погибнет совсем. Ради этой определенности дана нынешняя временная жизнь. После нее уже не остается свободы выбора, так как выбор сделан. Святые не перейдут на следующий этаж грандиозного космического училища, как у Оригена, — они получат то, к чему стремились, обожение. Св. Макрина, сестра святителя Григория Нисского, обращается к Христу с такими словами: «Ты на время вверяешь земле землю нашу, коей дал образ Своими руками, и вновь взимаешь то, что вложил, нетлением и благодатью преображая смертное наше и безобразное» (Greg. Nyss. *Vita Macr.* 24).

Отдельным вопросом является учение Нисского святителя о всеобщем апокатастасисе, или конечном восстановлении падших разумных существ. Нет сомнений, что он формулировал это учение в ином ключе, нежели Ориген; тем не менее, в нем видели последователя Оригена. Для св. Григория апокатастасис есть идея всепрощающей любви Божией, принимающей покаяние. Добро есть начало созидающее, положительное. Зло — начало отрицательное. Отрицание не может длиться вечно, и зло не может быть сильнее добра. Поэтому с необходимостью должно наступить всеобщее восстановление добра через покаяние[387]. Но если в космологии Оригена покаянию отведены бесчисленные эоны, для Григория Нисского это время заключено в рамки существования наличного мира, которые соответствуют неведомым, но определенным срокам исполнения человеческой «плеромы». В связи с этим уже в древности возникло предположение (свв. Герман и Фотий Константинопольские), что мысль о всеспасении, чуждая в целом богословию каппадокийца, занесена в его сочинения оригенистами. Однако данное предположение вскоре было отвергнуто из-за литературной неосновательности: места, в которых толкуется об апокатастасисе, совсем не похожи на вставки и подтверждаются древнейшими рукописями. В дальнейшем идея апокатастасиса стала интерпретироваться как идея очистительных свойств адского огня, чем воспользовались римские делегаты на Флорентийском Соборе 1439 г.

Однако в целом утверждение о влиянии Оригена на св. Григория Нисского нельзя принимать как однозначное. С одной стороны, как считал В. И. Несмелов, «оригенистические идеи рассеяны на пространстве всех эсхатологических трактатов св. Григория — рассеяны так, что

[387] *Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского: Репринт. изд. Казань, 1887; СПб., 2000. С. 609.

и по внутренней, логической связи рассуждения, и по внешнему, грамматическому строю речи, они нисколько не выделяются и не могут быть выделены из цельных трактатов без совершенного их искажения»[388]. С другой стороны, нельзя не признать справедливости слов Д. Тихомирова: «Григорий, при всем своем сходстве с Оригеном, вообще относился к Оригену... с объективной холодностью, переходящей даже иногда в прямое осуждение. <...> Нужно даже думать, в виду сходства между сочинениями, — что и с Оригеном Григорий Нисский познакомился по направленным против Оригена сочинениям св. Мефодия Патарского»[389]. Важнее, как продолжает Тихомиров, зависимость Григория от классической литературы вообще, а именно от философского идеализма Платона, «умеренного реализмом Аристотеля»[390].

Влияние философии на богословскую мысль Великих каппадокийцев

В целом влияние античной философии на богословскую мысль каппадокийских отцов Церкви рассмотрено в современной зарубежной литературе достаточно подробно и освещено в русскоязычных источниках[391]. Рассматривать Каппадокийскую школу не только как богословскую, но и как философско-богословскую, хотя с более явным, чем в Александрии, преобладанием богословия есть все основания. Уже в древности св. Григория Нисского именовали «философом» (Phot. *Bibl.* Cod. 133; Niceph. *H. E.* XI. 19). Современные ученые отмечают высокое историческое значение его сочинений, которое «состоит в силе философской защиты и демонстрации христианства»[392].

При этом важно обратить внимание на высокую степень самостоятельности каппадокийцев при усвоении философского материала. Дейнхард писал, что имеет смысл говорить не о «влиянии» (Einflüß) Плотина на св. Василия, а об «использовании» (Benutzung) св. Василием Великим наследия Плотина[393]. Некоторые современные специалисты еще сильнее ограничивают степень влияния неоплатоников.

---

[388] *Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского: Репринт. изд. Казань, 1887; СПб., 2000. С. 381.

[389] *Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1866. С. 381.

[390] Там же С. 25–26.

[391] См. сжатую, но весьма содержательную панораму: Василий Великий // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 150–151.

[392] *Bardenhewer O.* Patrology. The Lives and Works of the Fathers of the Church. Freiburg im Breisgau, 1908. S. 300.

[393] *Dehnhard H.* Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Berlin, 1964. S. 87.

«Соберите вместе Эпиктета, Оригена и Нумения, — пишет о заимствованиях св. Василия Дж. Рист, — и вам не понадобится ни Плотин, ни Порфирий»[394]. Помимо Оригена, важным посредником в усвоении философской традиции был св. Григорий Чудотворец[395]. В области триадологии, отмечает А. Ф. Лосев, зависимость каппадокийцев от Плотина «только формально-понятийная, структурная, но ни в коем случае не зависимость по содержанию»[396]. В области мистического познания, по мнению Э. фон Иванка, она также не обязательно прямая, но скорее говорит о принадлежности к общей традиции[397], под которой мы можем понимать александрийскую религиозно-философскую мысль.

По складу своего ума глава Каппадокийской школы, св. Василий Великий, был ближе к перипатетикам, чем к платоникам. Он часто опирался на философию природы Аристотеля, особенно в «Шестодневе»[398], где буквальная экзегеза Библии с помощью данных естествознания противопоставляется платонической и стоической картине мира[399]. В области теории познания замечают на терминологическом уровне влияние текстов Теофраста[400]. Вообще из всех сочинений школы самыми «платоническими» являются трактаты св. Григория Нисского «*О девстве*» (*De virginitate*, особенно гл. X–XI)[401] и «*О душе и Воскресении*» (*De anima et ressurectione*)[402]. Однако в них проводится и последовательная критика платонических воззрений: св. Григорий приводит метафизические, теологические и психологические доказательства против философской теории метемпсихоза, отрицает идею

---

[394] *Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 213.

[395] *Dehnhard H.* Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Berlin, 1964. S. 27, 57.

[396] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 73.

[397] *Iványka E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vätern. Einsiedeln, 1964. S. 163. № 1.

[398] См. обзор в кн.: *Борис* (*Плотников*), *архим.* История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности // Православный собеседник. КДА, 1889. № 7. С. 332–43.

[399] *Gribomont J.* Basil of Caesarea in Cappadocia (Basil the Great) // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 114.

[400] Василий Великий // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 150.

[401] *Aubienau M.* Introduction au Traité de la virginité de Grégoire de Nysse // Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. Paris, 1966. (Sources chrétiennes). P. 116–118.

[402] *Pellegrino M.* Il platonismo di Gregorio Nisseno nel Dialogo intorno all' anima ed alla risurrezione // Rif. fil. neosc. 1938. 30. P. 437–474.

первоначального пребывания душ на небе и их последующего падения в материальный мир, идею вечности материи.

Нельзя не согласиться с В. Н. Лосским в том, что каппадокийцами не производилась неосознанная или синкретическая рецепция античного наследия, но «сознательно ставилась великая задача христианизации философского аппарата греческого мира»[403]. Они заложили основы систематического подхода христиан к внешней, нехристианской культуре и литературе[404]. Главный тезис «наставления юношам» св. Василия Великого заключался не в необходимости пользоваться языческими сочинениями (он хорошо понимал, что это неизбежно), а в необходимости научиться не только принимать, но и отвергать (см.: Bas. Magn. *Hom.* 22. 1, 3). При этом святитель признавал, что «философия, побуждающая заботиться о душе и только в случае крайней необходимости о теле, служит помощницей аскетике»[405].

В отличие от александрийских экзегетов, отцы IV в. не применяли аллегорическую интерпретацию для того, чтобы найти в Библии философские смыслы, тем самым защищая ее от обвинений в мифологичности. Они с верой принимали все то, что написано в Библии. Показательно их отношение к Филону, которое достаточно полно исследовал Д. Руния: св. Василий Великий «скорее нейтрален» к иудейскому экзегету и философу[406], св. Григорий Богослов только мог читать его[407], а св. Григорий Нисский относился к нему весьма критически[408].

Однако в богатствах форм экзегетической традиции, в достижениях теологии, космологии и антропологии Великих каппадокийцев, в сиянии философской ценности сформулированных ими идей нельзя не заметить порою ярко бросающегося в глаза, порою сокровенного и скромного, но все же исторически реального влияния многовековой традиции Александрийской школы, которая осуществила в лице своих великих мыслителей на фоне угасавшей Античности и рождавшейся новой христианской ойкумены синтез богословской и философской учености.

---

[403] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 194.

[404] См. об этом: *Wilson N. G.* St. Basil on the Value of Greek Literature. London, 1975.

[405] Василий Великий // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 150.

[406] *Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 241.

[407] Ibid. P. 243.

[408] Ibid. P. 261: «Он редко ссылается на Филона, и если делает это, то как правило с намерением дать отрицательную оценку. Филон ассоциируется с ересью, его экзегеза должна быть отвергнута или исправлена».

§ 5. Философия и богословие в трудах святителя Кирилла Александрийского

Последним знаменитым александрийским мыслителем был св. Кирилл (ок. 370/380–444 гг.), один из величайших богословов[409] и плодовитейших писателей[410] патристики. С его именем связывается целое новое направление в развитии богословской мысли, которым ознаменовалось время Вселенских Соборов V в., одержавших победу над несторианством и монофизитством и по существу окончательно оформивших мировоззренческие контуры той идеологической парадигмы, которая на протяжении почти тысячелетия оставалась фундаментом духовной жизни величественного здания Византийской империи.

Св. Кирилл родился в Александрии между 370 и 380 гг. Будучи племянником Феофила Александрийского, он воспитывался при епископской кафедре. Весьма вероятно, что св. Кирилл учился в Александрийском катехетическом институте[411], существование которого до 405 г. не подлежит сомнению. Он стал свидетелем прекращения деятельности научной школы Дидаскалиона, что знаменовало конец профессионального философского преподавания в Александрии, но не конец александрийской образованности вообще. Кроме того, не считая себя «философом» в классическом смысле, св. Кирилл затрагивал в своем творчестве многие философские проблемы; его подход к ним отличался систематичностью и ясностью, так как его свободный метод литературного изложения не был связан условными ограничениями школьного эзотеризма. Святитель Кирилл был «главным представителем александрийской традиции в пятом столетии»[412].

В эпоху св. Кирилла Александрия стала фактически патриархатом, господствовавшим над Египтом, Фиваидой, Ливией и Пентаполем[413]. Патриарх пользовался широкими гражданскими полномочиями (см.: Socr. *H. E.* VII. 11. 13) и нес ответственность за многочисленную паству, в большинстве своем не утратившую характера александрийской толпы. Деятельность св. Кирилла еще в большей степени, чем

---

[409] *Quasten J.* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 119.

[410] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. Т. 2. С. 81.

[411] *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский: его жизнь, церковное служение и творения // Свт. Кирилл Александрийский. Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 4–5.

[412] *Wilken R. L.* Judaism and Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. New Haven; London, 1984. P. 201.

[413] Александрия // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1900. Т. 1. С. 509.

св. Афанасия Великого, была направлена на нужды просвещения: полемику с язычеством, борьбу против суеверия и распущенности. Этим направлением деятельности святителя объясняется преимущественно этический характер его экзегезы и чуждый схоластичности динамизм его теологии, в которой, как считает В. Н. Лосский, «нет места богу философов»[414], но в которой все же получила свое философское преломление вдохновлявшая св. Кирилла этическая проблематика его бурного и мятежного века.

Полемические труды святителя Кирилла Александрийского

Св. Кирилл на протяжении своей жизни вел борьбу с четырьмя основными силами, противостоящими Церкви: арианством, несторианством, иудейством и язычеством. Традиционное иудейство и греческое язычество были противниками св. Кирилла преимущественно в социальном аспекте, выражая неприятие того факта, что Александрия все больше делалась христианским городом. Однако можно предположить и попытки влияния иудейства на религиозное сознание христиан, причем попытки порой успешные. Подтверждением этого предположения является то обстоятельство, что св. Кирилл посвящает значительную часть своих экзегетических трудов толкованию Ветхого Завета и выявлению заключенного в нем христологического смысла[415]. Аналогичным образом обстояла ситуация, связанная с полемикой против язычества. Эта полемика имела серьезную в интеллектуальном отношении философскую подоплеку: после «*Contra Celsum*» Оригена крупнейшим трактатом апологетического направления стал именно «*Contra Julianum*» св. Кирилла.

Арианство уже теряло своих последних приверженцев, и борьба с ним не имела определяющего значения для развития догматических формулировок. При императоре Анастасии (491–518) были зафиксированы последние следы самостоятельного арианского движения[416]. Таким образом, в V в. антиарианская полемика носила уже вялый, остаточный характер и нашла отражение лишь в ранних произведениях св. Кирилла. После внушительной победы Никео-Цареградского «*Сим-*

[414] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 201.

[415] Св. Кирилл, писавший против Юлиана Отступника, не мог не обратить внимания на тот факт, что этот император пытался восстановить Иерусалимский храм. «Реставрация иудейского храма, — резонно замечает Гиббон, — имела тайную связь с разрушением христианской Церкви» (*Гиббон Э.* История упадка и разрушения Римской империи. СПб., 1997. Т. 2. С. 367).

[416] *Gieseler J. C. L.* Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1844. II. I. S. 77.

вола», после осуждения Павла Самосатского и Аполлинария казалось, что нормы ортодоксии уже вполне раскрыты и ограждены от ошибок. Возможность «изменений» и «поправлений» вселенской веры целиком отвергалась. Но подход к экзегезе, в которой лидировала более молодая и энергичная Антиохийская школа, не был унифицирован. Оставалось пространство для новых умозаключений по таким вопросам, которые в обычном церковном сознании считались непостижимыми и еще не получили ясного выражения на философско-богословском языке. Самым важным из таких вопросов был вопрос о Личности Христа Спасителя. Пребывание верховного Бога на земле, принятие Им человеческой природы, хотя и не допускалось даже гипотетически в языческой философии, в действительности могло составлять предмет философского осмысления, в котором заключался уникальный, но с точки зрения персонального монотеизма отнюдь не абсурдный парадокс. Именно эту проблему сделали главным предметом спекулятивного рассмотрения крайние представители антиохийской традиции.

Несторианство Константинопольский архиепископ Несторий не был «первооткрывателем» тех идей, которые он проповедовал, имея дар церковного оратора и репутацию аскета. За ним стояли значительные богословские силы Антиохийской школы, хотя и не вся эта школа в целом. Ересиарх был учеником Феодора Мопсуэстийского († 428), которого чтил сам св. Кирилл[417], вообще склонный симпатизировать антиохийскому стилю мышления. Учение несториан основывалось на строгой логике и было не менее опасным для единства Церкви, чем само арианство. Иисус Христос, Которому авторы канонических Евангелий усваивают почетное именование «Господь» (Κύριος), предстает в Писании как единая Личность. На богословском языке Церкви Личность — Божественная Ипостась воплотившегося Слова — включает две различаемые природы: божественную и человеческую. Чтобы не впасть в ересь Аполлинария, заменившего Логосом духовную субстанцию в человеческой природе Христа, необходимо признать во Христе два совершенных естества. Антиохийцы ставили вопрос: кого по естеству родила Мария? Ответить на этот вопрос они могли только однозначно: конечно, человека. Бога может родить лишь Бог. Поэтому Несторий говорил, выражая свое отношение к понятию Богочеловек: «*Я разделяю природы*» (χωρίζω

[417] *Möller C.* Theodore of Mopsuestia // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 4. Col. 2325.

τὰς φύσεις)[418]. Бытие двусоставной, но единой Личности Спасителя стало самым уязвимым тезисом во внутренней полемике представителей антиохийской христологии. Несторий, Феодор и их сторонники готовы были скорее отказаться от единства личности во Христе, дабы сохранить формальное различие природ и не смешивать Бога с Его творением. Так постепенно они подошли к тому выводу, что *Сын Божий* и *сын Марии* были соединены только нравственно, а не существенно или онтологически. Иисус явил на земле невидимое Божество, удостоившись благоволения Отца и стал Сыном Божиим, будучи только человеком. Не Бога носила во чреве Дева Мария, не Бога полагала Она в яслях, не Бога распинали на Кресте; но Бог исцелял больных, давал зрение слепым, изъяснял таинственные притчи, наконец, Бог воскресил и прославил Иисуса. «Один и Тот же был и Младенцем, и Владыкою Младенца»; «То, что может подлежать страданию, есть храм, а не Бог, оживотворяющий Пострадавшего»[419], — эти суждения достаточно ясно характеризуют догматическую позицию Нестория.

Св. Кирилл не мог принять несторианское богословие по ряду причин. Прежде всего, оно вызывало подозрение как неоправданное и необоснованное нововведение, смутившее многих и без пользы всколыхнувшее мирное течение церковной жизни. В 429 г. Кирилл писал Несторию о том, какие смуты начались в египетских монастырях при появлении слуха о том, что архиепископ Царствующего града не почитает Богородицу. Ропот поднялся во всех Церквах Востока (*Epist. ad Nest.* 2). Простецы восприняли это известие как симптом крушения всей Церкви, многие оставили монашеские обеты, а иные даже тронулись рассудком. Мы не думаем, что послание содержало в себе преувеличение реальных событий, учитывая многократно засвидетельствованную в истории эмоциональную импульсивность простых коптских монахов, которые были в то время весьма многочисленны и легко приходили в возбуждение даже по не столь существенным причинам. Естественно, что вожди египетского монашества приняли несторианство крайне враждебно, тем более что некоторые из них уже склонялись к обратной крайности — монофизитству. Критическую настроенность св. Кирилла по отношению к несторианству горячо поддержало также палестинское монашество.

---

[418] См.: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 1. С. 65.

[419] *Асмус В., прот.* Вселенский IV Собор. Богословие Собора // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 593.

Но, помимо этих внешних причин, существовали еще и внутренние, определившие характер несторианского конфликта как сложного и длительного догматического спора. Самой существенной из них было *учение о Евхаристии*[420], на понимании которой, по верному утверждению Я. Пеликана, основывалась вся христология св. Кирилла[421].

Евхаристия в учении святителя Кирилла Александрийского

В сакраментальной жизни Церкви Евхаристия не была исключительно религиозным актом литургического устава. Установленное Христом и введенное в жизнь Церкви Его учениками, апостолами, это Таинство воспринималось как условие и результат мистической причастности Логосу, и вопрос о том, насколько оно было символическим и насколько реальным, подспудно тлел в философско-богословских кругах. При анализе преимущественно экзегетических трудов св. Кирилла можно сделать вывод, что он аллегорически воспринимал заповедь о Вечери Господней и связанную с ней церковную традицию. Именно так полагал проф. Мишо[422]. Но полемика с несторианством вскрывает совсем другую позицию Александрийского патриарха в его воззрениях на этот вопрос. Правда, рассуждал св. Кирилл, что мы причащаемся, как словесные твари, Божественного Слова, — но как люди, состоящие из души и тела, «мы причащаемся Слова, воплотившегося или воспринявшего в Свое единство плоть человеческую»[423]. В логике рассуждений св. Кирилла понятие спасения, т. е. возвращения к Богу, обусловлено телесностью человека: благодаря инертности его существа, гибель человека не была безнадежной и носила характер не только преступления, но и ошибки. Поэтому постоянное обновление христианина, в котором и заключается его подвиг, невозможно без буквальной причастности к Телу Христа, принимаемому им как зерно нетления и будущего воскресения[424]. Это вкушение от единой телесной субстанции осуществляет действитель-

[420] *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controvercy // JTS. 1951. II. 2. P. 145–164. См. также: *Mahé J.* L'Eucharistie d'après St. Cyrille d'Alexandrie // Revue historique ecclésiastique. 1907. № 8.

[421] *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Chicago, 1971. Vol. 1. P. 236.

[422] *Michaud E.* St. Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie // Revue international de théologie. 1902. № 39. P. 599–614.

[423] *Пономарев П.* Учение св. Кирилла, архиепископа Александрийского, о Евхаристии // Православный собеседник. 1903. Ч. 1. С. 699.

[424] Там же. С. 734.

ное, а не мнимое, единство Церкви[425]. И как в воде Крещения, — резюмирует св. Кирилл, — мы таинственно принимаем Христову смерть (*Glaph. in Ex.* II. II. 2), так ради обновления жизни через Тело Христово, в которое претворяется приносимый на алтаре хлеб, «проникает в нас свойство Единородного, то есть жизнь» (*In Ioh.* III. VI. 35). Разумеется, при этом главной целью остается очищение «внутреннего человека», о чем сугубо молится предстоятель на *Литургии*, текст которой был написан св. Кириллом и, по местному преданию, восходит к самому апостолу Марку[426]. Ключевое для александрийской религиозной мысли понятие *тайны* находит свое положительное раскрытие в идее *таинства*, при полном осознании, что «ничто не позволило бы нам созерцать то, что превосходит понимание и описание, если бы Бог, Который превыше мира, не просветил наш ум, не породил в нас мудрость, не дал нашему языку сильных средств, не допустил бы нас к пониманию и выражению, насколько это в нашей власти, части той тайны, что нас окружает» (*Contra Julian.* I. 20).

Учение о Логосе

Субстанциальная причастность Богу тварного человеческого естества невозможна: после веков борьбы с гностицизмом этот постулат веры Церкви был незыблемым. Церковь вводит человека в общение с Богом через Евхаристию, личное причастие Христу, в котором осуществляется теснейшее соединение с Логосом, обожение. Ключевой момент этой идеи состоит в том, что ее библейско-богословским основанием является определенная теория благодати. Апостол Павел утверждал, что благодать совершает в человеке спасение, тогда как от человека требуется вера и осознание немощи своего естества. Св. Кирилл полагал эту антропологию апостола в основание своих сотериологических построений. Действие благодати не означает для него отрицания свободной воли: после Оригена и каппадокийцев такое отрицание в рамках богословия на Востоке не могло иметь места. Принятие благодати, с точки зрения Кирилла, должно быть и свободным, и разумным. Однако то доброе, что совершает человек для своего спасения, он совершает пребывая в благодатной стихии литургической жизни Церкви, будучи членом мистического тела Логоса, черпая в Боге силы на пути восхождения к святости и богоподобию.

---

[425] *Пономарев П.* Учение св. Кирилла, архиепископа Александрийского, о Евхаристии // Православный собеседник. 1903. Ч. 1. С. 707.

[426] «Очисти нашего внутреннего человека, как чист Сын Твой Единородный, Которому мы хотим причаститься» (The Coptic Liturgies. The Holy Kholagy. Cairo, 2004. P. 395).

Совсем другая перспектива открывалась в антропологии Феодора Мопсуэстийского и его школы. Здесь прослеживается антропологический максимализм. Человек может сам делать добро: благодать укрепляет его собственные силы при наличии доброй воли. Синергия воли человека и воли Творца фактически сводится к их параллелизму. Нравственным единством «воли и действия» исчерпывается, согласно Г. Флоровскому, и весь смысл Воплощения по Несторию[427]. Идея обожения радикальными антиохийцами устранялась. Но самое страшное обвинение, которое выдвигал против них св. Кирилл, заключалось в подмене причастия — антропофагией (*Adv. Nest.* IV. 5).

Св. Кирилл противопоставлял рационализму своих оппонентов непостижимое для человеческого разума учение об «умалении» (κένωσις) Божественного Логоса в миссии Его пришествия в мир[428]. Жертвенное нисхождение Логоса, принятие Им человеческой природы и крестного пути для спасения падшего человека — это центральный момент всего богословия св. Кирилла Александрийского. Его противник, Несторий, как бы «соблазнялся евангельским реализмом. Он отказывался видеть в историческом Христе Бога Слово»[429]. Подобным образом и другие антиохийцы, настаивая на историческом видении смысла Священного Писания, не всегда могли овладеть его глубинной сущностью[430].

Александрийский архиепископ, напротив, настаивал на безусловном признании евангельского реализма во всей его подлинности и полноте. В реализме евангельских событий он видел истинное проявление жизни Воплощенного Слова, во всем подобного человеку, «кроме греха». В Евангелии он видел ту сокровенную, глубинную основу жизни, которая от вечности была сокрыта в Боге и которая открылась миру в Иисусе Христе. Во Христе он видел реальное основание обожения. В ходе полемики св. Кирилл был склонен, по замечанию А. Грилльмайера, все больше укоренять плоть Христа в Его Божественности[431]. Однако следует иметь в виду, что библейское понятие «плоть» (σάρξ) означало для него целого человека, с человеческими чувствами, волей, разумом. Кирилл всецело следовал за христологической формулой св. Григория Богослова: «*Соблюди целого человека и присоедини Божество*»

---

[427] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1990. С. 13.

[428] См.: *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 754.

[429] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1990. С. 14.

[430] См.: *Devreesse R.* La méthode exégètique de Théodore de Mopsueste // Rev. Sc. Rel., 12. 1933. P. 425–436.

[431] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. 2nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. P. 482.

(Greg. Naz. *Epist.* 3 *ad Cledon.* 1). Он был только не согласен говорить о том, что и после нисхождения Бога к человечеству имеет место такое двусоставное существо, в котором единство остается нравственным, а не ипостасным: следовательно, только потенциальным и всегда возобновляемым, но не реальным и незыблемым.

Ввиду отмеченной еще Гарнаком[432] явно сотериологической тенденции основного направления его богословской мысли, в которой он следовал таким вождям христианской ортодоксии Востока и Запада, как св. Афанасий и св. Ириней Лионский[433], св. Кирилл не мог допустить противоположного воззрения на христологию, так как она противоречила, в его глазах, всей икономии спасения. Другими словами, опасность несторианства он усматривал в том, что ересь изменяла и разрушала христианские представления о целях Божественного Промысла. Вхождение человека в вечную жизнь, главная и исключительная задача временной, настоящей жизни, понималось в несторианстве совсем не так, как в Православии. Из антропологии Нестория выходило, что мир никогда не будет просвещен Божественным светом: существование людей и небесного Отца представляет собой безвыходный параллелизм, максимальное сближение в котором осуществляется путем полной покорности воле Творца, в которой человек способен достичь совершенства бездушных вещей, но не причастия Богосыновству. Раскрытая в противоположность этой еретической рациональности, христология в учении св. Кирилла нашла, как правильно замечает Селлерс, «свое высшее выражение до собора в Халкидоне»[434]. Эта христология в главнейших пунктах восприняла все то наследие, которое оставил св. Афанасий Великий. В учении св. Кирилла Александрийского Логос по внутренним отношениям Святой Троицы есть «Премудрость и Совет Родителя» (*Glaph. in Num.* I. 3); Сила Отчая (*In Ioh.* V. V.); Свет по природе (*Ibid.* VII), в смысле Света совершенного ведения; Жизнь по природе (*Ibid.* I. VI); едино с Отцом (*Ibid.* XI. XI); Бог (*Ibid.* V. IV). По отношению к миру и человеку Он есть Истина (*Glaph. in Deut.* V. 2); Совершитель каждого дела творения (*Glaph. in Gen.* I. I. 2); «Слово живое, действенное и острейшее, отсекающее грехи и освобождающее ум от нечистоты страстей»

---

[432] *Harnack A. von.* Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1960. Vol. 1. P. 126.

[433] *Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1906. S. 137.

[434] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. P. 1.

(*Glaph. in Lev.* III. 2); животворная Пища (*In Ioh.* IV. II). Отсюда святитель делает важный вывод для антропологии: «Образ Бога Отца есть Сын, согласно Которому мы также были сообразованы в духе, и именно здесь замечательное обогащение для нашей человеческой природы, в которой светит красота ее Творца» (*Contra Julian.* I. 29 [SC 536 C]).

Ограничение совершенства Сына было бы ограничением совершенства Отца. Если Отец, как Бог, несоизмерим ни с чем, то и Сын вовсе не может быть меньше, ибо тогда Ему не следовало бы и быть Богом (*In Ioh.* I. III). Все достоинства Сына принадлежат Ему не по причастию, а по существу (*Ibid.* II. VII; XI. VII); будучи Словом Бога, Он ни в чем не менее Бога (*Ibid.* IX). Таким же образом и Дух имеет все совершенства не по причастию (*Ibid.* XI. I), а пребывая по естеству в сущности Бога (*Ibid.* II). В литургической молитве Богу Отцу св. Кирилл определяет ипостась Духа следующим образом: «Простой по природе, многообразный в действиях, Источник Божественной благодати, единосущный Тебе, исходящий от Тебя»[435].

Логос непостижим по существу, ибо Его существо то же, что у Отца. Но и сотворенные вещи непостижимы в их онтологической сущности и познаются только в их феноменах. Невозможно постичь тайну творения: «Пусть будет оставлено как излишнее и не достигающее цели исследование об этом» (*Glaph. in Gen.* I. I. 2). Только будучи образом Божьим, отчасти, словно в отражении, человеческий дух может созерцать Логос и в Нем весь действительный порядок Вселенной[436]. В связи с этим выясняется отношение св. Кирилла к Божественному Откровению и человеческому разуму. Разуму принадлежат рассуждения, Священному Писанию — свидетельства. Но свидетельства Священного Писания необходимо согласуются друг с другом при помощи разума. Поэтому Библия сохраняет у св. Кирилла свое педагогическое значение. Она упражняет и обучает ум в познании Божественных тайн.

Размышляя о Воплощении, которое апостол Павел называет «великой тайной благочестия», св. Кирилл выступал против понятий «внутреннего» и «внешнего» Логоса, имеющих место в учении Евномия и его последователей (*In Ioh.* I. IV). В богословских воззрениях св. Кирилла Логос один, существующий как в недрах Божества, так и в мире, в качестве творческого и организующего начала. Проблема для св. Кирилла заключалась в том, как определить пребывание Логоса

[435] The Coptic Liturgies. The Holy Kholagy. Cairo, 2004. P. 355.

[436] См. подробнее: *Burghardt W. J.* The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria. 1957.

в человеческом теле. Природа Логоса осталась той же после Воплощения: «одну природу Бога Слова воплощенную» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) признает александрийский мыслитель. Но надлежало определить сочетание обеих изначальных природ — природы Слова, воплотившегося от Марии, и природы человека — в единой ипостаси Логоса.

Называть Приснодеву Марию «θεοτόκος» было давней традицией, которая засвидетельствована еще у Оригена (Sozom. *H. E.* VII. 32). Но исключительная слава Матери Иисуса особенно сильно прояснилась в период христологических споров. Для св. Кирилла в этом заключался принципиальный вопрос[437]. Мария родила человека или Бога, тварь или Создателя? Ответ следующий: если действительно произошло Воплощение, то Мария родила Бога. Это так же верно, как и то, что Бог висел на Кресте, был погребен и воскрес — по телесной стороне воспринятой Им природы. Воплощение было таким тесным взаимообщением естеств, что Кирилл сравнивал его с соединением воды и земли (*Hom. in Pasch. 13*). Однако Логос не заменил в Иисусе человеческую душу: так как понятия Логоса и души несопоставимы, в такой замене не могло быть нужды. Логос воспринял духовно-телесную природу и включил ее в единую Личность: «Его святое Тело, наделенное разумной душой, рождено от Нее (Марии), и с этим Телом Логос лично соединен» (*Epist.* 4). Так как Человек свободен, подобно свободному Богу (*Glaph. in Gen.* I. I. 4), Христос также был свободен, однако Его свобода естественно избирала добро, Ему одному известное в совершенстве.

Существует мнение, что для св. Кирилла человечество Христа есть лишь «пассивный инструмент» Его Божественности[438]. В таком случае, фактически, его учение мало чем отличалось бы от христологии Аполлинария Лаодикийского. На самом деле св. Кирилл всегда имел в виду антиномию: Личность Христа едина, однако Его природы не сливаются в некую составную, тварно-нетварную природу [439]. Каждый христианин, рассуждал он, получает приобщение ко Христу посредством действия Святого Духа и посредством участия в Евхаристии (*Glaph. in Gen.* I. I. 5). Следовательно, человеческая личность во Христе не может быть призрачной, «растворенной» в Божестве. Но тем

---

[437] См.: *Eberle.* Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. 1921.

[438] *Simonetti M.* Cyril of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 215.

[439] *Quasten J.* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 139.

более разделение природ есть «ниспровержение всего таинства Христова» (*Apol. adv. Theod.* X), так как в противном случае никакой тайны, никакого Божественного чуда не остается в Воплощении. Без единства ипостаси Господь был бы διπρόσωπος (двуличностным)[440] или же ничем не отличался бы от пророков и мудрецов древности.

Итак, человеческая сторона в Иисусе совершенно немыслима без Божественной, ибо в противном случае христианство не имело бы смысла. В Евхаристии Слово животворит тело, и через это оживотворяющее действие все причастники по-новому становятся живы (*In Ioh.* IV. II). В богословских рассуждениях святителя следует выделять метафизический аспект, позволяющий представить всю его антропологию в свете Божественной вечности. «Христос дает за жизнь всех Свое тело и опять вселяет нам через него Жизнь... Поелику животворное Слово Божие вселилось в плоти, Оно преобразовало ее в собственное качество, то есть жизнь, и, все всецело соединившись с ней неизреченным образом единения, явило ее животворной, каково и Само Оно есть по природе. Посему Тело Христово животворит тех, которые становятся причастниками Его, ибо изгоняет смерть, когда является между умирающими, и удаляет тление, нося в себе Слово, совершенно уничтожающее тление» (*Ibid.* IV. VI. 51).

По словам Н. Н. Глубоковского, для св. Кирилла «разделение и особность природ отступают на задний план перед понятием живой Личности Господа Спасителя»[441]. Св. Кирилл отстаивал одновременно как историчность, так и Божественность Христа[442]. Он называл Его «Небесным Человеком» (*Epist.* 39 *ad Joh. Ant.*), подчеркивая, что не только Бог сходил на землю, но и человеческая природа взята Им на небо. Это в особенности важно с точки зрения сотериологической. «Если бы Он победил как Бог, для нас никакого значения это не имело бы, — а если как человек, то мы в Нем победили, ибо Он явился нам с неба вторым Адамом» (*In Ioh.* XI. II).

История Эфесского Собора 431 г. вскрывает острую напряженность борьбы философских и богословских идей, за которой стоял вопрос мировоззренческого самоопределения человека в его ключевом и при этом самом «перспективном» моменте, относящемся к принципиаль-

---

[440] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. P. 98.

[441] *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 1. С. 80.

[442] *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 321.

ной возможности личного обожения человека во Христе. Начав опровергать новую ересь, св. Кирилл разочаровался в богословии Феодора Мопсуэстийского и стал видеть в нем отца несторианства[443], который хуже самого Нестория[444]. Он составил трактат против главных столпов Антиохийской школы «*Contra Diodorum et Theodorum*» и другие полемические произведения[445]. В 429 г. он разослал письма против Нестория, в том числе написав самому Несторию в почтительном тоне, но и в бескомпромиссном полемическом духе. Противники обратились к римскому Папе Целестину, который в 430 г. решительно поддержал св. Кирилла. В ноябре того же года, в присутствии римских легатов, был созван Собор епископов Египта, которые единодушно приняли 12 анафематизмов, изданных св. Кириллом. Смута в Египте была погашена.

Окончание смуты

Несторий обратился к императору Феодосию II с требованием, чтобы вся Церковь рассмотрела это дело. В 431 г. последовал III Вселенский Собор, Эфесский, на котором Несторий был осужден уже официально[446] и провозглашены 12 анафематизмов. Представители сирийского богословия во главе с Иоанном Антиохийским не участвовали в Соборе, но впоследствии также осудили Нестория, когда положения анафематизмов св. Кирилла были смягчены в своих формулировках[447]. Было решено сохранить лучшие достижения антиохийского богословского языка, отличавшегося большей логической стройностью, чем александрийский. С сирийскими епископами в Александрии, по инициативе императора Феодосия Младшего, была заключена Уния 433 г. (*Formula unionis*), на которую «нужно смотреть как на заключительный акт Собора Ефесского»[448]. Текст Унии составлен под редакцией бл. Феодорита[449],

---

[443] *Burk C.* Cyril of Alexandria // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. P. 594.

[444] *Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch. Cambridge, 1982. P. 142.

[445] См. подробнее: *Sullivan A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome, 1956. P. 7 ff.

[446] В 435 г. Несторий был сослан в Египет, где скончался в 451 г.

[447] Двенадцать анафем, помещенные св. Кириллом в конце своего послания, присланного в Константинополь, возмутили христианский Восток резкостью некоторых формулировок, напомнивших об учении Аполлинария. Вначале Кирилл отстаивал свои положения, но после 433 г. их даже «замалчивали»: См.: *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учители Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 145.

[448] *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 2004. С. 172.

[449] *Blowers P. M.* The Bible and Spiritual Doctrine // The Bible in Greek Christian Antiquity. (Collected essays by various authors) / Ed. and transl. by P. M. Blowers. Indiana, 1997. P. 181.

или даже самим Феодоритом, одним из самых глубоких богословов антиохийского направления[450]. Это был «догматический итог или эпилог Собора», составленный на «антиохийском богословском языке»[451].

Одним из важнейших документов, свидетельствующих о согласии двух школ, явилось «*Послание*» Иоанна Антиохийского, подписанное многими епископами Востока, которое стало важным догматическим документом: они исповедали Деву Марию Богородицей и во Христе «совершенное соединение двух естеств» (τῶν δύο φύσεων ἕνωσις). В свою очередь, св. Кирилл отнюдь не считал себя лично непогрешимым во всех богословских проблемах. Так, если в полемике с арианами он доказывал, опираясь на александрийскую традицию, что Святой Дух имеет бытие «из сущности Отца и Сына» (*Thesaur.* 34), то после переписки с бл. Феодоритом перестал делать лишние прибавления в своей интерпретации Троицы и стал учить о Духе, исходящем от Отца, как и о Сыне, рождающемся от Отца.

Новоалександрийская экзегеза в трудах святителя Кирилла

Экзегеза составляла основу богословских воззрений св. Кирилла Александрийского. Священное Писание Ветхого и Нового Завета он считал источником Божественного Откровения и в нем искал аргументы для защиты своего догматического учения. Его экзегетические труды носят очевидные признаки как александрийского, так и антиохийского метода: о первом говорит наличие спекулятивного символизма, иногда оперирующего с метафорами независимо от исторического контекста; о втором — историко-грамматическая интерпретация, неизменно предшествующая аллегории. Уже во время борьбы с арианством св. Кирилл задал своей экзегезе систематическое направление, составив «*Сокровищницу [изречений] о Святой и Единосущной Троице*» (*Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*)[452]. Одновременно с этим он обозначил и свое отношение к традиции, составив такой же свод изречений отцов Церкви, как пособие для толкования библейских истин.

Экзегеза, так как она была связана с антиарианской полемикой, относится в основном к раннему периоду творчества Кирилла Алек-

---

[450] *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учители Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 145.

[451] *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1990. С. 15.

[452] См.: *Charlier N.* Le «Thesaurus de Trinitate» de saint Cyrille d'Alexandrie // RHE. 1950. № 45. P. 25–81.

сандрийского[453]. Однако, развив ее глубоко и концептуально, Кирилл стал одним из главных предшественников средневековой экзегезы[454].

В экзегезе св. Кирилла ясно прослеживается сознательная попытка преодоления эллинистических мотивов. По мнению современного авторитетного исследователя Р. Уилкена, «вотчиной для Кирилла была не греческая Античность, а древность иудейская, представленная в иудейских Писаниях»[455]. Севир ибн Аль-Мукафа сообщает даже, что патриарх никогда в жизни не брал в руки книг Оригена[456]. Хотя историчность этого сообщения может быть поставлена под сомнение, нельзя не заметить того, что характер экзегезы св. Кирилла мало напоминает оригеновский.

В своих комментариях александрийский архиепископ чаще, чем кто-либо из исследованных нами авторов Александрийской школы, опирается на *буквальный* смысл текста[457]. Хотя применение им буквальной интерпретации нельзя считать систематичным[458], оно является настолько значительным, что свидетельствует о новом витке развития александрийской экзегезы[459]. Иногда кажется, что он остается верен александринизму, погружаясь в духовные аллегории, но это только «на первый взгляд»[460]. По словам одного из современных исследователей, Кирилл Александрийский находился под сильным влиянием Антиохии, «вернувшись к смешению буквализма и аллегоризма, разрушившему органическое единство Оригеновой и Дидимовой экзегезы»[461].

Для того, чтобы понимать адекватно текст Божественного Откровения, необходимо, по мысли св. Кирилла, иметь дарования от его Автора — Создателя мира и человека. Толковать Священное Писание без вышеестественных даров благодати нельзя (*In Ioh.* XII. 5). Но каким образом достичь этих дарований? Следует, прежде всего, сообразовываться с жизнью тех людей, через которых Бог явил Свое Откровение.

---

[453] *Simonetti M.* Cyril of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 214.

[454] *Lubac H. de.* Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture. Edinburgh, 1998. T. 1. P. 93.

[455] *Wilken R. L.* Judaism and Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. New Haven; London, 1984. P. 227.

[456] См.: *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский: его жизнь, церковное служение и творения // Свт. Кирилл Александрийский. Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 9.

[457] *Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church. Edinburgh, 1994. P. 80.

[458] Ibid. P. 82.

[459] *Kerrigan A.* St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Rome, 1952. P. 446.

[460] *Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church. Edinburgh, 1994. P. 79.

[461] Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 23.

«Вблизи Бога и в самых первых у Него местах будут, преимущественно пред всеми, имеющие чистое сердце, которым и Сам Спаситель назначает изрядную награду, называя блаженными чистых сердцем, потому что они Бога узрят... Имеющим такой ум, который чужд мирской нечистоты и суетной заботы, еще в этой жизни Христос открывает Собственную Свою славу посредством как бы тонкого некоего и превышающего ум созерцания, показывая в ней и славу Отца» (*In Ioh.* III. XIII. 26).

Мистическое созерцание, таким образом, является не только желанным завершением, но и основой правильного исследования. Далее экзегет призывает своих слушателей, «подобно псам с тонким обонянием, идти по следам мыслей, скрывающихся в глубине и невидимых» (*De adorat.* I. I). При этом существенно необходимо исследование *контекста*. Следует, пишет св. Кирилл, «обращать внимание на цель изречения и с великой тщательностью рассматривать, что имеет в виду изрекающий слово» (*In Ioh.* XIV. 5). При таком взгляде сакральный текст оказывается скорее сплетением различных смыслов, чем искусственно приведенной в состояние симметрии многоуровневой реальностью, как в толкованиях Филона и Оригена. Духовное толкование непосредственно зависит от узора буквального смысла, и даже может полностью вытесняться насыщенностью и ясностью нарратива. Тот историзм, которого, по справедливому замечанию о. Георгия Флоровского, так не хватает Оригену[462], всецело присутствует у св. Кирилла.

Для обозначения буквального смысла текста Священного Писания Кирилл обычно употребляет понятие ἱστορία, причем в него включаются метафоры, имеющие место в повествовании[463]. Духовный смысл текста чаще всего звучит как θεωρία, т. е. в духе антиохийцев, и редко ἀλληγορία. Нравственный смысл не отделяется от двух главных и никогда не именуется св. Кириллом «душевным»[464].

По прямому смыслу текста Священного Писания, если учитывать весь контекст, в нем очевидно должна иметь место не только буква, но и дух. Профетическое и типологическое соотношение двух Заветов также является контекстом, на что указывают тождества, параболы, параллели и аналогии в текстах священных книг в обоих корпусах. По отзыву Ф. Вигуру, св. Кирилл в экзегезе — противник преувеличе-

---

[462] См. его статью «Противоречия оригенизма»: *Флоровский Г. В., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 292–302.

[463] *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский: его жизнь, церковное служение и творения // Свт. Кирилл Александрийский. Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 70.

[464] *Kerrigan A.* St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Rome, 1952. P. 32.

ний[465]. Духовно все то, что происходит от Бога, а потому не всегда есть необходимость «расшифровывать» буквальный смысл, который сам по себе может быть одухотворен, подобно плоти Христа. Так в *Литургии* Святые Дары называются «умной, духовной и бескровной Жертвой»[466]. В особенности это относится к Новому Завету: дела Христа имеют как историческую достоверность, так и мистическое содержание. Благодаря этому Логос продолжает действовать среди христиан так же, как действовал во время Своей земной жизни: «Ты, отверзший очи слепым, отверзи очи нашего сердца... чтобы мы смогли возвести очи к сиянию Твоей славы»[467].

Богатство и разнообразие смыслов библейского текста

В своих отдельных Комментариях св. Кирилл часто демонстрирует богатство разнообразных смыслов Библии. Например, рассматривая Иосифа Прекрасного как прототип Христа, он говорит о том, какова его надежда на Бога, позволившая перенести все испытания в Египте, подобно тому как Иисус перенес испытания смертного часа (*De adorat.* III. XIV). Интересно, что эту черту полностью упускает Филон в своем толковании. В то же время, философская интерпретация образа «пестрых риз» Иосифа Прекрасного как рассеянности ума, которая еще встречается у Климента Александрийского, у Кирилла отсутствует. Иосиф преобразует Спасителя, потому праздничная одежда означает изобилие благодатных даров, а не что-либо укоризненное. Так буквальный и духовный уровни без противоречий согласуются между собой. Буква служит очертаниями, дух — красками, с помощью которых оживает картина (*Glaph. in Gen.* I. II. 3). Из толкований на Ветхий Завет можно понять, что св. Кирилл отнюдь не был буквалистом. Сам он писал о себе, что некогда «благоговел перед величием аллегории» (*Hom. in Pasch. 5*). Его интерес к букве определяется скорее поиском критерия правильной экзегезы, нежели увлеченностью историка или, тем менее, гордостью за отдельные свершения служителей ветхого Закона. По мнению св. Кирилла, которое он отстаивает в этических построениях, включающих в том числе и элемент антииудейской полемики, обрядовый Закон Моисеев бесполезен, потому что предписывает то, что человек не может исполнить (*De adorat.* I. I). Однако христианство сообщает силы

[465] *Вигуру Ф.* Библейская космогония по учению Отцов и учителей Церкви. СПб., 1898. С. 17.

[466] The Coptic Liturgies. The Holy Kholagy. Cairo, 2004. P. 329.

[467] Ibid. P. 389.

к исполнению нравственного Закона. Впрочем, при исполнении нравственного Закона буква уже не нужна, потому что с пришествием Христа открылась в сиянии любви Сама Истина, Которая превыше Закона (*In Ioh.* III. V. 47).

Краеугольный камень экзегезы св. Кирилла Александрийского составляет ярко выраженный христоцентризм его богословского умозрения и религиозного опыта. «Вся цель богодухновенного Писания сосредоточена в таинстве Христа» (*De adorat.* I. III). Раскрытию и подробному разъяснению того, каким именно образом Новый Завет содержится, как бы в зачаточном состоянии, в Ветхом, посвящены «*Глафиры*» (γλαφυρά), собрание толкований св. Кирилла на книги Моисея. В них наглядно представлен его экзегетический метод, который характеризуется у авторитетного исследователя патристической экзегезы М. Симонетти следующим образом: «Он не учился у Оригена так много, как другие, и не припадал к источникам платоновской и филоновской традиции. Кирилл был, говоря прямо, слишком библейским мыслителем»[468].

Св. Кирилл всегда начинает построение изъяснения текста с изложения нарратива, никогда не переходя сразу к таинственным аллегориям. Более того, он останавливается на повествовании до тех пор, пока не даст исчерпывающего объяснения его собственного смысла. Цель этого указывается им в толковании на Евангелие от Иоанна — он хочет, «насколько возможно», применить к духовному историческое (*In Ioh.* IV. IV), т. е. извлечь из истории максимум возможного. Здесь мы видим своего рода принцип сбережения текста. Верное толкование — не то, которое начинает фантазировать, чуть только приткнется о букву, а то, которое умеет преобразить само буквальное содержание в анагогическое. Последовательно проводимый, принцип сбережения означает нечто большее, чем скрупулезный подсчет букв и слогов (св. Кирилл занимается этим только в исключительных случаях). Он имеет целью *точное* толкование, т. е. не позволяющее усомниться в легитимности применяемых интерпретаций.

Идея правильной аллегории, точнее «теории», состоит в том, что она должна быть мотивированной. Если «Закон — образ и тень и изображение благочестия, как бы еще в муках рождения содержащее сокровенную в нем красоту истины» (*De adorat.* I. 1), то экзегет должен уметь наглядно показать, что та истина, о которой он хочет проповедовать, действительно содержится в данном конкретном

[468] *Simonetti M.* Cyril of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 226.

тексте. Для этого исторический смысл необходимо соблюсти. Тогда реальное событие будет реальным образом другого события, в котором концентрируется духовное и вечное значение прототипа. Например, исход евреев из Египта является прообразом искупления по той причине, что действующим лицом в обоих случаях выступает Сам Бог. Чудеса, совершенные при Моисее, были зароком избавления человечества от власти греха (*In Is.* XLVIII. 22). Здесь нет надобности обращать события в символы: они актуально являются таковыми.

Итак, у св. Кирилла преобладает такое типологическое толкование, которое «как бы нерасторжимо объединяет в себе прошлое, настоящее и будущее, земное и небесное, будучи одновременно и „горизонтальным", и „вертикальным"... и средоточием двух других видов толкования: буквального и духовного»[469]. Только изложив буквальный смысл и найдя в нем все, что можно, назидательное, «мы отвергнем грубость прообразов, имея самую истину, то есть Христа» (*Glaph. in Gen.* II. IV. 3). Однако постижение самой истины требует ума кроткого и умудренного христианским смирением, а не только зоркого и быстрого. Св. Кирилл предостерегает от интеллектуального увлечения тех, кто «божественные и таинственные созерцания Богодухновенного Писания пытается раскрыть посредством исследований и сильнейшего напряжения ума и остроты» (*In Ioh.* Praef.). Для понимания текста требуется высокий уровень не только интеллектуальной, но и нравственной сформированности. Вчерашние античные философы, блестящие умы с непреодоленными пороками гордости и тщеславия легко попадались в сети собственных заблуждений и становились гностиками или еретиками. Духовный опыт подсказывал св. Кириллу, что экзегету следует остерегаться вольной интерпретации тех текстов, которые стали камнем преткновения для ариан, несториан и подобных им еретиков. Прежде всего нужно остерегаться вопроса «как?» в отношении Божественных тайн. Можно ли ожидать, что человеческий ум, да еще поврежденный греховными страстями, окажется способным воспринять ответ на подобный вопрос? «Как?», рассуждает св. Кирилл, — это «иудейское слово», потому что его часто ставили перед Спасителем книжники и фарисеи, а также перед Богом люди неверующие, но не получали ответа (*In Ioh.* IV. VI. 52–53). В той же книге толкований на Иоанна Кирилл рассуждает на знакомую нам уже тему «Божественного мрака». Для него, как для св. Григория Нисского и Дионисия Ареопагита, этот мрак на горе Синай служит образом неприступности Божественной

[469] *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский: его жизнь, церковное служение и творения // Свт. Кирилл Александрийский. Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 52.

сущности для любого зрения и познания. «Не увлекайтесь безрассудными стремлениями к тому, что недоступно всем тварям. Недоступна, сокровенна и непредставима уму Божественная природа, не для одних только наших глаз, но и всей твари» (*Ibid.* VI. 46).

Без божественного просвещения, одними человеческими усилиями, увидеть Бога невозможно, так же как невозможно рассмотреть витраж, если он не будет изнутри освещен светом. Непросвещенному разуму закрыт свободный доступ в высшие сферы: закрыт уже тем, что, пытаясь их постигнуть, он неминуемо впадет в самообман. Остается только войти во мрак божественного неведения и слушать глаголы уст Божьих, подобно Моисею, чтобы просветиться настолько, насколько этого хочет Бог. В связи с этим предложение Оригена, высказанное им в «*De principiis*», чтобы желающие и умеющие дополняли своим умом те истины, которые уже изложены в Священном Писании и Предании, для Кирилла Александрийского совершенно неприемлемо. «Чего не изрекло Божественное Писание, тó каким образом мы можем принять и считать за истину?» (*Glaph. in Gen.* II. I. 2). Даже в толковании Закона Моисеева относительно к Новому Завету Кирилл очень осторожен: в отличие от Оригена и Дидима, он «воздерживается от интерпретации каждой детали Ветхого Завета в типологическом отношении ко Христу»[470].

Полемика с язычеством

Использование александрийского метода таинственной экзегезы в апологетических целях, подобно тому как это делал Ориген в полемике с Цельсом, у св. Кирилла имеет место в сочинении против Юлиана Отступника[471]. Однако, как верно замечает Квастен, задача этого труда — аналитическая, а не синтетическая[472]. Св. Кирилл не дает в «*Contra Julianum*» целостной системы христианского богословия. Он лишь отвечает последовательно на все выпады в отношении христиан, стараясь не упустить из виду ни одного аргумента противника[473]. Впрочем, «Юлиан в своем сочинении против христиан не был оригинален; он повторяет в общем те аргументы, которые выдвинули до него Цельс

---

[470] *Simonetti M.* Cyril of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 214.

[471] См.: *Вишняков А.* Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним Кирилла, архиепископа Александрийского. Симбирск, 1908. С. 142.

[472] *Quasten J.* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 129.

[473] См. фундаментальный труд: *Malley W. H.* Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the «Contra Galilaeos» of the Julian the Apostate and the «Contra Iulianum» of St. Cyril of Alexandria. Rome, 1978.

и Порфирий»[474]. Важно заметить, однако, большое экзегетическое значение ответного труда святителя: отвечая на обвинения христианского вероучения в «новшестве», св. Кирилл «желал доказать, что христиане освободились от суеверий эллинов, но что их вера, как и жизнь, находятся в согласии с книгами Моисея»[475]. Таким образом, его целью была типологическая интерпретация Библии, согласованная с критикой языческого мировоззрения.

Сочинение св. Кирилла против последнего в истории Рима императора-язычника представляет собой памятник эпохи, последнее эхо заключительного аккорда борьбы христианства с античным язычеством. Юлиан Отступник противопоставлял христианству пантеизм[476], в котором соединялось все то, что могло стать на пути распространения религии «галилеян», как называл он последователей Христа. Таким образом, руководящий принцип религиозной философии самого Юлиана представлял собой отрицание. Мистик по натуре, склонный к теургическим экспериментам и риторическим спекуляциям, но не мыслитель, он был «героем упущенного случая»[477]. В его лице язычество доказало, что оно не имеет больше внутренних ресурсов для борьбы с христианской Церковью. Эту реанимированную искусственность позднеантичного миросозерцания и вскрывает св. Кирилл Александрийский, критикуя отдельные положения язычества и разрушая таким образом всю мозаику религиозно-философского синкретизма IV–V вв.

«*Contra Julianum*» святителя Кирилла, подобно трактату «*Contra gentes*» Афанасия Великого, характеризуется обширным привлечением философских источников[478]. Отвечая на критику христианской триадологии, св. Кирилл указывает на греческих философов, учивших о трех ипостасях Божества. Он приводит изречения Платона, Нумения, Плотина, Порфирия и даже Гермеса Трисмегиста, ясно сознавая, что этот оккультный источник, авторитетный для Юлиана и его окружения, был весьма популярен в Александрии. Особенно многочисленны ссылки св. Кирилла на I часть V Эннеады Плотина «*О первых Ипостасях*»

---

[474] *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 398.

[475] *Évieux P.* Le «Contre Julien» de Cyrille d'Alexandrie // Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien. Tome I. Livres I et II. Paris, 1985. (Sources chrétiennes, 322). P. 59.

[476] *Вишняков А.* Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним Кирилла, архиепископа Александрийского. Симбирск, 1908. С. 173.

[477] *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 593.

[478] См.: *Lilla S. R.* Platonism and the Fathers // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 695.

(Περὶ τῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων)[479]. Из этого факта, разумеется, никак не следует вывод, что св. Кирилл понимал Божественную Троицу как Плотин или Порфирий. Скорее, руководствуясь исключительно принципом икономии, он применял против Юлиана то оружие, которое находил наиболее действенным.

Основная идея св. Кирилла, в подтверждение которой он цитирует философов, заключается в том, что естественная интуиция Триединого Бога доступна человеку. Такая идея ничем не противоречила Никейскому вероопределению, потому что, утвердив равенство и единосущие Ипостасей Святой Троицы, отцы Церкви не отрицали возможности различать, наподобие спектральных лучей единого света, Их многообразное промышление о творении. Космос объемлется Богом: Лица Святой Троицы участвуют в творении таким образом, чтобы человек мог иметь познание Творца. Это нисколько не похоже на каскадное ниспадение бытия у Плотина и Порфирия, на угасание феерического света в мистике Трисмегиста. Познание троичности, лежащей в основе миробытия — достояние всякого разумного и философски мыслящего человека. Познание *равенства* Ипостасей — тайна христианской веры. Св. Кирилл отмечает, что Платон постигал Троицу, но «не имел совершенно здравых взглядов и, равно как и ариане, он разделяет и подчиняет, вводит иерархию в ипостаси» (*Contra Julian.* I. 48). Благодаря Воплощению Христа люди приобрели «совершеннейшее знание единого и истинного Бога... Оно бывает не без знания о Сыне и, конечно, о Святом Духе. Ибо таким образом мыслится и веруется, согласно Писаниям, Единица в Троице» (*In Ioh.* XI. 17. 3).

В этом же толковании на Евангелие от Иоанна святитель Кирилл пишет, что если иудеи знали, что Бог един, то христиане знают, что Он Отец, и Чей именно Отец. В отличие от сотворенных вещей, доступных уму человека, Логос Божий превыше разумения, как присущий Богу изначально; и Единое «не может... сохранять истинное свойство собственной природы» без другого Единого, рождающегося в нем (*In Ioh.* I. 1. 1). Итак, философия не сообщает истинного богопознания, но ей принадлежат верные интуиции о мироздании. На утверждение Юлиана, что философия и религия родные сестры, поскольку обе являются дочерями Аполлона (*Adv. imper. canes.* 188), св. Кирилл возражает — философы «скорее ищут истину, чем имеют ее» (*Contra Julianum* II. 571). Так как их лучшие идеи, согласно давней александрийской традиции, заимствованы из Библии, христианство оказывается древнее

[479] См.: *Henry P.* Les états du texte de Plotin // Études plotiniennes. Paris, 1938. № 1. P. 123–140.

язычества[480]. Впрочем, не только старая александрийская идея «воровства эллинов» руководит в данном случае мыслью св. Кирилла. Нужно вспомнить и чисто христианское положение о предвечности Христа и Его замысла. Св. Кирилл Александрийский мог бы повторить вслед за св. Игнатием Богоносцем: «Для меня древнее — Иисус Христос, непреложное древнее — крест Его, Его смерть и Воскресение, и вера Его» (Ignat. Ant. *Ad Philadelph.* 7).

Итог развития александрийской православной мысли

Святитель Кирилл Александрийский замыкает ряд великих александрийских богословов и может считаться выразителем целостного учения Новоалександрийской школы. Теперь мы можем подвести итог развития александрийской православной мысли. Борьба св. Кирилла за верное понимание Евхаристии наводит на мысль о том, что «таинство», и вообще понятие тайны, оставалось в центре внимания александрийцев и в V в. При этом в рассуждениях о тайнах Троичности Бога, Боговоплощения, природы Божественного света, Воскресения и других следует отметить, что «тайна — это не количество, а качество, не сумма и сложность, а целостность и простота. В тайну невозможно проникнуть, ею можно только проникнуться»[481]. Пребывание в обладании тайной подлежит уже не рационально-гносеологической, но духовно-этической оценке. Рационально-дедуктивному методу познания истины Божественного Откровения отцы Церкви предпочитали религиозно-интуитивный метод. Они понимали, что в сущности даже любая простая истина заключает в себе тайну, постигаемую не в ее рационально-редукционистском расщеплении, а в целостном ценностно-творческом усвоении. Однако было бы исторически неверным утверждение о том, что в разгоревшейся догматической полемике с еретиками (в том числе оригенистами) представители Новоалександрийской школы совершенно исключали значение рационального элемента в интерпретации истины Откровения. Необходимо учесть то обстоятельство, что в борьбе Церкви в лице представителей Новоалександрийской школы против оригенизма позиции обеих сторон характеризовались многими общими чертами: обе стороны исходили из текста Священного Писания, обе стороны использовали философско-понятийный аппарат, выра-

---

[480] *Вишняков А.* Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним Кирилла, архиепископа Александрийского. Симбирск, 1908. С. 154–155.

[481] *Непомнящий В.* Введение в художественный мир Пушкина // Непомнящий В. Да ведают потомки православных. Пушкин. Россия. Мы. М., 2001. С. 67.

ботанный античной философией, наконец, обе стороны обращались к рациональной аргументации для богословского обоснования своих положений. Однако при всем внешнем сходстве позиций обеих сторон их принципиальное различие заключалось в том, что последователи оригенизма стремились заключить истину Откровения в рамки рационального философского познания, в то время как представители Новоалександрийской школы стремились к тому, чтобы все пространство рационально-философского познания включить в пределы истины Откровения. Если еретики, как правило, ставили утилитарную задачу прояснения веры через разум, то новоалександрийцы ставили идеальную задачу освящения и обожения разума через веру.

Заключение. Историческое значение Александрийской школы и ее философско-богословского наследия

Александрийская культура в самосознании европейской мысли Новейшего времени

Ни одна из философских школ Древнего мира не переживала в своей истории такой исключительно радикальной метаморфозы, какая произошла в судьбе Александрийской школы. Родившись в контексте эллинистической образованности в одном из величайших центров античного мира, Александрийская школа, будучи очагом греческой философской мысли, преобразовалась в школу христианского просвещения и высшего богословского образования, не утратив при этом своей уникальной идентичности, которая нашла свое наиболее яркое выражение в методе аллегорической интерпретации философского и библейского текста.

В плане исторического генезиса Александрийская школа представляет собой плод интеллектуальных достижений александрийской культуры, отношение к которой менялось в европейском сознании от крайне негативных оценок до объективного признания ее позитивного значения в общем универсуме исторических свершений человечества. Более отрицательную, чем индифферентную, позицию человека рубежа XVIII и XIX вв., воспитанного на идеалах Просвещения и творящего новое романтическое искусство, в емких словах выразил Ф. Шлегель: произведения александрийских поэтов «...лишены своеобразия, духа и жизни; холодны, мертвы, бедны и тяжеловесны»[1].

---

[1] «...Sind ohne eigentliche Sitten, ohne Geist und Leben; kalt, tot, arm und schwerfällig» (*Schlegel F.* Über das Studium der griechischen Poesie. Neustrelitz, 1797. S. 283).

В том же духе, экстраполируя влияние Александрии на урбанизм и сциентизм индустриальной эпохи, спустя почти век, высказывался Ф. Ницше: «...весь наш современный мир бьется в сетях александрийской культуры и признает за идеал вооруженного высшими силами познания, работающего на службе у науки *теоретического человека*, первообразом и родоначальником которого является Сократ»[2]. Ницше считал александрийскую мысль проявлением «аполлоновского» начала. Однако уже вскоре О. Шпенглер выявил косвенное влияние Александрии на Западную Европу через иррациональный мистицизм арабского Востока. По мнению Шпенглера, дух александрийского синкретизма «получил свое завершение в мавританском „рококо" мечетей... где неземной нежности колонны, вырастая нередко безо всякого базиса на полу, кажется, только благодаря какому-то колдовству способны нести весь этот мир бесчисленных резных арок, сияющих орнаментов, сталактитов и насыщенных красками сводов. <...> Равенна, Лукка, Венеция, Гранада — вот центры деятельности этого в то время бывшего высокоцивилизованным языка форм, имевшего для Италии исключительное значение еще около 1000 г., в то время, когда на севере уже сложились и утвердились формы новой культуры»[3]. Наконец, один из теоретиков символизма А. Белый усматривает и в музыке Баха «иерархию александрийской символики», называет Баха и Данте двумя «лучами александрийского солнца»[4] и, возражая Ницше, усматривает в культуре, вскормившей Плотина, «дионисизм чистой мысли»[5].

Такое различие мнений и оценок связано прежде всего с исключительной сложностью эллинизма, его многоаспектностью, в значительной мере до сих пор не изученной (масштабные археологические раскопки в Александрии так и не были проведены), его неблагодарной, но существенно-важной ролью посредника между Древним и Новым миром. Александрийская культура таила в себе все опасности и соблазны плюрализма интеллектуальной жизни, равно как и жизни мегаполиса с его безликой пестрой людской массой. Но в ней же увлечения этими соблазнами были преодолены, в ней посреди волнующегося моря мнений и предрассудков был воспитан дух христианской веры и благочестия.

---

[2] *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 126.

[3] *Шпенглер О.* Закат Европы. Новосибирск: Наука, 1993. С. 294–295.

[4] *Белый А.* Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 271.

[5] Там же. С. 293.

Общая оценка достижений Александрийской школы в ее исторической ретроспективе

Судьба Александрийской школы — это зеркало истории философских и богословских идей, и для того, чтобы вглядеться в эту историю, потребовалась предпринятая в рамках предлагаемого научного труда реконструкция всей исторической панорамы истоков и возникновения Александрийской школы, ее становления и развития. Проведенная реконструкция позволила вывести ряд концептуальных положений, имеющих в отношении к исследуемой проблеме важное философско-теоретическое значение.

Обращаясь к оценке Александрийской школы в ее исторической ретроспективе, следует в качестве краткого резюме отметить, что эллинистическая эпоха была временем преодоления застоя, а затем нового взлета греческой философской мысли. Развитие философии шло по пути эклектизма и умозрительного идеализма, который выражался в двух главных характеристиках: в трансценденции понятия Божественного и в дуализме духовного и материального начал бытия.

Перед христианскими дидаскалами стояла задача переосмысления всего итога античной философии с точки зрения евангельского учения. Церковь должна была противостоять греко-римскому язычеству, гностицизму, восточному мистицизму и оккультизму, настаивая на присутствии Бога в жизни мира и указывая на познаваемость Творца через созерцание творения. В результате соприкосновения христианской веры с эллинистической философией родилась система идеалистической экзегезы, столь плодотворная для развития богословия и одновременно многоликая в своих положениях, некоторые из которых говорят об опасных дерзаниях, заблуждениях и крайностях. Александрийская школа эпохи позднего эллинизма венчает собой всю философию Античности. Она достойно завершает ее законные тенденции и, продолжая их, интегрирует и трансформирует богатства философского умозрения предшествующих веков в единое целое, открывая путь для грядущей миссии христианской философско-богословской традиции. По словам св. Иустина Философа, которого можно считать предшественником Александрийской школы по причине философского содержания его сочинений и по близкому сходству его экзегетического метода с методом александрийцев, «цель платонизма — встретиться с Богом лицом к лицу» (*Dial.* 2, 6).

Методы аллегорической экзегезы были впервые систематизированы Филоном Александрийским, который представил сакральный текст как сложную герменевтическую систему, включающую в себя

символические коды и принципы их расшифровки. Недостающие звенья Филон заимствовал из среднего платонизма и, таким образом, внес в иудейский Закон свод универсальных философских истин, однако почти полностью выхолостил содержание живого Слова Божия, обращенного к сердцу человека.

Эллинистическая эпоха была периодом интенсивного интеллектуального поиска, выдвигавшего на первое место метафизические концепции, это была эпоха борьбы идей, философского пробуждения и осмысления мира, это была эпоха, когда вековые религиозные традиции древности были подвергнуты решительной переоценке в свете нового миропонимания, возвещенного откровением Евангелия, проповедь которого осуществлялась в конкретных культурно-исторических условиях объединенной и эллинистически преобразованной средиземноморской ойкумены.

У истоков Александрийской христианской катехетической школы стоит личность св. апостола и евангелиста Марка, проповедь которого положила начало историческому существованию Александрийской Церкви. С административным развитием Церкви связывается восприятие ранними христианами греческой философии и культуры. Благая весть о пришедшем в мир трансцендентном Боге возвещалась апостолом Марком и его учениками urbi et orbi в условиях причудливого смешения возрожденного платонизма и пифагорейства, гностицизма и теософского иудаизма, стоицизма и аристотелизма, идеями которых была пронизана жизнь интеллектуальной и культурной столицы ойкумены. Традиция аллегорической интерпретации сакрального текста также была частью этого общего умственного движения.

Религиозно-философский синкретизм, зародившийся в Александрии, сыграл свою решающую роль в логическом завершении античного мира, уступавшего свое место в истории христианству. Важность Александрии для истории христианства определяется тем обстоятельством, что она наряду с Афинами и Антиохией была главным центром античной филологии и философии. Именно здесь появляется первая высшая христианская школа, в которой греческая философия принималась в качестве великого пропедевтического инструмента в исследовании Священного Писания и обоснования истинности Божественного Откровения. В эпоху расцвета александринизма философия была глубинной религией наиболее образованных людей, находивших в ней мировоззренческую опору и утешение в реальной жизни. Средний платонизм был значительно более теистичен, чем классическая греческая философия, и в своем теизме он искал

еще «неведомого Бога», твердо зная только то, что Бог есть Благо. Находясь в эпицентре диалога философских идей, Александрийская школа не могла не стать одним из ключевых институтов христианской Античности.

Традиция богословских школ греческого типа нашла свое место в свободе от крайностей мистической спекуляции платонизма и энкратической строгости гностицизма. Формирование христианского догматического учения шло не по пути эллинизации христианства, а по пути христианизации эллинства, средством которой служила апологетика. Как писал проф. Н. И. Сагарда, «в произведениях христианских апологетов II века дан опыт применения к христианскому учению начал эллинской религиозной философии, *и этим положено основание церковному богословию как науке, оперирующей понятиями классической культуры*»[6].

Христианские дидаскалы обращались к античной философии для доказательства согласия их учения с априорными истинами разума и нравственности. Они прибегали к заимствованному из античной традиции философскому методу аллегории, чтобы придать новую глубину языку, на котором они взывали к миру, провозглашая Благую весть о спасении. Осуществляя интерпретацию текстов Ветхого и Нового Завета, александрийская экзегетика сообщала новое символическое и духовное содержание христианскому богословскому учению. Аллегорические композиции, применяемые для интерпретации Священной истории, для обретения таинственного смысла в библейских эпизодах и лицах, составляли то идеологическое пространство, на котором шла напряженная борьба между противостоящими установками в вопросах антропологии и миросозерцания. Таким образом, Александрия, знаменитая своим историческим первенством на поприще катехетического просвещения и традиции интерпретации Писания, стала родиной аллегорической экзегезы с ее ведущими представителями, какими являлись в христианскую эпоху Пантен, Климент и Ориген. Божественное Откровение было для них безбрежным океаном, в котором они могли находить беспредельную перспективу смысловой глубины. «Как человек, вышедший в море на маленьком кораблике, все больше приходит в ужас по мере того, как он выходит в открытое море, так, — по словам Оригена, — происходит и с нами, когда мы с ничтожными заслугами и ограниченным духом отваживаемся выйти в такое безбрежное море тайн» Священного Писания (*Hom. in Gen.* 9, 1).

---

[6] *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004. С. 860.

Таким содержанием вновь наполнила библейский текст христианская типология, искавшая за буквой Ветхого Завета прообразы Боговоплощения. Поэтому философско-богословская школа в Александрии не удовлетворилась местной иудейской традицией, и уже со II в. н. э. трудами дидаскалов начала формироваться новая, христианская философия. Пантен первый внес в школу философский дух и сообщил ей строго научное направление, которое отличало ее от гностических сект. Со времен Пантена Александрийская школа вступила на ровный, но скользкий путь примирения веры и разума, который открывал возможность великих свершений, но также таил в себе и опасность увлечения крайностями рационализма, которых не смогли, как это оказалось впоследствии, вполне избежать его великие преемники. В лице Климента Александрийская школа оставалась верной идеалам греческой «пайдейи». Следуя традициям античной образованности и руководствуясь богооткровенными истинами веры, Климент Александрийский создал энциклопедию христианского знания, которая впечатляет своей глубиной и масштабностью. Ориген построил первую систему философско-богословского христианского учения, развив до крайности идеализм Платона и заложив основу для будущего церковного осуждения своих максималистских воззрений. В изъяснении Священного Писания Ориген полагался исключительно на свой разум, что, однако, не отменяет его заслуг в области библейской экзегетики. Однако главным источником трагического гения Оригена явилось его чрезмерное увлечение идеями платонизма, семена которого вскоре дали обильные всходы в ересях, потрясших жизнь Церкви. В борьбе с ересями Ария и Аполлинария святитель Афанасий Великий выковал граненые формулы ортодоксальных аксиом христианского учения, определивших качественно новое направление Александрийской школы. Со времен святителя Афанасия Великого начинается период Новоалександрийской школы, характерной особенностью которого является признание руководящей роли Предания. Наконец, в миссии преемственности традиции, осуществленной святителем Кириллом Александрийским, учение Дидаскалиона достигает своей акмеической фазы на историческом рубеже между Никейским и Халкидонским Соборами.

В целом Новоалександрийская школа характеризуется фундаментальным изучением Священного Писания, верностью Преданию, глубоким пониманием вопросов теозиса человеческой личности, утонченной философско-богословской диалектикой и строгой логической последовательностью в изложении догматических истин.

Для античного и христианского периодов Александрийской школы общей тенденцией является приверженность к энергичному выдви-

жению примата высшего Божественного начала, которое выразилось в основном стремлении александрийской эпохи к богопознанию как интеллектуальному, так и мистическому. В свете данного положения находит объяснение загадка уникального феномена, проявившегося в триумфальном успехе Александрийской школы в эпоху наступившего торжества христианства.

Исторический финал античной образованности

Введенный святителем Афанасием Александрийским в христианский менталитет IV в. образ «священного училища богопознания, явленного всей Вселенной» (Athanas. *De incarn.* XII. 5), сохранил свою живую и притягательную привлекательность вплоть до исторического финала античной философской образованности. Начиная с V в., в интеллектуальной жизни Римской империи оформляются контуры новой эпохи, получившей название средневековой и просуществовавшей почти целое тысячелетие вплоть до эпохи Возрождения. В этих условиях традиционная античная образованность постепенно теряла свое прежнее пропедевтическое значение для целей миссии христианского просвещения и все отчетливее становилась в прямую оппозицию к официальной идеологии империи. Школа неоплатонизма, распространившая свое влияние по всей империи, уже со времен Порфирия приняла новую, теургическую направленность. При Ямвлихе идеалистический рационализм, достигший высшей степени утонченности, отошел на второй план, уступая первенство мистико-магическому эмпиризму. Учение неоплатоников отныне формируется как «теоретическая база теургии»[7]. Предсказание судьбы, вызывание духов, левитация, симпатическое воздействие на силы природы стали основным предметом новых исследований языческих философов. Египетский алхимик птолемеевской эпохи Болос из Менды, так называемый Βόλος Δημοκρίτειος, приобрел к этому времени такой же авторитет, как Аристотель или Теофраст[8]. Оживился интерес к мистериям и герметическим трактатам. Язычество противопоставило христианству не науку, которой давно научились пользоваться христиане, а идею магической власти человека над природой и самими богами, которая делает его независимым от иерархического царства смыслов и опьяняет сознанием собственного безграничного величия. Учитель Прокла, александрий-

[7] *Петров А. В.* Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб., 2003. С. 23.

[8] *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 356.

ский «перипатетик»[9] Олимпиодор писал, что в каждом человеке обитает «разорванный Дионис», благодаря чему философы способны становиться «титанами» (*In Phaed.* 27)[10]. Сам Прокл — «последнее звено гермесовой цепи, муж науки и непреоборимой диалектики, заключает свою философию требованием *веры*, как завершительницы знания»[11], и в порыве грандиозного синкретизма «провозглашает себя чуть *ли* не иерофантом всех религий»[12]. Идея человеческого «апофеозиса» (посмертного обожествления) в язычестве радикально противостояла идее «теозиса» (обожения) преображения и воскресения в христианстве. Произошло столкновение двух принципиально различных антропологий, одна из которых провозглашала исчезновение человека и его превращение в «демона», а другая — восстановление человека в союзе с Богом. Совместить оба подхода в рамках одной ценностной и воспитательной системы было невозможно. В 529 г. эдиктом императора Юстиниана была закрыта тысячелетняя Афинская Академия, и хотя школа неоплатонизма еще некоторое время продолжала существовать, итог развития античной мысли был подведен.

Наследие Александрийской школы и византийское богословие

Временное затишье в развитии богословской мысли, которое С. *Л.* Епифанович отмечает для VI в.[13], было явлением глубоко неслучайным. Победив язычество и мощные еретические движения, Православие оказалось доминирующей силой во всем Средиземноморье. Христианская империя органично наследовала высшие достижения классической культуры, ибо «движение в сторону новой Пайдейи началось после того, как возник новый и более высокий идеал государства; кончилось же это движение поисками нового Бога»[14]. Культура Византии состоялась: император Юстиниан построил величественный Софий-

---

[9] Не оставляя неоплатонизма, Мусейон в это время склонился к своеобразно понятому наследию Аристотеля. *Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. S. 216.

[10] *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 257.

[11] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861. С. 289.

[12] *Barthellemy-Saint-Hilaire J.* Histoire de l'École d'Alexandrie: Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'un essai sur la méthode des alexandrins et le mysticisme, et suivi d'une traduction de morceaux de Plotin. Paris, 1845. P. XI.

[13] *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 48.

[14] *Йегер В.* Пайдейа. М.: ГЛК, 1997. С. 9.

ский собор в Константинополе и определил функции «священства» и «царства» на много веков вперед. Суровые пустыни вместили в себя целые монашеские государства, гражданами которых становились многие тысячи людей только для того, чтобы в крайней материальной скудости созерцательной жизни воочию увидеть Царство «не от мира сего», постигая опытом сокровенный смысл Писания. Координаты антропологии, ее идеалы и самые возвышенные цели определялись нравственно-назидательным характером агиографической литературы, единством мистической традиции, одухотворенностью и красотой высокохудожественного византийского литургического обряда. «Рационалист, — отмечает К. Г. Юнг, — возможно, посмеется над этим. Но в нас затронуто этим нечто глубокое, и не только в нас, но и в миллионах христиан, пусть мы и называем это всего лишь красотой»[15].

Было ли такое затишье в области мысли застоем или продолжением стремительного движения и развития православной цивилизации, вовлекавшей в поток своего исторического бытия не только отдельных людей, но и целые народы? Чтобы ответить на этот вопрос, историку понадобилось бы событие, нарушившее описанную выше картину процветания и резким вторжением испытавшее на прочность ее основы. Такими событиями был полон VII в., период персидского, а затем арабского вторжения, которое было одной из причин появления новой ереси — монофелитства, компромисса халкидонской и антихалкидонской догматики. Это время доказало жизненность и силу православного миросозерцания, когда преп. Максим Исповедник, монах и богослов, практически один на Востоке встал на его защиту. Несмотря на то, что, по выражению фон Бальтазара, «политический интегрализм подверг его аресту... осудил его и сослал... и наконец он принял — на южной оконечности той страны, которая однажды станет Святой Русью, — мученическую кончину»[16], преп. Максим не только до конца остался твердым в своей догматической позиции, но и ознаменовал своими трудами новый, в сравнении с достижениями александрийской эпохи, расцвет византийского богословия, после века молчания как бы сказав «аминь» его стройному пению, составленному из разных голосов: александрийских, сирийских, каппадокийских и латинских.

В учении преп. Максима не только увенчалось успехом «стремление к объединению и слиянию разнообразных плодов греческого

[15] *Юнг К. Г.* Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 123.

[16] *Balthasar H. U. von.* Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. San Francisco, 2003. P. 28.

гения»[17], но он своим исповедничеством обнажил всю глубину обострившихся богословских проблем, унаследованных его временем от александрийской эпохи. Был поставлен вопрос о воле Христа. Монофелиты утверждали «единое Богомужнее действие» (μία θεανδρικὴ ἐνέργεια), опираясь на четвертое послание св. Дионисия Ареопагита к Гаю. По этой формуле, человеческая воля Христа поглощена Божественной вплоть до исчезновения. Православные указывали на то, что устранение воли нарушает цельность человеческой природы. Все, что присуще Богу и что присуще человеку, должно быть присуще Христу. В этом главное таинство христианской Церкви.

Познание «силы таинства», к которому некогда призывал св. Григорий Богослов (*Orat. in Pasch.* II. 29), тревожило умы современников преп. Максима не меньше, чем александрийцев. Неслучайно именно это время стало временем широкого распространения трудов св. Дионисия Ареопагита и их комментирования. Основной темой этих сочинений, само появление которых было неожиданным, является «тайноводство» (μυσταγωγία). В них раскрывается высшая богословская гносеология. По словам С. Л. Епифановича, «Ареопагит дал византийскому обществу то, чего ему недоставало, дал философию, которая всецело заменила „нецерковный гносис Оригена" и удовлетворяла мистическим запросам»[18]. Вместе с тем, не философия стала детищем того порыва апофатической мысли, который так сильно напоминает построения Прокла, но имеет иные истоки и приводит к иным выводам. Указывая на непостижимость Бога и Его Премудрости, св. Дионисий совершал исход из поля философского дискурса в пространство символического богословия. За это «Восток ценил его главным образом как выразителя мистико-литургического характера Восточной Церкви, основателя богослужебной мистики восточного христианства»[19].

Противоречия александрийской мысли, хорошо осознанные и пережитые за предшествовавшие столетия, у Ареопагита снимались. «Божественный мрак», известный со времен Филона, наполнялся новой жизненностью. Теперь это не просто изумляющая непознаваемость, но «тайнопоучающего молчания мрак» (*Myst. theol.* I), не бездна Божества, но световидный покров, полагаемый между Богом и тварью для того, чтобы тварь имела возможность существовать: «неприступный

---

[17] *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 13.

[18] Там же. С. 34.

[19] *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 357.

свет, в котором обитает Бог. В нем, невидимом по превосходящей светлости и неприступном по пребезмерности сверхсущего сияния, оказывается всякий, удостоенный познания и видения Бога» (*Epist.* 5). Все виды света изводит из «мрака» не эманация, действующая как закон необходимости, не вечное мечтание Божества о космосе, как в филонизме, а благая воля, сотворившая мир из небытия. В полном отрешении от мира, вне всякого контакта с тварью Отец, Сын и Святой Дух — Святая Троица — остается Тем, о Котором сказано, что «Бог есть Любовь». Здесь преодолен мрачно зияющий Urgrund и устранен главный соблазн оригенизма: желание человека считать себя извечной, необходимой (в силу благости) мыслью истинно Сущего.

Максим Исповедник подробнее раскрывает антропологию св. Дионисия: человек должен познать, что «Тот, Кто по сущности не допускает участия в Себе сущим... хотением привел в бытие сопричаствующих [Ему], в соответствии с логосом, постигаемым только Им», и что «возникшее никогда не может быть совечным Изволившему привести его в бытие» (*Cap. theol. et dispens.* 7). «Ибо подлинное и неподлинное никоим образом не сочетаются друг с другом» (*Cap. theol.* I. 6). Уразумев свою онтологическую меональность, человек обретает новый дар бескорыстного созерцания Троицы, таинственного участия в Божественной жизни, ради которого он не только сотворен ex nihilo, но искуплен кровью воплотившегося Слова. Итак, творение впервые в истории греческой философии только в христианстве явилось не отпадением от Единого, а присоединением к нему. Отсюда получает окончательное оправдание и та мысль, что зло не входит в законы природы: оно есть беззаконие (ἀνομία). Творение не заключало в себе ничего злого. Но эта радикальная не-бытийность зла подразумевает и его радикальное отмежевание. Никакого апокатастасиса не может быть, коль скоро зло есть отрицательное следствие чистой возможности свободы. Зло не бездна, но падение в бездну при нежелании восхождения.

Восприняв мистику Ареопагита, преп. Максим воспользовался для ее более подробного раскрытия александрийским учением о Логосе. Миру положена Божественная мера — Сын Божий, который промышляет обо всем и судит все. Идеи, по которым создан космос, являются проявлениями Логоса, и все это законодательство направлено к цели обожения всей твари посредством человека. Именно в Логосе Бог знает все вещи (*Cap. de charit.* III. 22). Без Его присутствия вещи теряют смысл, наступает тление, и конец уклонения свободной воли, которой наделена тварь, от Бога, есть вечная смерть. Но Логос изначально просвещает разумные создания, руководя их на пути к жизни.

Он «является центром всего тварного бытия. При этом Он не только творчески связует с Собой все бытие, но и промыслительно ведет его к другому еще более полному объединению с Собой»[20]. Таким образом, в философско-богословских воззрениях Максима Исповедника достигает логического завершения не вполне оформленная в Александрийской школе идея о том, что мир создан в предведении Воплощения (*Quaest. ad Thallas.* 60; *Cap. theol.* I. 66), а это и есть высшее таинство — единение нетварного и тварного. Любовь, ничем не вызванная на такое благодеяние, лежит в основе всего сущего. Но для ее познания требуется бесстрастие (*Cap. de charit.* I. 1), а к созерцанию Святой Троицы человека подводит вера (*Ibid.* IV. 47).

Учение о Воплощении преп. Максима метаисторично, в согласии с новоалександрийской и апостольской традицией. Телом Богочеловека является Церковь (*Mystagog.* I). Духовное познание, как и телесное совершенство человека, имеющее восстановиться при воскресении, в буквальном и переносном смысле *питается* Логосом в Церкви. Только в церковном учении установлена правильная иерархия смыслов, соответствующая замыслу о мире и человеке. Иерархический порядок познания раскрывается в «Ареопагитиках». Цель живой, сотканной из разумных духовных существ иерархии, в которой «каждый чин есть истолкователь и вестник высших себя» (*De Cael. hier.* X. 1), состоит в том, чтобы разрешить герменевтический круг самозамкнутости твари. Как натяжение между знанием и незнанием жизненно-необходимо для существования и развития интеллекта[21], так иерархия жизненно-необходима каждому из ее членов для осуществления герменевтической функции понимания. Благодаря Церкви знание передается от живого к живому, не застывая в ложных метафизических конструкциях. Все образы, имеющиеся в материальном мире, суть образы живых отношений, которые несут на себе отсветы Божественных энергий Троицы. Всякий «механицизм» устраняется из теологии. Соответственно, свободная воля твари есть второе начало ее движения после свободного изволения Создателя.

Преподобный Максим Исповедник довел до совершенства символическую экзегезу, рожденную в Александрии. Чувственный мир есть адекватное выражение умопостигаемого. «Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого, по закону

---

[20] *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 67.

[21] *Лотман Ю.М.* Избранные статьи. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 43–44.

Соединившего их. И, соответственно этому закону, в них заложен логос единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость [двух миров], относительно тождества их по ипостаси в единении» (*Mystagog.* VII). Когда цель отмежевания проникшего в мир зла будет достигнута, «мир, подобно человеку, умрет в своей явленности и снова во мгновение ока восстанет юным из одряхлевшего при чаемом воскресении» (*Ibid.*). Самоопределение человечества к добру и злу, к Богу и к тому, кто «клевещет» на Бога, есть основной стимул исторического бытия. Поэтому поступок Адама и Евы в раю надлежало толковать как посредством аллегории, так и буквально. Древо жизни знаменует ум, древо познания — чувственное различение между наслаждением и страданием (*Quaest. ad Thallas.* 43). Человек прельстился красотой плода в то самое время, когда поверил, что Бог обманывает его. За эту ошибку он обречен познавать истину через горечь богоискательства.

Так, при сохранении ценности александрийской аллегорезы, апеллирующей к достоинству возвышенного философского смысла, и одновременно с помощью буквального прочтения текста устраняются все возможные спекуляции, характерные для последователей Оригена. По словам преп. Максима, «подлинный подвижник есть духовный земледелец, который пересаживает, словно дикое дерево, чувственное созерцание зримых [вещей] в область духовного и обретает тем самым сокровище — Откровение Премудрости, по благодати проявляющейся во [всем] сущем» (*Cap. theol.* I. 17). По выражению фон Бальтазара, преп. Максим Исповедник «отфильтровал оригенизм»[22], а его *Ambigua* (комментарий на св. Григория Богослова) является «едва ли не единственным значимым анти-оригенистским документом в греческой патристической литературе»[23]. Пользуясь яркой метафорой фон Бальтазара, можно сказать, что в динамическом водовороте богословской мысли преп. Максима было проведено полное и уже, наверное, окончательное отделение золотых крупиц оригеновско-александрийской традиции от песка пустого и совершенно бесполезного балласта, образовавшегося в результате вековых наслоений этой же самой традиции. Э. фон Иванка называет данный процесс «исцелением оригенизма»[24]. Преп. Максим действительно явился «фильтром»

[22] *Balthasar H. U. von.* Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. San Francisco, 2003. P. 126.

[23] Ibid.

[24] *Ivánka E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vätern. Einsiedeln, 1964. S. 293.

даже не столько для заблуждений самого Оригена, к тому времени отвергнутых Церковью, сколько для того многоликого и противоречивого античного предания, которое некогда сохранил и приумножил Ориген — гениальный мыслитель, увы, не сумевший до конца преодолеть инертность античного менталитета с его эклектизмом и циклической концепцией универсализма.

Центральный для александрийской герменевтики и экзегетики вопрос о соотношении двух Заветов, а также веры и знания рассматривается преп. Максимом в «*Главах о знании (гнозисе)*». С пришествием Христа Ветхий Завет полностью лишился самостоятельной ценности. Он имеет значение лишь постольку, поскольку позволяет лучше понять замысел Бога, воплощенный в таинстве Богочеловека. «Благодать Нового Завета таинственно сокрыта в букве Ветхого» (*Cap. gnost.* I. 89). Вместе с тем, благодать обновляет Закон, сообщает ему живительную силу. Поэтому не интерпретировать Ветхий Завет аллегорически, точнее типологически, невозможно. Другая интерпретация не будет правильной, так как исказит символическую реальность, которой насыщены библейские книги и весь мир. Ветхий Завет представляет тело, Новый — душу, дух и ум. Буква представляет тело, тогда как душу — «смысл написанного, который и является целью устремлений ума» (*Mystagog.* VI). Восходя от буквы к духовному смыслу, человек приобретает верующее знание, «гнозис».

Единственное различие между простым «верующим» и «гностиком» преп. Максим Исповедник полагает в силе любви к Богу, соответственно которой изменяется и мера знания, по существу неисчерпаемого. Царство Божие потенциально присутствует во всех верующих, актуально — в тех, кто предал свою жизнь Христу (*Cap. gnost.* II. 92). Возведение ума к подлинной Первопричине мира постепенно освобождает человека от страстей; их место занимает положительное содержание человеческого существа, воспринимаемое им в таинствах Церкви. Гностики суть «сыны», а не «рабы» и «наемники», — пишет преп. Максим в заключении «*Мистагогии*». Однако сказать, что на вершинах гнозиса у преп. Максима «этика всецело уступает место мистике»[25], было бы не верно. Этика перестает быть внешним императивом христианской жизни, становясь ее проявлением, энергией. Таким образом, она сливается с мистикой, поглощается ею без растворения (ибо никогда не стирается грань между Творцом и тварью), но не исчезает полностью и не отступает при наступлении

[25] *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 386.

Боговидения. «Закон любви» становится естественным законом, когда человеческая воля, уподобляясь воле Христа, приходит в полное согласие с Божией.

Как можно видеть на примере преп. Максима Исповедника, в основу христианской философии византийской патристики были положены многие ценные концепции александрийцев, хотя некоторые их идеи и методы были отвергнуты. Чтобы дать целостную и объективную оценку влияния такого сложного феномена, как александринизм, на христианскую и европейскую мысль, а тем более на мировую философию в целом, следует отметить те ключевые моменты, к которым мы пришли по итогам проделанной работы.

Самый предварительный вывод нашего исследования заключается в постулировании уникальности и универсальности христианской Александрийской школы, которая была единым и последовательно развивавшимся движением, аккумулировавшим в себе все достижения александрийской эпохи. Она служила передаточным звеном для многих философских идей между Античностью и Средневековьем, Античностью и Возрождением, Античностью и Реформацией. Универсальный характер идей, получивших свое развитие в александринизме, продолжает проявляться преимущественно в сфере религиозно-философских и мистических исканий Новейшего времени.

Ключевые идеи александрийских мыслителей

В результате проведенного исследования становится актуальной необходимость выкристаллизовать основополагающие идеи Александрийской школы, определившей контуры европейской философско-богословской мысли в целом.

Во-первых, важнейшим концептуальным конструктом для европейской философско-богословской мысли является *идея Бога как Личности*. В ней сочетались два ключевых для философской мысли понятия — понятие абсолютного бытия, содержащего в себе основы всей совокупности явлений, и понятие личности, как разумного и свободного персонального субъекта. Мыслители Александрийской школы предприняли смелую попытку синтезировать оба эти понятия, воспользовавшись категориальным аппаратом платонического учения о Едином и положениями библейского монотеизма. В христианской аксиологии учение об ипостасном единстве Троицы стало основой для уникальной нравственной интерпретации человека, в которой утверждается непреходящая ценность человеческой личности, но отрицается индивидуалистическое сознание.

Во-вторых, новое развитие получило *учение о Логосе* как образующем принципе космоса. Логос стал именоваться «Словом Божьим», выражением Божественной воли и Откровением Самого Бога, создавшего мир. В тайне Боговоплощения Логос актуально явил непостижимую онтологическую основу бытия человека.

В-третьих, эта непосредственная связь творения с Творцом через Его Логос обусловила новую *концепцию Промысла* (πρόνοια) как закона исторического бытия космоса и каждого человека, неправильная интерпретация которого, с точки зрения александрийцев, порождает идею судьбы, или рока.

В-четвертых, следствием создания этой концепции явилось развитие в трудах Филона и особенно Климента *провиденциально-исторического традиционализма*, в отличие от эллинского внеисторического. Действие Промысла в истории не оторвано от человеческого сознания. Оно открывается посредством системы знаков-символов, на которые способен ориентироваться человеческий разум с целью постижения замысла Божия о мире и человеке.

В-пятых, была постулирована *идея сакрального текста как особого пространства символов*, данного в Откровении. Сакральный текст в своем смысловом содержании связан с миром как сферой проявления Промысла взаимным отношением интерпретации.

В-шестых, в трудах Оригена уже отчетливо сформулирована *теория мира-притчи*, ключом к пониманию которого служит правильное истолкование Священного Писания.

В-седьмых, наиболее насыщенная историческими событиями часть Библии, Ветхий Завет, а тем самым и вообще историческое бытие, была истолкована как притча Нового Завета; в свою очередь Новый Завет, открывающий тайный замысел истории, служит притчей *Вечного Евангелия*, как над-исторического, вечного замысла Творца, грядущего после исторического бытия вечного Царства Божьего.

В-восьмых, александрийцы предпринимали попытки сформулировать *учение о совершенном человеке*: гностике, мудреце, христианине, достигшем обожения и максимально возможной полноты знания. Идеал совершенного человека они находили в реально явленной миру богочеловеческой личности Христа.

Наконец, в-девятых, главным достижением Новоалександрийской школы стал пересмотр александрийской теории познания, в результате чего на вершину апофатического умопостигаемого восхождения была поставлена *вера*, созерцающая непостижимые антиномии Божественного Откровения.

Место наследия Александрийской школы в истории философии

Влияние идей Александрийской школы в области онтологии обычно было имплицитным, но приуменьшать его значение никак нельзя. Объективный идеализм XIX в., представленный колоссальной системой *Г. Ф. В. Гегеля*, обязан Александрии самим понятием «Абсолютного Духа», так как философия греков классического периода всегда сополагала Богу материю, а индийская мысль не могла отделить творение от эманации, тем самым поддерживая пантеизм и исключая идею развития. По мнению Гегеля, александрийцы впервые «соединяют абстрактные формы конкретного, заимствованные ими у Платона и Аристотеля, со своим представлением о бесконечном и познают Бога согласно более конкретному понятию духа с определением Логоса. Таким образом, глубокие мыслители Александрии постигли и единство философии Платона и философии Аристотеля»[26]. Гегель косвенно признавал свою зависимость от ранней христианской мысли, причем значительно в большей степени, чем от неоплатонической. Указывая на библейское изречение «И сказал Бог», он писал: «Бог есть творец Вселенной. Это наиболее зрелое выражение возвышенного. Именно теперь впервые исчезают представления о *порождении*, уступая мысли о *сотворении* духовной силой и деятельностью... Слово — проявление мысли как идеальной власти, — и действительно, по ее велению все — в немом послушании — непосредственно становится существующим. <...> Един есть Господь над всеми, и предметы природы не составляют Его присутствия, а образуют лишь бессильные акциденции, которые могут давать нам только отблеск сущности, а не ее действительное явление. В этом и заключается возвышенное со стороны Божества»[27]. В своей «Философии истории» Гегель выражал свое восхищение перед Никейским символом веры, в котором «глубочайшая мысль связана с образом Христа, с историческим и внешним, и величие христианской религии состоит именно в том, что при всей этой глубине она легко может быть усвоена сознанием с внешней стороны и в то же время побуждает к более глубокому проникновению. Таким образом, она соответствует всякой ступени образования и в то же время удовлетворяет высшим требованиям»[28].

Эта концепция духовного образования человечества, несомненно александрийская в своих развитых формах, так или иначе была воспринята почти всеми философами, воспользовавшимися наследием

[26] *Гегель Г. Ф. В.* Лекции по философии. СПб.: Наука, 1993. С. 348.

[27] *Гегель Г. Ф. В.* Эстетика. М.: Искусство, 1969. Т. 2. С. 84.

[28] *Гегель Г. Ф. В.* Лекции по философии. СПб.: Наука, 1993. С. 349–350.

Гегеля, равно как был изменен у Л. Фейербаха и К. Маркса гегелевский онтологический монизм. И мы можем заметить, что призыв поставить метод Гегеля «с головы на ноги» есть в то же время призыв восстановить материальный субстрат Александрии, ее «апейрос демос», состоящий из рабов и ремесленников, против духовного начала в александрийской культуре, против всех ее религиозных ориентиров. С другой стороны, А. Шопенгауэр, критиковавший Гегеля и гегельянцев за их исторический и антропологический оптимизм, из тех же соображений критиковал Климента Александрийского, поддерживая гностиков[29].

В русской философии также отмечалось прежде всего значение александрийцев как идеалистов и монистов. «Чтобы достигнуть единства противоположных начал, духовного и материального, — писал Б. Н. Чичерин, — надобно было сделать последний шаг в развитии философской мысли, а именно возвыситься к общей основе обоих миров, к самосущему бытию. Это и сделала Александрийская школа, высшим цветом которой были неоплатоники... Первый философ, который отчетливо формулировал это направление, был александрийский еврей Филон»[30]. Александрийцы ставились в пример как мыслители, которые «были не только глубоко знакомы с древнею философиею, но еще пользовались ею для разумного построения того первого христианского любомудрия, которое все современное развитие наук и разума связало в одно всеобъемлющее созерцание веры»[31]. Однако для «русского религиозно-философского ренессанса» александрийские идеи несли также соблазн теософской неустойчивости, дезориентации христианского мышления: в этом смысле «теософом» называл себя Н. А. Бердяев, ссылаясь на Климента и Оригена[32]. Сам Бердяев писал в другом месте: «Великий Ориген, поскольку он уклонялся от вселенской истины Церкви, был интеллектуалистом и рационалистом, впадал в ложный гностицизм»[33]. Такого рода «гностические» тенденции были характерны для В. С. Соловьева, которого называли «русским Оригеном», хотя, по словам А. Ф. Лосева, у него не было никакого «слепого преклонения» перед оригенизмом[34]. Соловьев отрицал эсхатологическую модель Оригена; тем не менее, «у молодого Соловьева видна зачарованность Оригеном... В его схемах Троицы за-

[29] *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig, 1859. Bd. 4. S. 727.

[30] *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. М.: Республика, 1999. С. 367.

[31] *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1998. С. 332.

[32] *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 20.

[33] *Бердяев Н. А.* Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 23.

[34] *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 176.

метен Оригенов субординационизм. Первое лицо определяется как „прабог" (Оригенов самобог, αὐτόθεος). <...> Соловьев вводит новое понятие „Софии", смутно намеченное в патристической философии и развитое только у Оригена»[35].

Недостатки александринизма отмечал, критикуя Филона, противник теософизации христианства И. А. Ильин. «Если иметь в виду тот *разум*, который *предается сердечному созерцанию из очищающегося сердца*, то учение Филона оказывается несостоятельным и влияние его — неблаготворным. Во всяком случае все отцы восточной аскетики, начиная с Антония Великого, двигались в обратном направлении: они стремились *преобразить ум* так, чтобы он мог достойно встретить божественную „Энергию"... Задача христианина не в том, чтобы „выселить" разум... но чтобы *очистить и углубить его до боговидения*»[36]. Были и более резкие оценки. Л. И. Шестов, противопоставляя Афины Иерусалиму, именно за александрийскую гностическую тенденцию сравнивал всю греческую патристику с вкушением Адама от древа познания[37]. Но Шестов не принимал во внимание великую сложность отношений знания и веры, осуществляющихся в динамике «тайны». Итак, на Западе и в России оставался почти незатронутым важнейший пласт александрийской мысли: ее экзегеза, поиск «ключа разумения» Библии, открывающего выход из лабиринта философских споров на просторы Божественного Откровения. Одним из немногих мыслителей, впитавших в себя и особенным образом осмысливших это направление, был Г. С. Сковорода. Он призывал познать «искуснейшую архитектурную симметрию», которая «во всех веках и народах неумолкно продолжает речь свою, и она не иное что есть, как повсеместного естества Божьего невидимое лицо и живое слово, тайно ко всем нам внутрь гремящее»[38]. Но здесь мы переходим уже к проблемам герменевтики, которые особенно остро ощущались в XX в. и которые не потеряют своего значения до самого конца эпохи «информационного общества».

Влияние герменевтических идей Александрийской школы было велико в древности и продолжается до сих пор — эксплицитно в христианской традиции, имплицитно — практически во всех философских направлениях, особенно связанных с философской герменевтикой в трудах Х.-Г. Гадамера, Р. Барта, П. Рикёра, Ж. Деррида и др. Во многие

---

[35] *Соловьев С. М.* Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 138.

[36] *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: Русская книга, 2003. Т. II. С. 448.

[37] *Шестов Л. И.* Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 523.

[38] *Сковорода Г. С.* Сочинения. Минск, 1999. С. 20, 24.

исторические периоды это влияние могло не осознаваться теми, кто его испытывал: например, И. Г. Гердером, когда он хотел доказать, что Библия есть «Древнейший источник по истории человечества» (Älteste Urkunde der Menschengeschichte. 1774–1776), а также, будучи одним из идеологов гуманизма и создателей философии истории[39], писал комментарии на Песнь песней и Апокалипсис. Не в меньшей степени участники современных споров об интерпретации Библии, называя ее «исторически обусловленным Откровением» и настаивая на примате критико-литературоведческого подхода, или же требуя показать ее «всечеловеческое значение» *вопреки* течению времени и стиранию культурных типов, могут и не предполагать, сколь многим они обязаны древним аллегористам самим понятием об Откровении, раскрывающемся в истории[40].

Особой проблемой, еще очень слабо разработанной, является влияние александринизма на мусульманскую философию. Вольфсон, посвятивший несколько лет исследованию ислама, был уверен, что такое влияние имело место, и возводил его прямо к Филону. Определенные отголоски александрийского учения о гностике, бесспорно, слышатся в суфизме. М. Аль-Газали писал в трактате «Божественное знание», что не может постичь Бога и утвердиться в вере тот, кто «не вкусил ни капли от пьянящей истины» (идея sobria ebrietas) и «не услышал аромата» познания. У Климента гностик проходит «в святилище истины за семь завес» (*Epist. ad Theodor.*), у Аль-Газали «семьдесят тысяч завес» Аллаха, бывшие мраком для «слепого», становятся светом для «зрячего» (*Ниша света*). Бесспорно, здесь мы видим лишь древний идеал мудреца, не менее древний, чем сам Восток. Но суфийский «гностик» не просто мудрец, а истолкователь священной книги. По словам Аль-Газали, «Коран есть безбрежное море, хранящее в себе все виды жемчугов и драгоценных камней». И сам теоретик ортодоксальной мусульманской философии нередко применял аллегорию. В трактате «Эликсир счастья» он возводил к понятию *сердца* коранические постулаты: что люди созданы лишь для поклонения Аллаху (Сура 51, аят 56) и что «только Господь знает о Своих войсках» (Сура 74, аят 31). Буквальный смысл здесь антропологизировался, чтобы затем спиритуализироваться и превратиться в мистику, чем он и был, по мнению истолкователя, в сердце Магомета. Несомненно, иудейские и христианские представ-

[39] *Гулыга А. В.* Гердер // Советская историческая энциклопедия. М., 1963. Т. 4. С. 258.

[40] См. любопытную полемику: *Drewermann E.* «An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen». Antwort auf Gerhard Lohfinks und Rudolf Peschs «Tiefenpsychologie und keine Exegese» / Mit einem Beitrag von Stefan Schmitz. 3 Aufl. Olten, 1988.

ления о Книге как письменно зафиксированном Божественном Откровении повлияли на формирование ислама, как религии Книги. Все формы мысли в мусульманской культуре подчинены экзегезе, и в отсутствии единого принципа интерпретации Корана лежит причина разобщенности современного ислама.

Разумеется, наиболее сильной была идея о многослойности сакрального текста, наличии в нем нескольких смысловых пластов или уровней, на которых принципиально разный смысл может быть выражен одними и теми же словами, притом что сам текст должен предоставить «ключ» для интерпретации. Фактически, в Александрии была предпринята первая попытка научного построения символической комбинаторики, предвосхитившая опыты Раймунда Луллия (XIII–XIV вв.) и следовавших по его стопам мыслителей Ренессанса и Нового Времени, и созданы предпосылки для возникновения кибернетики. Однако символическая экзегеза после Реформации была вытеснена из европейской библеистики. Три мыслителя, стоявшие на пороге новой Европы, выражают три кардинально различных подхода к александрийской религиозно-философской мысли: Эразм Роттердамский, Мартин Лютер и Бенедикт Спиноза.

Для Эразма Ориген есть идеал богослова и экзегета; ссылаясь на святых отцов, он всегда начинает с Оригена. Впрочем, нельзя сказать, что в применении аллегорического метода Эразм систематичен и последователен. Он лишь заимствует те толкования, которые помогают обосновать его гуманистическую доктрину, и ввиду этого нужно признать, что главным образом Ориген повлиял на антропологию Эразма[41]. Его ключевое моральное произведение «Оружие христианского воина» методологически сходно с сочинениями Евагрия. В нем также имплицитно применяются «apophtegmata patri», которые искусно обращаются на защиту платонизма. «Дух делает нас богами, плоть — скотиной... дух возносит на небо, плоть опускает до ада... все плотское постыдно, все духовное — совершенно»[42]. Эразм обладает вполне александрийским антропологическим оптимизмом. Сосредоточивая все зло в материи, он объявляет человеческий дух непричастным злу, кроме как по случайной ошибке и лености. В связи с этим он, ссылаясь на Оригена, возрождает идеал гностика элитарного христианства первых веков: аскета, который может с помощью воли победить все соблазны и достичь такого совершенства, что Бог «в на-

[41] *Соколов В. В.* Философское дело Эразма из Роттердама // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 31.

[42] *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 124.

граду за добродетель» избавит его от всех дальнейших искушений[43]. Лютер совершенно правильно понял эту мысль и перефразировал ее следующим образом: «В разуме своем и воле человек не лжив; он лжив только во плоти, крови, мозге своем, а все, что дает ему возможность называться человеком, т. е. разум и воля его, здоровы и святы»[44].

В противоположность Эразму, Лютер в большей степени является экзегетом; но его буквализм многократно превосходит ту приверженность к букве и истории, которую мы находим у антиохийцев III–V вв. Лютер вообще отрицает *исследование* Библии: он отстаивает лишь ее *чтение* и *перевод*. Само собой разумеется, что чтение и перевод требуют исследования, но Лютер не хочет признавать этого: с его точки зрения, Библия доходчиво обращается к каждому читателю, наделенному верой. Полемика Лютера с Эразмом сходна с критикой, которую направляет Спиноза против Маймонида. По мнению Спинозы, «все познание Писания должно заимствовать из него одного» и «не приписывать Писанию в качестве его учения ничего, чего мы не усмотрели бы самым ясным образом из его истории»[45]. Наконец, «ничто не должно быть нормой при толковании, кроме естественного света, общего всем, а не какой-либо сверхъестественный свет и не какой-либо внешний авторитет»[46]. Однако есть общее у Спинозы с Эразмом: оба философа признают наличие в библейской «интертекстуальности» обратных связей. Для Эразма это философские истины, коррелирующие с Откровением, для Спинозы — природа и история, на почве которых возник библейский миф, несущий теперь информацию об условиях своего развития. В связи с этим надо заметить, что Лютер проявляет верную интуицию, замечая произвольность в установлении обратных связей со стороны ученых. Эта произвольность много стоила библейской интерпретации, которая под влиянием рационализма полностью разрушила свой предмет и по сей день безуспешно пытается «реконструировать» из его обломков историю еврейского монотеизма и апостольской проповеди.

Итак, секуляризм Спинозы не внес в Библию больше ясности, чем идеализм Эразма, и не разрешил противоречия, возникающие при прямолинейном чтении лютеровского типа. Спор этих трех мужей эпохи великих реформ европейского сознания есть в сущности

---

[43] *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 192.

[44] *Мартин Лютер.* О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 535.

[45] *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. Минск, 1998. С. 173.

[46] Там же. С. 199.

спор о традиции. Облегчает или затрудняет она правильное чтение сакрального текста? Для Эразма традиция предстает как опора, но эта традиция ничем не отличается от преемственности философских школ в александрийском Мусейоне: местами ее можно оспаривать, местами развивать. Для Лютера традиции не существует вовсе; он, как иронизирует его противник, после почти полутора тысяч лет восстанавливает подлинное христианство с нуля. Для Спинозы традиция — фрагменты препарированной в лаборатории древней мумии. Но ни один из троих не рассматривает того понятия о Священном Предании, которое было достоянием Новоалександрийской школы: традиция как дыхание Духа Божьего в Церкви, внешне проявляющееся в передаче таинств, обрядов и священных символов, подобно цельным сосудам содержащих в себе благоухание той древности, которая родила архитекст всей христианской литературы.

Плоская, двухмерная герменевтика Лютера и Спинозы не стала панацеей для решения ключевой европейской проблемы понимания. Классики современной философии обращали внимание на то, что трудом целых поколений европейских ученых «науки о духе завоевали место на одном уровне с науками о природе»[47] и что человеческая индивидуальность и культура должны рассматриваться как «внешнее царство духа»[48]. В связи с этим призыв к еще более углубленному изучению истории (притом что гуманитарное знание XVIII и XIX вв. развивалось под флагом исторической науки) не был следствием простого признания того, что духовные запросы человека обусловлены его социальным бытием. По словам Э. Гуссерля, «история... не в состоянии своими силами ничего решить ни положительно, ни отрицательно относительно того, нужно ли различать между религией как культурным образованием и религией как идеей, т. е. значимой религией, между искусством как культурным образованием и значимым искусством, между историческим и значимым правом и, наконец, между исторической и значимой философией»[49]. Поэтому была вновь прочувствована значимость *историософии*. В ее русле история понимается как актуализация внутренних человеческих возможностей, по силе которых человек, будучи конечным, «должен в своем преобразовании во времени познать вечное, и он может познать его только на этом пути»[50].

---

[47] *Dilthey W.* Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Berlin: Phil.-Hist. Klasse, 1910. S. 110.

[48] Ibid. S. 177.

[49] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 161.

[50] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. 2-е изд. М., 1994. С. 242.

Осознанная история *очеловечивает время*, превращает его из убийственного стирания гор и городов, иссушения рек и морей в торжество духа и жизни. Но история всегда останется для науки областью знаков и смыслов, областью текста. Итак, текст есть способ выживания человечества в условиях времени. Пока существует время, «Вечное Благовестие» не может провозглашаться иначе как в форме текста и в контексте истории. В связи с этим символический мир остается домом человека, и больше того, при определенных условиях «знаковая структура сама подает онтологическую путеводную нить для „характеристики" всего сущего вообще»[51]. М. Хайдеггер указывал на то, что историчность «присутствия» подразумевает необходимость интерпретации[52]. Философия XX в., апеллируя к «присутствию», апеллирует и к символу, и к мистическому экстазу; а этот путь уже был пройден в Александрийской школе. Учение о символе делает смысл подвижным по отношению к знаку, в известной степени освобождает смысл от знака, и тем ведет к бóльшему пониманию. В информационный век человечество вновь открыло для себя, что «множественный смысл» является «основой всякой книги»[53], а цель современной лингвистики — «придать научный статус самой переливчатости смыслов»[54]. Поиски многоуровневых смысловых пластов не прекращались вплоть до последнего времени, отмеченного литературными экспериментами структурализма и постструктурализма, глубокими исследованиями по семиотике и типологии культуры, о чем свидетельствуют блестящие научные труды Ю. М. Лотмана, Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова. Но изучение Александрийской школы удостоверяет нас в том, что без надежного путеводителя, а именно Логоса, мир изменчивых символов похож только «на страшный сон, бесконечный сон, который снится материи в объятиях духа»[55].

Ввиду признания человека существом информационным, изучение обратных связей между человеческим сознанием и природой приобрело немало специфически александрийских черт. Важно заметить, что поныне влиятельные психоаналитические теории З. Фрейда и К. Г. Юнга суть не что иное, как теории аллегорического истолкования сокровенных мыслей человека, с целью содержательного выяснения лежащего за ними бессознательного, которое предстает как объективная

[51] *Хайдеггер М.* Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. С. 97.

[52] Там же. С. 421.

[53] *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика, поэтика. М., 1989. С. 346.

[54] Там же. С. 352.

[55] *Преп. Иустин (Попович).* Философские пропасти. М., 2004. С. 21.

истина и руководящий закон жизни личности. Как проницательно замечает А. Мега, без «мифа о пещере» Платона, опосредованного неопифагорейством и александрийской аллегорической традицией, не обошлось формирование теории архетипов [56]. В настоящее время психоанализ активно применяется в критике литературных и религиозных текстов, а также произведений мирового искусства. Однако картина мира, предложенная александрийцами, в трудах Фрейда и Юнга является зеркально перевернутой, и ценностная символико-эйдетическая иерархия не восходит к небу, а упирается в материю или темный Urgrund миробытия. Редукционистское отношение к человеку, характерное для такого рода философии, явилось источником этического релятивизма и нигилизма, характерных для антропологии постмодерна.

В эстетике и критике XX в. результатом такой квазиэкзегетической деятельности стало доминирование метафоры над смыслом (сопровождаемое редукцией символа к метафоре), с которым Х. Ортега-и-Гассет справедливо увязывает процесс «дегуманизации искусства». «Чтобы удовлетворить страстное желание дегуманизации... достаточно перевернуть иерархический порядок». Испанский теоретик авангардизма делает знаменательный вывод-вопрошание: «Не поднимается ли в сердцах европейцев непостижимая злоба против своей собственной исторической сущности?» [57] Мы добавим, что здесь речь идет уже не о борьбе одной традиции против другой, а о борьбе против *человека* как такового.

Сегодня становится очевидно, что силами одной философии невозможно противостоять дегуманизации современного мира, грозящей не только социальными, национальными, расовыми, но и фундаментальными антропогенными потрясениями. В связи с этим духовные основы александрийской мысли снова приобретают свою актуальность для гуманитарных дисциплин. Так, центральное для всего христианского миросозерцания учение о Святой Троице следует отнести не к философским, а к религиозным идеям, хотя отцы Церкви стремились выразить его онтологическое значение в терминах неоплатонической триадологии. Следует сделать вывод, что это учение во многом конституировало логику развития философских идей христианской Александрийской школы, которая в стремлении к богопознанию, свойственному александрийской мысли начала новой эры вообще, ставила перед

[56] *Méhat A.* Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie // Patristica Sorbonensia. Paris, 1966. 7. P. 501.

[57] *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 250, 256.

собой задачу постичь или приоткрыть тайну Триединого Божества и богочеловеческой жизни, явленной в личности Иисуса Христа.

В связи с этой особенной важностью новозаветных истин, мы должны, сказав о влиянии Александрийской школы вообще, подчеркнуть различие между наследием дохристианской школы, преимущественно в лице Филона, и христианского Дидаскалиона.

Точные границы влияния Филона пытается установить современный американский ученый, директор «Института Филоники» Д. Т. Руния. В своей работе «Филон и Отцы Церкви» он перечисляет все ссылки на иудео-александрийского мыслителя в церковной литературе до 1000 г., всего пятьдесят ссылок[58]. Они показывают как широту, так и относительность филоновского влияния. Филон в основном рассматривался как экзегет, о чем свидетельствуют и выдержки из его трудов в греческих катенах на книгу Бытия конца V в., и упоминание у отца английской истории Беды Достопочтенного (IX в.), и армянский перевод сочинений Филона (VI в.), являющийся ценным дополнительным источником для его исследователей. Это не умаляет, конечно, значения того, что некоторые идеи европейской философии были *предвосхищены* Филоном, — например, как пишет Эррио: «Провидение Филон Иудей доказывал уже так, как Декарт докажет его позднее, — через тождество в Боге творящего акта и сохраняющего акта»[59].

Без Филона Александрийского немыслима история Александрийской школы; однако долю филонизма Руния справедливо означил формулой *Philo Judaeus inter Christianos*[60]. «Это правда, что Филон начал новую эру, потому что в его трудах впервые соединились две традиции мысли, — писал тот же автор, оценивая идеи Г. О. Вольфсона, — однако нельзя сказать, что его философия господствовала семнадцать столетий»[61]. Филон воспринимался как выразитель целой традиции, экспроприация которой христианами знаменует, согласно Берхману, «поворотный момент в истории западной мысли»[62], потому что здесь начинается новый синтез достижений классической философии — платонизма, стоицизма, перипатетизма, — и в основу синтеза кладется богословие.

---

[58] *Runia D.* Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers by David Runia. Leiden, 1995. P. 228–239.

[59] *Herriot E.* Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. Paris, 1898. P. 214.

[60] *Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 344.

[61] *Runia D.* Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Aldershot, 1990. P. 130.

[62] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 297.

Последним, кто мог непосредственно читать Филона на Западе до падения Римской империи, был бл. Августин Иппонский [63]. В дальнейшем сочинения Филона были, в основном, известны по названиям и цитатам. Однако Филон, по словам Й. Вайнсхаймера, «в первом веке методически обобщил библейскую интерпретацию таким образом, что повлиял не только на Оригена, Августина и многих других [мыслителей] до Реформации, но также на Дильтея и Бетти спустя многие годы после нее» [64]. Влияние Филона, Аристобула и александрийских псевдоэпиграфов просматривается даже в рационалистическом XVII в. [65]

Но намного более мощным эхом отзываются в истории европейской мысли философско-богословские концепции Климента и Оригена. В начале XX в. было замечено, что этика Климента есть «первое взаимосвязанное обоснование христианского нравственного учения» [66]. Сама дисциплинарная структура Дидаскалиона, построенная им, при своей строгой иерархичности, отражает впервые осознанное четко различие «наук о природе» (пропедевтических) и «наук о духе» (герменевтических), которое будет главным постулатом нескольких философских направлений в западной мысли XIX–XX вв. Даже теория Э. Гуссерля, согласно которой «сущности» вещей суть их «значения» [67], имеет существенные параллели с теорией «мира-притчи», развитой в стенах катехетической школы. Что касается основателя современной европейской герменевтики, Ф. Шлейермахера, он во многом отталкивался от тех экзегетических форм, по большей части уже выцветших и омертвевших, которые происходили прямо из александрийской традиции. В последнее время целый ряд видных теологов, занимающихся проблемами библейской герменевтики, — А. де Любак, Х. У. фон Бальтазар, Ж. Даньелу, А. Крузель, А. Скола и др. — возвращают методу Оригена его былое звучание, постепенно реанимируя метод философской аллегорезы для нужд современной католической полемики.

---

[63] *Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 330.

[64] *Weinsheimer J.* Philosophical Hermeneutics and Literary Theory. Yale University Press, 1991. P. 1.

[65] Как остроумно замечает Бие, «в XVII веке ученый епископ Авраншский (d'Avranches) думал еще, что Пан, Аполлон, Приам, Эскулап, Прометей, Кекропс, Минос, Амфион, Эак, Радамант, наконец, вся толпа героев, полубогов и мифологических персонажей [Древней Греции], представляли не что иное, как учение Моисея, и посредством аллегории ему удалось представить доказательства, которыми многие были удовлетворены» (*Biet J.* Essai historique et critique sur l'École juive d'Alexandrie. Paris, 1854. P. 325).

[66] *Ernesti K.* Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder Die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Paderborn, 1900.

[67] См.: *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 433.

В этом фарватере продолжает следовать и традиция англиканской теологической мысли.

Учениками Александрийской школы, помимо греческих отцов, были такие отцы западноевропейской мысли, как бл. Иероним, св. Амвросий Медиоланский, бл. Августин и критически доработанный им Тихоний. Но не только ортодоксальная христианская мысль первых веков черпала из резервуаров александрийской мысли. Здесь находили для себя почву корни разнообразных еретических и «подспудных» течений: от радикального а-историзма афтартодокетов[68] и учения об апокатастасисе, которое, «не будучи доминирующим на Востоке, всегда сохранялось там вплоть до агонии умирающей философии»[69], до мистики Якоба Бёме и Сен-Мартена. С оригенистами мог быть связан и «последний римлянин» Северин Боэций, который, в частности, учил о вечности миротворения. Не только Ориген, но также Климент был популярен в эпоху гуманизма, когда начинают публиковаться его труды[70], наряду с трудами неоплатоников, изучавшихся во флорентийской Академии. Таким образом, влияние Дидаскалиона вовсе не ограничивается областью богословия. Можно реконструировать некое отражение его картины мира в монадологии Лейбница и в космологической теории Жана Рено[71]. Надо заметить, что Лейбниц в «Опытах теодицеи» неоднократно ссылается на Оригена, в особенности на его полемику с Цельсом, используя ее в своей полемике с Бейлем. Лейбниц воспроизводит учение Климента и Оригена об отношении веры и знания[72].

Учение Оригена о принципиальной важности самосознания, в силу которой животные признавались им вовсе не имеющими души, по-своему повторяется у Р. Декарта[73], антропология которого, будучи глубоко индивидуалистической, лежит в основе западноевропейской концепции личности. Следует упомянуть и о том, что укрощение «страстей души», как в александрийской дидаскалии, производится путем интеллектуального атлетизма. Климент и Ориген выдвинули идеал *верующего знания*, и хотя сами не смогли должным образом

---

[68] Крайне спиритуалистическое движение в христологии. «В этом учении мы имеем дело с логикой идеи, не желающей считаться с историческими документами, которые христианство имеет в Евангелии» (*Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 24).

[69] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 552–553.

[70] *Kretschmar G.* Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien. Heidelberg, 1950. S. 4–5.

[71] См.: *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 626–635.

[72] *Лейбниц Г. В.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1989. Т. 4. С. 107.

[73] *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 205.

воплотить его в жизнь, обосновали его важность и необходимость на века[74]. Однако мы должны заметить, что христианская ученость на протяжении многих веков обходилась и без доминирования александрийских идей, больше тяготея к противоположной, сирийской традиции. Так, Кассиодор на Западе воспроизвел низибийскую систему богословского образования[75]; преп. Феодор Студит и византийский энциклопедист патриарх Фотий на Востоке сочувствовали больше антиохийской грамматико-исторической экзегезе, чем александрийской аллегорической[76]. Но александрийский подход к богословию сохранился в трудах св. Иоанна Дамаскина, ориентировавшегося на Великих каппадокийцев.

Главный вопрос александрийской эпохи

Главный вопрос, возникающий при изучении александрийской эпохи, есть **вопрос об отношении философии и религии**. Для Филона, Климента и Оригена философия есть необходимая предпосылка богословия, следовательно, богословие не может обходиться без философии. Точнее сказать, богословие без философии недостижимо, как высшее знание без предварительного. Для более поздних мыслителей, которые переосмыслили опыт ранних александрийцев, философия есть уже скорее инструмент, без помощи которого невозможно раскрыть богословие для тех, кто воспитан в греческом духе и приобщен к высокой культуре; однако само богословие существует вне и помимо этой культуры, а подвижники достигают его вершин без всякого философского образования. Между тем и другим воззрением, при всей общности многих истин, равно приемлемых для того и для другого, лежит огромная пропасть. «Гностик» Филона, Климента и Оригена стремится к созерцанию, напрягая ради этого все свои умственные силы. «Гностик» новоалександрийцев отрекается от интеллектуального созерцания ради созерцающей веры, которая действует и тогда, когда рациональное мышление теряется в противоречиях.

Александрийская школа могла возникнуть лишь в «школьном» универсуме ойкумены, в пределах которой открытое миру слово Откровения становилось главным предметом философско-богословской рефлексии. По словам академика Н. И. Конрада, «на рубеже нашей эры

---

[74] *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 273.

[75] *Преображенский В.* Восточные и западные школы во времена Карла Великого. СПб., 1881. С. 416 и далее.

[76] Там же. С. 423–427.

в третьем, переднеазиатском центре исторической жизни, в Иудее, устами Иисуса из Назарета была провозглашена заповедь: „любите друг друга". Вместе с христианством она перешла к народам Европы. Такова была концепция гуманизма в древности. Она в своей основе сохранила свое значение и в наше время»[77]. На смену традиции философской античной школы с ее ярко выраженной космологической направленностью приходила новая традиция христианской школы с ее преимущественно персонологическим характером. Но «когда религия „Нового Завета" и „хороших новостей" столкнулась с циклическими концепциями античного мышления, она не могла не объявить им войну»[78]. История Александрийской школы есть история идей, взаимно противостоящих и дополняющих друг друга. Пример подобного взаимопроникновения идей отмечает А. Демпф: «Когда около 230 года Ориген создал первый опыт научно-построенной теологии, это означало, что грек еще раз превратил историю в космологию. Он писал о началах, когда должен был писать о царстве Божием»[79]. В лице Оригена Александрийская школа продолжала эллинистическую традицию толкования мифов, разрабатывая вслед за Филоном метод аллегорической интерпретации библейского текста Ветхого и Нового Завета. Существенно важно отметить, что «античная» в своей основе методология аллегорической интерпретации текста была адресована христианскому Откровению, священные обетования которого воспринимались в качестве высшей, абсолютной и царящей над миром ценности, предполагавшей переосмысление тысячелетнего наследия греко-римской культуры. Александрийская школа в лице Климента и Оригена была вовлечена в процесс переоценки ценностей античной философской мысли, который в то же время был процессом интенсивного поиска новых перспектив и новых форм, востребованных уже новой эпохой и нашедших свое воплощение в новом средневековом тысячелетии. Но опыт философско-богословского поиска также нуждался в пересмотре и глубокой ревизии, предпринятой такими великими александрийскими святителями и мыслителями, как святитель Афанасий, оказавший неотразимое влияние на Великих каппадокийцев, и святитель Кирилл, боровшийся с остатками языческих заблуждений и явивший образец подлинно философской образованности. Отсюда берет начало зрелая византийская

[77] *Конрад Н. И.* Запад и Восток. Статьи. М., 1972. С. 481.

[78] *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 270.

[79] *Dempf A.* Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissanse. München; Berlin, 1929. S. 109.

философско-богословская мысль, которая воплотила универсальность христианства в богатстве религиозной и культурной жизни, став глубинной основой, в том числе, и для русской цивилизации[80].

Историко-философская концепция Александрийской школы

Философско-теоретическое значение Александрийской школы состоит в том, что она, будучи наследницей ценнейших идей античной философии, стала первоприемницей глубоких прозрений и интуиций христианского миросозерцания, оформив их в целостную догматическую систему. В истории европейской и русской философии на протяжении многих веков Александрийская школа продолжала оставаться лишь культурно значимой вехой на пройденном античной и средневековой мыслью пути. Знаменитый Александрийский Дидаскалион был для философской науки не более чем «знакомым незнакомцем», сфера деятельности которого воспринималась как terra incognita. В эту область вплоть до восемнадцатого столетия почти не ступала нога ученого исследователя. Ситуация в систематическом изучении философско-богословского наследия Александрийской школы стала радикально меняться лишь в XIX в. Приоритет в освоении этой области мирового философско-богословского достояния принадлежит западноевропейским ученым, в первую очередь французской историко-философской школе.

Общая картина Александрийской школы в отечественной науке характеризуется неполнотой, неопределенностью, противоречивостью, фрагментарностью и отсутствием четко обоснованной научной концепции. Единственным исследованием обобщающего характера по сей день оставался труд свящ. Василия Дмитревского, написанный в качестве церковно-исторического очерка и не претендующий на статус философского исследования. Таким образом, этот важный раздел истории философии практически не разработан в России.

Несмотря на то, что в западноевропейской науке за последние сто лет был осуществлен значительный прогресс в области изучения александрийской истории и культуры, ознаменованный появлением целого ряда фундаментальных исследований, посвященных отдельным аспектам проблемы александринизма, на Западе общего магистрального исследования в области уникального философско-богословского наследия Александрийской школы также решительно не предпринималось.

---

[80] См.: *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003.

Ввиду научной неразработанности данной темы, автор настоящей монографии предпринял реконструкцию истории развития философско-богословских идей на огромном временно́м отрезке от истоков зарождения Александрийской школы в IV в. до н. э. до ее угасания в V в. н. э. В рамках этой реконструкции была раскрыта панорама становления Александрийской школы как центра христианской науки; выявлены философские источники ее выдающихся представителей; сделано осмысление иудео-александрийского синкретизма Филона, предшествовавшего первому опыту построения христианской философии, который был осуществлен Климентом Александрийским; дана оценка «христианской энциклопедии наук» Климента; представлено раскрытие философско-богословского содержания наследия Оригена Александрийского как философа, богослова и экзегета; осуществлен критический анализ теории Оригена о соотношении философии и богословия; выявлены закономерности оригенизма; в сравнении александрийского и антиохийского герменевтических методов найдены основания их взаимной рецепции; раскрыт философский смысл ортодоксально-христианского учения Новоалександрийской и Каппадокийской школ; освещено влияние александрийской философско-богословской мысли на византийскую патристику и европейскую философию.

В результате проведенного исследования автор формулирует историко-философскую концепцию становления Александрийской школы и развития ее ключевых философско-богословских идей.

Александрийская школа представляет собой чрезвычайно сложное, неоднозначно оцениваемое и многогранное явление в истории мировой культуры, охватывающее собой почти все историческое пространство между двумя знаковыми эпохами в жизни средиземноморской ойкумены — от завоеваний Александра Македонского до царствования Юстиниана Великого. Будучи причудливым конгломератом противоречивых идей, воззрений, течений, учений, религиозных верований и философских направлений, Александрийская школа выражала в разное время приверженность различным традициям. Но в итоге этот разнородный конгломерат был переплавлен в горниле Новоалександрийской школы в золотой сплав христианского философско-богословского учения, вошедшего в сокровищницу мировой философской мысли. Решающее значение в детерминации формирования основополагающих философско-богословских идей Александрийской школы имели следующие явления, факторы и механизмы преобразования традиционных форм религиозно-философского умозрения и опыта:

1. Философские школы древней Александрии — перипатетизм, скептицизм, платонизм, средний платонизм, неопифагорейство, а также восточные религии (зороастризм, буддизм) и египетские культы (теософия, магия, герметизм).
2. Эллино-иудейский эклектизм и религиозно-философский синкретизм в трудах Аристобула, Филона Александрийского и других авторов.
3. Трансформация философских идей в христианские, нашедшая воплощение в первом опыте христианской философии Климента Александрийского.
4. Философско-богословский синтез в учении Оригена Александрийского как основоположника христианской науки, библейской герменевтики и экзегетики.
5. Критическое переосмысление Оригеновского наследия в трудах св. Григория Неокесарийского, Иракла, св. Дионисия Великого, Пиерия, Феогноста и св. Петра Александрийского.
6. Преодоление последствий оригенизма — максималистских крайностей аллегоризма и рационализма в трудах мыслителей Новоалександрийской школы: святителей Афанасия Великого и Кирилла Александрийского.
7. Переоценка и рецепция античной философии в свете мировоззренческой парадигмы Божественного Откровения мыслителями Каппадокийской школы: свв. Василием Великим, Григорием Богословом, Григорием Нисским, осмыслившими в православном ключе наследие александрийских дидаскалов.
8. Синтез «разнообразных плодов греческого гения» в трудах преп. Максима Исповедника и других представителей византийской патристики; создание православной цивилизации, не ограниченной пределами эллинства и сохраняющей вселенское значение до наших дней.

Александрийская школа представляет собой одно из величайших явлений в истории мировой философии. В своих исторических контурах эта научная и философско-богословская традиция сомкнула девять веков, просуществовав с IV в. до н. э. по V в. н. э. Но историческое и культурное значение Александрийской школы, простираясь во времени и пространстве, выходит далеко за пределы ее эпохи. Классическое по стилю, величественное в своем достоинстве и одухотворенное в своем содержании творчество великих александрийских мыслителей было вплетено в контекст объективно неизбежного исторического

процесса преображения Древнего мира на самом судьбоносном переломе двух эпох: эпохи античной и эпохи христианской. Характер динамично менявшейся исторической ситуации и связанной с ней парадигмы духовной жизни всего греко-римского мира на рубеже этих двух эпох определил оригинальность и универсальную значимость высочайших достижений философской и богословской мысли классической Александрии как центра интеллектуального, духовно-религиозного и культурного развития. Сегодня, когда особенно актуально и остро стоит вопрос о ценностных, религиозно-философских и философско-антропологических координатах мировой культуры, необходимо сделать кардинальную научную переоценку этого уникального института Античности, наследницей которого стала и классическая культура России, явившая миру второй после Византии величайший тип православной христианской цивилизации.

В далекой от нас исторической мгле интеллектуальных и мировоззренческих исканий Александрийская школа, несмотря на все превратности судьбы ее великих мыслителей и идей, навсегда останется маяком, светящим и возвышающимся над горизонтом античной и средневековой философско-богословской мысли.

Аннотированная библиография

* * *

Настоящая аннотированная библиография является итогом научного историко-философского анализа основополагающих капитальных исследований и программных статей, посвященных ключевым проблемам в изучении процесса становления и творческой эволюции Александрийской школы на протяжении девяти веков ее исторического существования. Она представляет собой срез напряженной двухвековой работы множества ученых над философско-богословскими проблемами, их конструктивной полемики, научного поиска, критики, развития концептуальных и теоретических положений, на которые опирался автор при создании своей концепции Александрийской школы. Аннотирование использованных в монографии научных трудов по магистральным направлениям в избранной теме предпринято автором для того, чтобы в общих чертах ознакомить читателя с масштабами разработанности отдельных аспектов исследуемых в монографии проблем. Создание библиографического аппарата и аннотирование источников являются неотъемлемым элементом поисковой, переводческой и научно-исследовательской работы автора. Представленная аннотированная библиография содержит перечень практически не введенных в научный оборот в нашей отечественной философской науке исследований. В этом отношении ее научное значение обусловлено предоставляемыми будущим исследователям возможностями овладения источниковедческой базой в конкретных областях предпринимаемых исследований. На основе критического изучения 150-ти выдающихся научных монографий и концептуальных статей автором дана их краткая характеристика, установлены цели и задачи каждого исследования, сформулированы концептуальные положения и ключевые философско-богословские идеи, по возможности выявлены достоинства и недостатки в позициях отдельных авторов, определены задачи, требующие своего дальнейшего разрешения в будущем.

Содержание аннотированной библиографии

I. Обобщающие труды по истории Александрийской школы **764**

1. *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. 274 с. 764
2. *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861 767
3. *Bardy G.* Aux origines de l'école d'Alexandrie // Recherches des sciences religieuses. Paris, 1937. T. 27. P. 65–90 770

   Барди Г. У истоков Александрийской школы // Религиоведческие исследования. Париж, 1937. Т. 27. С. 65–90 770
4. *Bardy G.* Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie // Vivre et penser: Recherches d'exégèse et d'histoire. Série II. Paris, 1942. P. 80–109 771

   Барди Г. К истории Александрийской школы // Жить и мыслить: Исследования по экзегетике и истории. Ч. II. Париж, 1942. С. 80–109 771
5. *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824 772

   Барр А. де ла. Христианская Александрийская школа // Словарь католической теологии. Париж, 1903. Т. 1. Столб. 805–824 772
6. *Barthellemy-Saint-Hilaire J.* Histoire de l'École d'Alexandrie: Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'un essai sur la méthode des alexandrins et le mysticisme, et suivi d'une traduction de morceaux de Plotin. Paris, 1845. 315 p. 773

   Бартельми-Сент-Илер Ж. История Александрийской школы: Доклад в Академии нравственных и политических наук, предваряемый исследованием о методе александрийцев и мистицизме и сопровождаемый переводом избранных мест из Плотина. Париж, 1845. 315 с. 773
7. *Biet J.* Essai historique et critique sur l'École juive d'Alexandrie. Paris, 1854. 341 p. 774

   Бие Ж. Историческое исследование об иудейской Александрийской школе. Париж, 1854. 341 с. 774

8. ***Bois H.*** Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine. Paris, 1890. 400 p. 775

Буа А. Исследование о происхождении иудео-александрийской философии. Париж, 1890. 400 с. 775

9. ***Bigg Ch.*** The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886. 304 p. . . 776

Бигг Ч. Христианские платоники Александрии. Оксфорд, 1886. 304 с. 776

10. ***Bousset W.*** Jüdisch-christische Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. 320 s. 777

Буссе В. Иудейско-христианская школьная организация в Александрии и Риме. Геттинген, 1915. 320 с. 777

11. ***Desjardins E.*** L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historique et littéraires. Paris, 1861. T. 3. P. 535–575 . . 778

Дежарден Э. Александрийская школа и ее борьба против христианства // Религиозные, исторические и литературные исследования. Париж, 1861. Т. 3. С. 535–575 778

12. ***Freppel Ch.*** Fragments sur l'histoire de l'école d'Alexandrie // Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits. Paris, 1893. P. 207–348 779

Фреппель Ш. Фрагменты из истории Александрийской школы // Коммодиен, Арнобий, Лактанций и другие неизданные фрагменты. Париж, 1893. С. 207–348 779

13. ***Gieseler J. C. L.*** Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1844. Tl. 3. S. 312–332 781

Гизелер Й. К. Л. Учебник Церковной истории. Бонн, 1844. Ч. 3. С. 312–332 781

14. ***Harnack A. von.*** Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1960. Vol. 1. P. 124–125 783

Гарнак А. фон. Александрийская школа // Новая энциклопедия религиозной науки Шаффа-Герцога. Гранд Рэпидс, 1960. Т. 1. С. 124–125 783

15. ***Hoek A. van den.*** The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 59–87 784

Хук А. ван ден. «Катехетическая» школа в раннехристианской Александрии и ее филоновское наследие // Гарвардское теологическое обозрение. 1997. № 90. P. 59–87 784

16. ***Kingsley Ch.*** Alexandria and her Schools. Four Lectures. Cambridge, 1854. 172 p. 785

Кингслей Ч. Александрия и ее школы. Четыре лекции. Кембридж, 1854. 172 с. 785

17. ***Leclercq H.*** L'École catéchétique d'Alexandrie // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie / Éd. par F. Cabrol. Paris, 1907. T. 1. Col. 1167–1175 786

Леклерк Г. Катехетическая школа в Александрии // Словарь христианской археологии и богослужения / Под ред. Ф. Каброля. Париж, 1907. Т. 1. Столб. 1167–1175 786

18. ***Lehmann F.*** Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. 118 s. 787

Леман Ф. Катехетическая школа Александрии, критически освещенная. Лейпциг, 1896. 118 с. 787

19. ***Matter J.*** Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. T. 1. Paris, 1840; T. 2. 1844; T. 3. 1848. 1235 p. . . 789

Маттер М. История Александрийской школы в сравнении ее с основными современными ей школами. Т. 1. Париж, 1840; Т. 2. 1844; Т. 3. 1848. 1235 с. 789

20. ***Neander A.*** General History of the Christian Religion and Church / Translated according to the latest edition by Joseph Torrey. Boston, 1872. Vol. 1. 740 p. 791

Неандер А. Общая история христианской религии и Церкви / Перевод сделан в соответствии с последним изданием Джозефом Торри. Бостон, 1872. Т. 1. 740 с. 791

21. ***Nelz H. R.*** Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus: Diss. Bonn, 1916. 116 s. . . . 792

Нельц Х. Р. Богословские школы восточных Церквей в период первых семи веков христианства и их значение для образования клира: Дис. Бонн, 1916. 116 с. 792

22. ***Prat J.-M.*** Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1–2. 850 p. 793

Прат Ж.-М. История александрийского эклектизма, рассмотренного в его борьбе против христианства. Лион; Париж, 1843. Т. 1–2. 850 с. 793

23. ***Pressense E. de.*** The Early Years of Christianity. Vol. 3: Heresy and Christian Doctrine. New York, 1879. P. 255–373 795

Прессансе Э. де. Ранние годы христианства. Т. 3: Ересь и христианское учение. Нью-Йорк, 1879. С. 255–373 795

24. ***Quasten J.*** Patrology. The Ante-Nicene Literature after Irinaeus. Utrecht, 1950. Vol. 2. 600 p. 796

Квастен Й. Патрология. Доникейская литература после Иринея. Утрехт, 1950. Т. 2. 600 с. 796

25. ***Redepenning E. R.*** Alexandrinische Katechetenschule // Real-Enzyklopädie von Herzog und Plitt. Leipzig, 1877. Bd. 1. S. 290–292 797
Редепеннинг Э. Р. Александрийская катехетическая школа // Реальная энциклопедия Герцога и Плитта. Лейпциг, 1877. Т. 1. С. 290–292 797
26. ***Scholten C.*** Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum, 38. 1995. S. 16–37 798
Шольтен К. Александрийская катехетическая школа // Ежегодник по Античности и христианству, 38. 1995. С. 16–37 798
27. ***Simone J.*** Histoire de l'école d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1–2. 200 p. . . 799
Симон Ж. История Александрийской школы. Париж, 1845. Т. 1–2. 200 с. 799
28. ***Vacherot E.*** Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. T. 1–2; 1851. T. 3. 1000 p. 800
Вашро Э. Критическая история Александрийской школы. Париж, 1846. Т. 1–2; 1851. Т. 3. 1000 с. 800

II. Александрийская культура и наука 802

29. ***Преображенский В.*** Восточные и западные школы во времена Карла Великого. СПб., 1881. 468 с. 802
30. ***Droge A.*** Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Tübingen, 1989. 220 p. 803
Дродж А. Гомер или Моисей? Раннехристианские интерпретации истории культуры. Тюбинген, 1989. 220 с. 803
31. ***Fraser P. M.*** Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1–3. 2000 p. . . . 804
Фрэзер П. М. Александрия Птолемеев. Оксфорд, 1972. Т. 1–3. 2000 с. 804
32. ***Hatch E.*** The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. 359 p. 805
Хэтч Э. Влияние греческих идей на христианство. Нью-Йорк, 1957. 359 с. 805
33. ***Parthey G.*** Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. 230 s. 807
Партей Г. Александрийский Мусейон. Берлин, 1838. 230 с. 807
34. ***Pfeiffer R.*** History of Classical Scholarship from Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968. 311 p. 808
Пфайффер Р. История классической образованности от начала до конца эллинистической эпохи. Оксфорд, 1968. 311 с. 808
35. ***Schneider K.*** Kulturgeschichte des Hellenismus. München, 1967–1969. Bd. 1–2. 2000 s. 809
Шнейдер К. Культурная история эллинизма. Мюнхен, 1967–1969. Т. 1–2. 2000 с. 809

III. Александрийское христианство 810

36. Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 22–24 810

Александрия // Энциклопедия ранней Церкви. Оксфорд, 1992. Т. 1. С. 22–24 810

37. ***Bigg Ch.*** The Origins of Christianity. Oxford, 1909. 518 p. 811

Бигг Ч. Истоки христианства. Оксфорд, 1909. 518 с. 811

38. ***Broek R. van den.*** Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996. 300 p. 811

Броек Р. ван ден. Исследования по гностицизму и александрийскому христианству // Исследования Наг-Хаммади. 39. Лейден, 1996. 300 с. 811

39. ***Daniélou J.*** Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. 540 p. 812

Даньелу Ж. Евангельская весть и эллинистическая культура. Лондон, 1973. 540 с. 812

40. ***Frend W. H. C.*** The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. 1022 p. . . . 813

Френд В. Х. К. Восхождение христианства. Филадельфия, 1984. 1022 с. 813

41. ***Hardy E. R.*** Christian Egypt: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria. New York, 1952. 241 p. 814

Харди Э. Р. Христианский Египет: Церковь и народ. Христианство и национализм в Александрийском патриархате. Нью-Йорк, 1952. 241 с. 814

42. ***Lee G. M.*** Eusebius on St. Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt // Studia Patristica. 12, 1. Papers presented to the Sixth International Conference of Patristic Studies in Oxford. 1971. P. 422–431 815

Ли Дж. М. Евсевий о св. Марке и начало христианства в Египте // Патристические исследования. 12, 1. Доклады, представленные на Шестой международной конференции по патристическим исследованиям в Оксфорде. 1971. С. 422–431 815

43. ***Pelikan J.*** Christianity and Classical Culture. Bingham, 1993. 370 p. . . 815

Пеликан Я. Христианство и классическая культура. Бингэм, 1993. 370 с. 815

44. The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. 319 p. 816

Корни египетского христианства / Ред. Б. Э. Персон, Дж. Э. Гоэринг. Филадельфия, 1986. 319 с. 816

45. ***Trevijano R.*** The Early Church of Alexandria // Studia Patristica. 12, 1. 1975. P. 471–477 817

Тревиджано Р. Ранняя христианская Церковь Александрии // Патристические исследования. 12, 1. 1975. С. 471–477 817

IV. Александрийская философия 818

46. ***Berchman R.*** From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. 359 p. 818

Берхман Р. От Филона до Оригена: средний платонизм в трансляции. Калифорния, 1984. 359 с. 818

47. ***Chadwick H.*** Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 137–192 819

Чедвик Г. Филон и начало христианской мысли // Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / Ред. Э. Х. Армстронг. Кембридж, 1967. С. 137–192 819

48. ***Riedweg Ch.*** Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin, 1987. 192 s. 819

Ридвег Х. Мистериальная терминология у Платона, Филона и Климента Александрийского. Берлин, 1987. 192 с. 819

49. ***Wolfson H. A.*** The Philosophy of the Church Fathers. 3 rd ed., revised. Cambridge, 1970. 635 p. 820

Вольфсон Г. О. Философия отцов Церкви. 3-е изд., испр. Кембридж, 1970. 635 с. 820

50. ***Ivánka E. von.*** Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964. 495 s. 821

Иванка Э. фон. Платон христианин. Восприятие и преобразование платонизма отцами Церкви. Айнзидельн, 1964. 495 с. 821

51. ***Langerbeck H.*** The Philosophy of Ammonius Saccas // JHS. 1957. Vol. 77. Pt. 1. P. 67–74 822

Лангербек Х. Философия Аммония Саккаса // JHS. 1957. Т. 77. Ч. 1. С. 67–74 822

52. ***Osborn E.*** The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge, 1981. 321 p. 822

Осборн Э. Начало христианской философии. Кембридж, 1981. 321 с. 822

V. Александрийское богословие 823

53. ***Grillmeier A.*** Christ in Christian Tradition. 2 nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. 600 p. 823

Грилльмайер А. Христос в христианской традиции. 2-е изд. Атланта, 1975. Т. 1. 600 с. 823

54. ***Kelly J. N. D.*** Early Christian Doctrines. London, 1985. 510 p. 825

Келли Дж. Н. Д. Ранние христианские учения. Лондон, 1985. 510 с. 825

55. ***Louth A.*** The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. 215 p. 826

Лаут Э. Истоки христианской мистической традиции: от Платона до Дионисия. Оксфорд, 1981. 215 с. 826

56. ***Molland E.*** The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. 185 p. 827

Молланд Э. Концепция Евангелия в Александрийской теологии. Осло, 1938. 185 с. 827

VI. Александрийская библейская герменевтика и экзегетика 829

57. ***Вигуру Ф.*** Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898. 73 с. 829

58. ***Burton-Christie D.*** The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. Oxford, 1993. 336 p. 830

Бёртон-Кристи Д. Слово в пустыне. Писание и искание святости в раннем христианском монашестве. Оксфорд, 1993. 336 с. 830

59. The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1. 1200 p. . . 831

Кембриджская история Библии. Кембридж, 1970. Т. 1. 1200 с. 831

60. ***Bienert W. A.*** «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. 190 s. 832

Бинерт В. А. «Аллегория» и «анагогэ» у Дидима Слепца Александрийского. Берлин, 1972. 190 с. 832

61. ***Daniélou J.*** From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers / Transl. by W. Hibberd. London, 1960. 300 p. 833

Даньелу Ж. От теней к реальности. Исследование в области библейской типологии отцов Церкви / Пер. В. Хибберда. Лондон, 1960. 300 с. 833

62. ***Dawson D.*** Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. 340 p. 834

Даусон Д. Аллегорическое прочтение и культурная ревизия в древней Александрии. Изд-во Калифорнийского ун-та, 1992. 340 с. 834

63. ***Hersman A. B.*** Studies in Greek Allegoric Interpretation. Chicago, 1906. 64 p. 836

Херсман А. Б. Исследование по греческой аллегорической интерпретации. Чикаго, 1906. 64 с. 836

64. ***Lubac H. de.*** Medieval Exegesis. Vol. 1: The Four Senses of Scripture. Edinburgh, 1998. 840 p. 837

Любак А. де. Средневековая экзегеза. Т. 1: Четыре смысла Священного Писания. Эдинбург, 1998. 840 с. 837

65. *Petersen C.* Allegorical Interpretation of the Bible // A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Doctrinal and Practical Theology / Ed. by Ph. Shaff. New York, 1891. Vol. 1. P. 58–59 837
Петерсен К. Аллегорическая интерпретация Библии // Религиозная энциклопедия, или Словарь библейской, догматической и практической теологии. Нью-Йорк, 1891. Т. 1. С. 58–59 837
66. *Reventlow H., Graf.* Epochen der Bibelauslegung. Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990. Bd. 1. 214 s. 838
Рефентлов Х., граф. Эпохи интерпретации Библии. От Ветхого Завета до Оригена. Мюнхен, 1990. Т. 1. 214 с. 838
67. *Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church. Edinburgh, 1994. 160 p. 840
Симонетти М. Библейская интерпретация в ранней Церкви. Эдинбург, 1994. 160 с. 840
68. *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. 300 p. 840
Янг Ф. М. Библейская экзегеза и формирование христианской культуры. Кембридж, 1997. 300 с. 840

VII. Филон Александрийский 842

69. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. 2000 с. 842
70. *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. 606 с. 843
71. *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. 145 с. 844
72. *Billings Th. H.* The Platonism of Philo Judaeus. Chicago, 1919. 105 p. . . 845
Биллингс Т. Х. Платонизм Филона Иудея. Чикаго, 1919. 105 с. 845
73. *Borgen P.* Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden; New York; Köln, 1997. 332 p. 845
Борген П. Филон Александрийский, экзегет своего времени. Лейден; Нью-Йорк; Кельн, 1997. 332 с. 845
74. *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. 340 p. 846
Брейе Э. Философские и религиозные идеи Филона Александрийского. Париж, 1925. 340 с. 846
75. *Christiansen I.* Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. Tübingen, 1969. 191 s. 847
Кристиансен И. Техника аллегорической науки истолкования у Филона Александрийского. Тюбинген, 1969. 191 с. 847

76. ***Dähne A. F.*** Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1–2. 800 s. 848

Дэне А. Ф. Историческое изложение иудео-александрийской религиозной философии. Галле, 1834. Разд. 1–2. 800 с. 848

77. ***Daniélou J.*** Philon d'Alexandrie. Paris, 1958. 220 p. 850

Даньелу Ж. Филон Александрийский. Париж, 1958. 220 с. 850

78. ***Drummond J.*** Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. 350 p. 851

Друмонд Дж. Филон Иудей, или Иудео-Александрийская философия в ее развитии и завершении. Лондон, 1888. 350 с. 851

79. ***Gfrörer A. F.*** Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. T. 2. 408 s. 853

Гфрёрер А. Ф. Филон и иудео-александрийская теософия. Штутгарт, 1835. Т. 1. Ч. 2. 408 с. 853

80. ***Goodenough E. R.*** By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935. Repr.: Amsterdam, 1969. 436 p. 854

Гудэнаф Э. Р. Свет светом: Мистическое евангелие эллинистического иудаизма. Нью-Хэвен, 1935. Репр.: Амстердам, 1969. 436 с. 854

81. ***Goodenough E. R.*** The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory. New Haven, 1938. 348 p. 855

Гудэнаф Э. Р. Политика Филона Иудея: практика и теория. Нью-Хэвен, 1938. 348 с. 855

82. ***Heinemann F.*** Philons griechische und jüdische Bildung. Breslau, 1932. Repr.: 1962. 606 s. 856

Хайнеманн И. Греческое и еврейское образование Филона. Бреслау, 1932. Репр. 1962. 606 с. 856

83. ***Heinisch P.*** Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. 296 s. 856

Хайниш П. Влияние Филона на древнейшую христианскую экзегезу. Мюнстер, 1908. 296 с. 856

84. ***Herriot E.*** Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. Paris, 1898. 360 p. 857

Эррио Э. Филон Иудей. Исследование об иудейской Александрийской школе. Париж, 1898. 360 с. 857

85. ***Nikiprowetzky V.*** Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982 858

Никипровецкий В. Филон Александрийский // Словарь духовности. Париж, 1982 858

86. ***Pépin J.*** La tradition d'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques. Paris, 1987. 360 p. 859

Пепан Ж. Традиция аллегории от Филона Александрийского до Данте. Исторические исследования. Париж, 1987. 360 с. 859

87. ***Runia D.*** Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Aldershot, 1990. 308 p. 861
Руния Д. Экзегезис и философия. Работы по Филону Александрийскому. Альдершот, 1990. 308 с. 861
88. ***Runia D.*** Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. 418 p. 862
Руния Д. Филон в ранней христианской литературе: Обзор. Ассен, 1993. 418 с. 862
89. ***Siegfried C.*** Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testamentum. Jena, 1875. 418 s. 863
Зигфрид К. Филон Александрийский как толкователь Ветхого Завета. Йена, 1875. 418 с. 863
90. ***Solignac A.*** Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982 864
Солиньяк Э. Филон Александрийский // Словарь духовности. Париж, 1982 864
91. ***Wolfson H. A.*** Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1, 2. 990 p. 865
Вольфсон Г. О. Филон: основания религиозной философии в иудаизме, христианстве и исламе. Кембридж, 1947. Т. 1, 2. 990 с. . . 865

VIII. Климент Александрийский **866**

92. ***Apostolopolou G.*** Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Frankfurt am Main, 1977. 143 s. 866
Апостолополу Г. Диалектика в трудах Климента Александрийского. Франкфурт-на-Майне, 1977. 143 с. 866
93. ***Bardy G.*** Clément d'Alexandrie. Paris, 1926. 317 p. 867
Барди Г. Климент Александрийский. Париж, 1926. 317 с. 867
94. ***Choufrine A.*** Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York, 2002. 230 p. 869
Чофрин А. Гнозис, теофания, теозис: исследование восприятия Климентом Александрийским его истоков. Нью-Йорк, 2002. 230 с. 869
95. ***Ernesti K.*** Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder Die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Paderborn, 1900. 174 s. 869
Эрнести К. Этика Климента Александрийского, или Первое взаимосвязанное обоснование христианского нравственного учения. Падерборн, 1900. 174 с. 869
96. ***Faye E. de.*** Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-me siècle. Paris, 1906. 352 p. 870

Фэй Э. де. Климент Александрийский. Исследование о связях христианства и греческой философии во II веке. Париж, 1906. 352 с. 870

97. ***Freppel Ch.*** Clément d'Alexandrie. 3-me ed. Paris, 1873. 420 p. 871

Фреппель Ш. Климент Александрийский. 3-е изд. Париж, 1873. 420 с. 871

98. ***Kretschmar G.*** Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien. Heidelberg, 1950. 280 s. 873

Кречмар Г. Иисус Христос в теологии Климента Александрийского. Гейдельберг, 1950. 280 с. 873

99. ***Lilla S. R.*** Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. 266 p. 874

Лилла С. Р. Климент Александрийский. Исследование по христианскому платонизму и гностицизму. Оксфорд, 1971. 266 с. 874

100. ***Mondésert C.*** Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. 278 p. 875

Мондезер К. Климент Александрийский. Введение в изучение его религиозной мысли, начиная со Священного Писания. Париж, 1944. 278 с. 875

101. ***Osborn E. F.*** The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. 205 p. 876

Осборн Э. Ф. Философия Климента Александрийского. Кембридж, 1957. 205 с. 876

102. ***Tollinton R. B.*** Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1, 2. 700 p. 876

Толлинтон Р. Б. Климент Александрийский. Исследование в области христианского свободомыслия. Лондон, 1974. Т. 1, 2. 700 с. 876

103. ***Wyrwa D.*** Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Klemens von Alexandrien. Berlin, 1983. 364 s. 878

Вюрва Д. Христианское восприятие Платона в «*Строматах*» Климента Александрийского. Берлин, 1983. 364 с. 878

IX. Ориген Александрийский **879**

104. ***Малеванский Г., свящ.*** Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 1, 2. 609 с. 879

105. ***Петров Н.*** Можно ли считать аллегоризм причиной догматических заблуждений Оригена? // Православный собеседник. Казань, 1900. Ч. 2. С. 172–187 880

106. ***Balthasar H. U. von.*** Origen. Spirit and Fire. A Thematic Anthology of His Writings. Washington, 1984. 416 p. 880

Бальтазар Х. У. фон. Ориген. Дух и Огонь. Тематическая антология его сочинений. Вашингтон, 1984. 416 с. 880

107. ***Cadiou R.*** La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-me siècle. Paris, 1934. 420 p. 881

Кадью Р. Юность Оригена. История Александрийской школы в начале III века. Париж, 1934. 420 с. 881

108. ***Crouzel H.*** Bibliographie critique d'Origène. Paris, 1986–1992. Supplément I–II. 684 p. 883

Крузель А. Критическая библиография по Оригену. Париж, 1986–1992. Приложение I–II. 684 с. 883

109. ***Crouzel H.*** Origène. Paris, 1985. 349 p. 892

Крузель А. Ориген. Париж, 1985. 349 с. 892

110. ***Crouzel H.*** Origène et la philosophie. Paris, 1962. 240 p. 892

Крузель А. Ориген и философия. Париж, 1962. 240 с. 892

111. ***Crouzel H.*** Origène et la 'connaissance mystique'. Bruegge, 1961. 633 p. 893

Крузель А. Ориген и «мистическое познание». Брюгге, 1961. 633 с. 893

112. ***Crouzel H.*** Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. 287 p. 894

Крузель А. Богословие образа Божия у Оригена. Париж, 1956. 287 с. 894

113. ***Daniélou J.*** Origène. Paris, 1948. 310 p. 895

Даньелу Ж. Ориген. Париж, 1948. 310 с. 895

114. ***Denis J.*** De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. 670 p. 896

Дени Ж. О философии Оригена. Париж, 1884. 670 с. 896

115. ***Fairweather M. A.*** Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. 268 p. 897

Файрвэзер М. Э. Ориген и греческое патристическое богословие. Нью-Йорк, 1901. 268 с. 897

116. ***Faye E. de.*** Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris, 1923–1928. Vol. 1–3. 700 p. 898

Фэй Э. де. Ориген: его жизнь, труды, учение. Париж, 1923–1928. Т. 1–3. 700 с. 898

117. ***Freppel Ch.*** Origène. Paris, 1868. T. 1, 2. 1000 p. 899

Фреппель Ш. Ориген. Париж, 1868. Т. 1, 2. 1000 с. 899

118. ***Hanson R. P.*** Allegory and Event: A Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. 288 p. 901

Хансон Р. П. Аллегория и событие: исследование об источниках Оригеновской интерпретации Священного Писания. Лондон, 1959. 288 с. 901

119. ***Koch H.*** Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. 340 s. 902

Кох Х. Пронойя и пайдеусис. Исследование об Оригене и его отношении к платонизму. Берлин; Лейпциг, 1932. 340 с. 902

120. ***Lubac H. de.*** Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950. 450 p. 903

Любак А. де. История и Дух: толкование Священного Писания согласно Оригену. Париж, 1950. 450 с. 903

121. ***Nautin P.*** Origène: sa vie et son œuvre. Paris, 1977. 474 p. 904

Нотен П. Ориген: его жизнь и труды. Париж, 1977. 474 с. 904

122. Origen of Alexandria. His World and his Legacy / Ed. by Ch. Kannengiesser, W. L. Petersen. Notre Dame Press, 1988. 373 p. 905

Ориген Александрийский. Его мир и наследие / Ред. Ч. Канненгиссер, У. Л. Петерсен. Издательство Университета Нотр Дам, 1988. 373 с. 905

123. Origeniana Tertia, sept. 7–11, 1981 / Ed. by R. P. Hanson and H. Crouzel. University of Manchester, 1981. 320 p. 906

Оригениана Третья, 7–11 сент., 1981 / Ред. Р. П. Хансон и А. Крузель. Университет Манчестера, 1981. 320 с. 906

124. ***Redepenning E. R.*** Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841–1846. Bd. 1, 2. 900 s. 908

Редепеннинг Э. Р. Ориген. Изложение его жизни и учения. Бонн, 1841–1846. Т. 1, 2. 900 с. 908

125. ***Schär M.*** Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus. Basel und Stuttgart, 1979. 317 s. 909

Шэр М. Новая жизнь Оригена в эпоху гуманизма. Базель и Штутгарт, 1979. 317 с. 909

126. ***Torjesen K.*** Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. 183 p. 910

Торьесен К. Герменевтическая процедура и богословский метод в экзегезе Оригена. Берлин; Нью-Йорк, 1986. 183 с. 910

X. Антиохийская школа **911**

127. ***Глубоковский Н. Н.*** Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 1, 2 911

128. ***Пюш Э.*** Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени / Пер. с франц. А. А. Измайлова. СПб., 1897 912

129. ***Bardy G.*** Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école // Étude de Théologie Historique. Paris, 1935. 380 p. 913

Барди Г. Исследования о святом Лукиане Антиохийском и его школе // Работы по исторической теологии. Париж, 1935. 380 с. . . 913

130. *Downey G. A.* History of Antioch in Syria. Princeton, 1961. 752 p. 915
Дауни Г. Э. История Антиохии Сирийской. Принстон, 1961. 752 с. 915
131. *Ermoni V.* Antioche (École théologique d') // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 1435–1439 916
Эрмони В. Антиохия (Богословская школа) // Словарь католической теологии. Париж, 1903. Т. 1. Столб. 1435–1439 916
132. *Guillet J.* Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: Conflit ou malentendu? // Recherches de science religieuese. Paris, 1947. T. 34. P. 257–302 917
Гийе Ж. Александрийская и антиохийская экзегеза: Конфликт или недоразумение? // Исследования по религиозным наукам. Париж, 1947. Т. 34. С. 257–302 917
133. *Kihn H.* Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet. Weissenburg, 1866. 300 s. 918
Кин Х. Значение Антиохийской школы в области экзегезы. Вейссенбург, 1866. 300 с. 918
134. *Schäublin Ch.* Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. Köln; Bonn, 1974. 180 s. 919
Шёйблин Х. Исследование о методе и происхождении антиохийской экзегезы. Кельн; Бонн, 1974. 180 с. 919
135. *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. 270 p. 920
Селлерс Р. В. Две античные христологии. Исследование христологической мысли школ Александрии и Антиохии в ранней истории христианского вероучения. Лондон, 1940. 270 с. 920
136. *Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch. Cambridge, 1982. 220 p. 920
Уоллэс-Хэдрил Д. С. Христианская Антиохия. Кембридж, 1982. 220 с. 920

XI. Новоалександрийская школа **921**

137. *Вишняков А.* Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним Кирилла архиепископа Александрийского. Симбирск, 1908. 246 с. 921
138. *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900 922
139. *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице сравнительно с учением о том же предмете в три первые века. Казань, 1894. 308 с. 923
140. *Лященко Т., свящ.* Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. 538 с. 924

141. ***Kerrigan A.*** St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Rome, 1952. 488 p. 925
Керриган Э. Св. Кирилл Александрийский, интерпретатор Ветхого Завета. Рим, 1952. 488 с. 925
142. ***Radford M. A.*** Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in Early History of Origenism and Antiorigenism. Cambridge, 1908. 89 p. 925
Рэдфорд М. А. Три учителя Александрии: Феогност, Пиерий и Петр. Исследование ранней истории оригенизма и антиоригенизма. Кембридж, 1908. 89 с. 925

XII. Каппадокийская школа и византийская патристика 926

143. ***Сагарда Н. И.*** Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Пг., 1916. 638 с. 926
144. ***Тихомиров Д.*** Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1866. 360 с. 927
145. ***Balthasar H. U. von.*** Presence and Thought. Essay on Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995. 194 p. 928
Бальтазар Х. У. фон. Присутствие и мысль. Исследование по религиозной философии Григория Нисского. Сан-Франциско, 1995. 194 с. 928
146. ***Balthasar H. U. von.*** Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. San Francisco, 2003. 424 p. 929
Бальтазар Х. У. фон. Космическая Литургия. Вселенная по учению Максима Исповедника. Сан-Франциско, 2003. 424 с. 929
147. Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. 764 p. 930
Василий Кесарийский: христианин, гуманист, аскет / Ред. П. Дж. Федвик. Торонто, 1981. 764 с. 930
148. ***Ellverson A. S.*** The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Antropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981. 119 p. 930
Эллверсон Э. С. Дуальная природа человека. Исследование по религиозной антропологии св. Григория Назианзина. Упсала, 1981. 119 с. 930
149. ***Ruether R. R.*** Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969. 184 p. 931
Рютер Р. Р. Григорий Назианзин. Ритор и философ. Оксфорд, 1969. 184 с. 931
150. ***Špidlik T. S. I.*** La sophiologie de S. Basile // Orientalia christiana analecta. Roma, 1961. 162. 274 p. 932
Шпидлик Ф. С. И. Софиология Св. Василия // Восточно-христианские исследования. Рим, 1961. 162. 274 с. 932

I. Обобщающие труды по истории Александрийской школы

1. *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. 274 с.

Книга священника Василия Дмитревского была первым в России обобщающим исследованием по истории Александрийской школы, и в течение более чем ста двадцати лет не имела аналогов. Поэтому ее аннотацию имеет смысл сделать на уровне реферата.

Дмитревский рассматривает Александрийскую школу как этап в духовном просвещении от I до V в. н. э. Он хочет проследить ее историю вплоть до Дидима Слепца, заблуждения которого «послужили ближайшею причиною окончательного падения Александрийской школы» в IV в. (270; далее ссылки на аннот. источник), и описать ее влияние на христианскую мысль в следующем столетии. Очень существенно то, что как расцвет, так и падение школы автор считает явлениями закономерными, исторически необходимыми. Эти явления развивались постепенно, даже «незаметно». Школа выполнила свою функцию и отошла от дел. Продолжением славной Александрии стала еще более славная Каппадокия («Александрийская школа вне Александрии», 186 и далее), с ее светильниками Православия: свв. Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским. Особняком от александрийских дидаскалов Климента и Оригена стоял также другой предшественник трех святителей, св. Афанасий Великий: имея александрийское образование, он боролся с рационализмом Оригена, который до крайности развил Арий (155 и далее).

Религиозное сознание в первых веках развивалось от веры, которая интуитивно принимала исключительную истину Христа, к сознательной вере, способной подчинить себе всю мудрость язычества (21). Иначе быть не могло с ростом христианства. Поэтому основанные апостолами школы катехезы уже скоро из огласительных училищ превращаются в философские и вообще научные (4).

Школами управляли дидаскалы при помощи старших учеников, которым доверялось поначалу преподавание второстепенных предметов (27). У Пантена таким учеником, вероятно, был Климент, у Климента — Ориген и т. д. Главным было изучение Священного Писания,

прочие науки изучались как подготовительные. Но изучалось многое, именно для того, чтобы всю жизнь, личную и общественную, привести в соответствие со словом Божьим. Помимо эллинских наук, ученики знакомились глубоко с религиозными учениями Востока, в том числе даже с Каббалой (28). Первейшим в обучении было познание терминологии (там же). Далее шли науки естественные и математические, затем умозрительные и духовные. В результате «учитель бросал ученика в обширное море человеческих мнений» (29). Но это было «только преддверием» библейской экзегезы (29).

Пантен (II в.) «внес в школу философский дух и направление и наметил основные пункты христианского учения» (32). С этих пор она вступила на «скользкий путь» примирения разума и веры, который таил в себе как великие свершения, так и опасности (32). Сам Пантен был вполне православен, но его ученики сделают уже некий крен в сторону рационализма (34).

«Нет знания без веры, нет и веры без знания (*Strom.* V. 1. 17), — вот основная идея и характеристика христианской науки по Клименту» (35). Вера достаточна для спасения, но разум ставит ей такие вопросы, на которые образованному человеку просто приходится отвечать. В результате, «Климент построил христианскую энциклопедию наук, которая в общих чертах навсегда должна остаться идеалом человеческого знания» (37). Однако, построив ее в идеале, дидаскал не мог закончить этого на деле (37, 49). Честь строителя системы принадлежала Оригену. Климент же раскрыл в школе значение диалектики, «гимнастики мысли» (36), обязательной для христианина, и начал применять к ложным учениям исторический метод (39), т. е. не просто опровергать их, но исследовать их возникновение, путь от крупиц первоначальной истины ко все более глубоким заблуждениям. Климент — не догматик, а апологет (61). В учении о нравственности он вводит двойные правила для простых верующих и гностиков, в чем заметно влияние Платона (63). Вообще признание языческих влияний на дидаскалов для Дмитревского не составляет ничего необычного. Они не были святыми отцами, может быть, именно по причине такового влияния.

Ориген создал подлинно систему христианского гнозиса, но он же заложил основу для падения школы. Прекрасно зная Священное Писание и владея словом, он все же «был склонен к крайнему идеализму» (90), в большей степени, чем Климент. Он «развил идеализм Платона до крайности» (109). Отсюда чрезмерная аллегореза. «Очевидно, что, приводя доказательство необходимости аллегоризма при изъяснении всего Священного Писания, Ориген допускает неправильность, выводя

из частных случаев общее правило» (92). Потеряв различение буквального и таинственного смысла, «Ориген неизбежно, вопреки своему собственному принципу, по которому Священное Писание должно полагаться в основу всякого знания, пришел к противоположному выводу, — признал критерием всякой истины и самого Священного Писания собственный разум» (94). Как экзегет, он «часто читает Библию собственного изобретения» (130). Этот суровый вывод не отменяет заслуг Оригена, которые автор отмечает. «Ориген блистательно, на основании начал разума и философии, опроверг все возражения, какие слышались против христианства со стороны философско-языческого мира» (104). Его апологетика образцова для его времени (107). Кроме того, вину дидаскала смягчает еще то обстоятельство, что «он не выдает своих мнений за определенные и неизменные догматы, а считает их только простыми исследованиями, гипотезами» (109). В результате «не только самая школа, но особенно сочинения Оригена послужили к тому, что миросозерцание александрийцев сделалось миросозерцанием почти всего Востока» (133). Но, к сожалению, «у Оригена, как и у учителя его Климента, теория разошлась с практикою» (129). То есть философия помалу подчинила себе веру, тем самым исказив ее.

Этот недостаток исправил святитель Афанасий Великий. «Философски образованный, обладавший глубоким умом и сильною диалектикою, отлично изучивший Священное Писание и превосходно понимавший его, св. Афанасий явно понимал весь вред оригеновского направления Александрийской школы, направления, послужившего, хотя и при одностороннем понимании его, источником ересей Ария и Аполлинария» (155). В борьбе с этими ересями он выковал ортодоксальное воззрение на веру и разум, которое окончательно оформили каппадокийцы. «Его вера стала верою кафолической Церкви» (176). Таким образом, заблуждения были преодолены. «Этим св. Афанасий дал новое направление Александрийской школе, особенно отразившееся на ее представителях вне Александрии. Но эта победа была гибельна для самой школы, потому что она убила дух свободного исследования христианского учения, чем собственно и сильна была школа» (183).

Вместе с тем, «обстоятельства, содействовавшие падению Александрийской школы, как учебного заведения в определенном месте, были благоприятны для распространения и расширения круга влияния школы вне Александрии» (186). Свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский «являются пред нами, как личности совершенно согласные между собою, как нечто единое, только взаимно дополняющее одно другое» (189). Их задача была двоякой: окончательная победа

над язычеством и опровержение ересей внутри христианства (193). Помногу страниц автор уделяет полемике с Юлианом Отступником и Евномием, даже приводит полный символ веры евномиан (210).

Но после св. Афанасия оригеновский дух еще не ушел из Александрийской школы. Деятельность Дидима Слепца «была продолжением деятельности Оригена» (261). Правда, он «чужд был того увлечения аллегоризмом, который преобладал у Оригена, предпочитая ему смысл буквальный», но «при всем этом у него нельзя не заметить иногда и наклонности к иносказанию» (262). Он защищал Божество Святого Духа, как ученик св. Афанасия, и этим представлял уже Новоалександрийскую школу, для которой характерны «глубокое и основательное знание Писания, тонкая диалектика без крайних выводов рационализма, ясное понимание догматов и строгая логическая последовательность» (265). Но наряду с этим Дидим держался почти всех частных заблуждений Оригена, кроме его учения о Святой Троице (270). Уровень развития мысли в IV в. способствовал распространению этих полузабытых уже заблуждений, так что они стали представлять прямую угрозу для Православия. Критика и осуждение Оригена были результатом этого. «Так пала одна из величайших и древнейших христианских школ, пала, будучи подавлена новым ортодоксальным направлением в самом христианстве» (272). В V в. она еще была, но сведений о ней практически не сохранилось (271). Однако школа исполнила свою роль, и многие из ее ошибок повлекли за собою выяснение догматического строя Церкви, с тех пор пребывающего нерушимым.

2. *Новицкий О. М.* **Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861.**

Значение этой части замечательного труда О. М. Новицкого для нас определяется тем, что в нем формулируется концепция «Александрийского периода» в истории античной философии. В этот период, наступивший вслед за тем, как пришла в упадок народная религия греков, разразился кризис философии после подрыва ее двух основных течений — стоицизма и эпикурейства — скептицизмом, и пришла в свою конечную стадию, в результате деятельности пророков, богооткровенная религия иудеев (314–319).

Синкретизм, зародившийся в Александрии, сыграл свою роль в логическом завершении Древнего мира, вследствие чего «не только философия этого периода носит название александрийской, но и весь этот период умственного движения... называется также александрий-

ским» (5). В это время наиболее умные и образованные люди «философствовали, руководствуясь Пифагором или Платоном, но философствовали решительно в видах религии» (34). Типичными представителями синкретизма были гностики. «Их считали христианскими еретиками; но они были более, чем еретики; это были просто языческие теологи, которые в своем религиозном синкретизме свободно пользовались всеми верованиями, не исключая и религии христианской» (13). «Гностики употребили все свои усилия понять Божественное, как самобытно-сущее; они принимали развитие Божественного в нисходящих степенях духов, или эонов, — но это развитие вечное» (283).

В то же время гностицизм не был философией. «Изложение у гностиков не имеет никаких доказательств; это есть род повествования, или легенды» (82). «Гностицизм был последним явлением языческого мира в области его религии, был заключением всех его религий, — *религией знания*» (83–84). Каббала — тоже гностицизм, только иудейский, возникший при смешении с языческой философией. Это учение «произвольно хочет объяснять предметы свыше-данной религии своими собственными соображениями, не стесняясь ее авторитетом... синкретизм религиозный, сопутствовавший синкретизму философскому» (110).

Представителем философии начала того периода был Филон Александрийский, который «отличается от своих предшественников полнотою и последовательностью, с какими возвел их понятия в систему» (113). По Филону, «цель философии — с нравственной ее стороны — есть нравственное исцеление человека, — ее ближайшая задача — самопознание. Но самое это самопознание ведет нас далее нас самих. Чем глубже мы проникаем в самих себя, тем яснее познаем наше ничтожество» (125), и то, что только Бог может просветить наш ум. Так «Филон первый философски противопоставил скептицизму новой Академии новый, сверхчувственный источник познания истины» (129). В этом его главное значение для истории античной мысли. «Завершение всей религиозной философии Филона выразилось в его учении об экстатическом созерцании Бесконечного» (137).

После Филона неоплатонизм развивался в три этапа.

1. «Плотин полагает главные основания системы, которые Порфирий видоизменяет только в форме и развивает дальше лишь в подчиненных пунктах».
2. При Ямвлихе «восстановление политеизма делается главною задачею неоплатонической школы».
3. «Только в школе афинской, ревностно изучавшей сочинения Аристотеля, неоплатонизм возвращается к строгой науке и Прокл

с редкою роскошью диалектической силы предпринимает все выработанное ею перестроить в обширную, во всех частях равномерно распределенную систему» (140).

Интересно сопоставление с восточной мыслью: «философия Плотина, можно сказать, есть дополненное и исправленное издание Брама-Мимансы. — Мы, однако, далеки от той мысли, будто Плотин заимствовал свое учение у Виасы; думаем, напротив, что мыслители разных времен и мест, как скоро становятся на одинаковую точку зрения, понимают вещи сходным образом» (217). Вообще же, рассуждает Новицкий, «в разные периоды развития философии, философское сознание в лице лучших своих представителей становится на одинаковой точке зрения, но при этом всякий раз постигает свою задачу и шире, и глубже» (там же).

Неоплатоники много нападали на христиан, однако фактически эта их борьба «больше относится к гностикам, которых они смешивали с христианами; но самая эта борьба неоплатонизма с гностицизмом происходила именно от ближайшего между ними сродства; по крайней мере, без этого сродства она не была бы так упорна и жестока» (287).

Культура эллинов выражала собой весь языческий мир: они покорили его своим языком, и даже римское владычество лишь усугубило это явление. Но жизнь древнего мира «угасла, когда язычество и иудейство перестали быть субстанциальными, всемирно-историческими деятелями» (311). В этот период главное «желание — не себя, но Безусловное носить и выражать в себе, означало наступившую *зрелость* человечества и готовность его принять Безусловное и тем проявить осуществленную идею человека, — совершившееся в субъекте примирение конечного и Безусловного, естественного и свободного, твари и Творца» (334). Это желание мог удовлетворить лишь воплотившийся Сын Божий. «В Нем осуществился идеал человека, осознанный философией. С точки зрения язычества, Иисус Христос есть по преимуществу *истинный человек*, т. е. субъективный дух человека, который в то же время есть Дух божественный, а с точки зрения иудейства, Он есть ставший человеком *истинный Бог*, т. е. сверхчувственный, безусловно-свободный Дух, принявший на себя конечную природу» (335). В христианстве «дана та общечеловеческая, миропримиряющая религия, в которой уничтожено различие иудея и эллина, т. е. уничтожена та коренная противоположность исторического мира, которой представителями были язычество и иудейство, как представители естественного и божественного; — дана та благодатная религия, в которой изглажено внутреннее распадение естественного и божественного, рас-

падение, в котором, с одной стороны, естественное противополагало свободному самоопределению непреоборимый закон, а с другой — самая свобода, непременно требуя своего осуществления, выражалась в виде безусловно-повелевающего закона, так что субъект определялся вместе двумя, друг другу противоречащими законами, которых он не мог ни согласить, ни преодолеть один другим» (335).

Приведенных выше мыслей О. М. Новицкого достаточно для того, чтобы оценить оригинальность и глубокую концептуальность его труда. Не случайно он вызвал резкую (хотя анонимную) критику со стороны Н. Г. Чернышевского в журнале «Современник», ответ на статью которого помещен в конце данного заключительного тома работы.

3. ***Bardy G.*** **Aux origines de l'école d'Alexandrie // Recherches des sciences religieuses. Paris, 1937. T. 27. P. 65–90.**

Барди Г. **У истоков Александрийской школы // Религиоведческие исследования. Париж, 1937. Т. 27. С. 65–90.**

Статья представляет собой критический очерк истории Александрийской школы. Барди заостряет внимание на перевороте, произведенном во II–III вв. н. э. и заключавшемся в обнародовании философско-гностического учения Климентом и, в особенности, Оригеном. Часто упоминаемые в сочинениях Климента пресвитеры «были избранными хранителями тайного знания. Они, таким образом, могли передать секреты, которые хранили, только тщательно отобранным ученикам, окружая себя всеми возможными предосторожностями, чтобы избежать разглашения тайн. Можно ли в таких условиях говорить о школе? И если Пантен рассматривается Климентом как гностический учитель, стоит ли думать, что его слушала многочисленная аудитория?» (74).

Климент, подобно Пантену, был свободным учителем христианской философии, но более доступным для современников, возвещавшим истины «гнозиса» пестрой александрийской публике (81). Лишь Ориген, после потрясших Александрийскую Церковь гонений, призывается епископом на официальную должность преподавателя и превращает дотоле безвестную катехетическую школу в философско-гностическую. В ней под его руководством проходят подготовку будущие мученики и исповедники (87–88).

Коротко говоря, для Барди Александрийская школа есть не институт, выросший до уровня философско-богословского течения, а прежде всего традиция свободной мысли, на относительно короткое время институализированная трудами Оригена. Этот мыслитель, который и начинал, и возглавил Александрийское училище именно как ка-

техизатор, сумел в учебном процессе, налаженном им после более или менее длительного перерыва, связанного с гонениями, слить воедино прежнюю подготовку катехуменов и свойственную философам практику подробного анализа дискуссионных вопросов (88–89).

4. ***Bardy G.*** **Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie // Vivre et penser: Recherches d'exégèse et d'histoire. Série II. Paris, 1942. P. 80–109.**

   Барди Г. **К истории Александрийской школы // Жить и мыслить: Исследования по экзегетике и истории. Ч. II. Париж, 1942. С. 80–109.**

Пытаясь дать определение понятию «Александрийская школа», Барди замечает, что долгое время исследователи, занимавшиеся историей этого института, вводились в заблуждение «двусмысленными формулировками» (80). Прежде всего следует иметь в виду «идейное и вероучительное учение, точнее, может быть, метод экзегезы, наиболее известные представители которого находились в Александрии и которые — от Филона Иудея до святого Кирилла — пытались истолковывать книги Священного Писания посредством аллегории» (там же). Затем — Дидаскалион, основанный Оригеном и с ним вместе переправившийся в Кесарию (100).

Для самого Барди это «весьма разочаровывающее исследование» (109): Александрийская школа, в отличие от того, чем она представляется сегодня большинству историков, на деле являлась совершенно иным институтом. Это зачин проблемы и стержневая мысль всей статьи. Нужно усвоить, подчеркивает Барди, что Александрийская школа, в сущности, лишь на очень короткое время представляла собою подобие высшего богословского учебного заведения. Этим она в значительной мере была обязана Оригену.

В заключительной части своей статьи Барди сжато излагает весь исторический путь Александрийской школы на протяжении двух веков. В целом же статья с солидной долей подробности раскрывает различные проблемы, касающиеся исторического бытия Дидаскалиона (82–83).

Нужно заметить, что в своем отрицании непрерывной преемственности катехумената Барди очень часто опирается на «доказательства от молчания», которые не могут считаться обязательными. Вообще, основная ценность статей французского ученого заключается в мастерском описании того этапа становления Александрийской школы, который наиболее интересен: ее расцвета при Клименте и Оригене.

5. ***Barre A. de la.*** **L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824.**

Барр А. де ла. **Христианская Александрийская школа // Словарь католической теологии. Париж, 1903. Т. 1. Столб. 805–824.**

Лучшая концептуальная статья, представляющая панораму развития мысли в христианской школе Климента и Оригена. Де ла Барр представляет катехуменат как высшее учебное заведение, предназначенное равно для желающих креститься, христиан и язычников, где «Платон и Аристотель были в большом почете; забота о нравственности пронизывала собою и стояла в центре всего образования; усилия главным образом были направлены на разработку диалектического метода» (I. I. 1).

Эллинистическая эпоха была временем распада и восстановления философии. Восстановление шло по пути эклектизма и крайнего идеализма, который выражался в двух главных характеристиках:

1. *Трансценденция* божественного: оно абсолютно абстрактно, т. е. никак неопределимо, потому что никакое совершенство (а значит и никакое определение), относящееся к сотворенным вещам, невозможно ему приписать: ни совершенство телесного порядка, ни духовного.
2. *Дуализм* духовного и телесного мира. В платонической традиции последний понимается как образ первого; но чаще, и в особенности под влиянием восточных учений, телесный мир понимается как начало падения и несовершенства.

Христианские дидаскалы должны были переосмыслить в свете евангельского учения этот итог античной мысли. Они прежде всего противостояли гностицизму, настаивая «на *присутствии Бога*, близкого всем существам, совершенно примиренном с онтологической трансценденцией», и «на *познаваемости Бога* через творения» (I. III). В результате соприкосновения христианской веры с эллинистической философией родилась «система идеалистической экзегезы, столь плодотворная в странных стараниях, в заблуждениях и опасных дерзаниях» (III. 2). В этой связи ошибка Климента и Оригена «состоит главным образом в том, что они систематически применяли к экзегезе принцип аналогии, который, с одной стороны, предание им предоставляло как средство познания Бога через природу и который, с другой стороны, им казался совершенно общим принципом, законом не только космологическим, но еще и историческим, и нравственным» (там же).

Однако величие Александрийской школы также нельзя отрицать: в ней предприняты «первые концепции богословского синтеза» и установлена «связь веры и знания» (V. I). При этом де ла Барр считает недопустимым «опираться на историю языческой философии с целью полностью секуляризировать богословский синтез, который пытались применить Климент и Ориген» (V. II). Александрийцы еще только искали свой метод, но не были творцами систем, которые можно было бы анализировать как системы. Их труды — лишь «первые наброски систематического изложения тайн [веры]» (VI).

6. ***Barthellemy-Saint-Hilaire J.*** **Histoire de l'École d'Alexandrie: Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'un essai sur la méthode des alexandrins et le mysticisme, et suivi d'une traduction de morceaux de Plotin. Paris, 1845. 315 p.**

Бартельми-Сент-Илер Ж. **История Александрийской школы: Доклад в Академии нравственных и политических наук, предваряемый исследованием о методе александрийцев и мистицизме и сопровождаемый переводом избранных мест из Плотина. Париж, 1845. 315 с.**

Бартельми-Сент-Илер ставит себе задачу представить александрийскую неоплатоническую философию как один из редких взлетов человеческого духа. Речь идет в первую очередь именно о системе Плотина — не случайно к докладу присовокупляются переведенные автором избранные фрагменты этого философа. Александрийцы для Сент-Илера — это разного рода неоплатоники. Подспудное стремление автора состоит в том, чтобы показать, что неоплатонизм, как философия прежде всего мистическая (V), являлся достаточно интересной альтернативой новой христианской философии, и в то же время — не был рационализмом. «Неоплатоники... — последние представители греческого духа. <...> Именно неоплатоники придали философии Греции высшую форму. <...> Мистицизм... был необходимым завершением, последним элементом, которого греческий гений не мог обминуть» (6). Метод Александрийской школы Сент-Илер называет «психологическим» (XV), поясняя, что речь идет о диалектике. Это был метод Платона, доведенный до логического конца — т. е. до созерцания глубин, уже не поддающихся диэретическому анализу.

Мистический эклектизм неоплатоников был в высшей степени плодотворен для развития философской мысли: «они пришли дать греческой мысли то, чего она никогда не имела, — мистическую систему, которая делала заимствования изо всех школ, особенно у Платона

и его ученика, но которая от этого не делалась менее новой и оригинальной» (X). Тем не менее в нем содержались уже те положения, которые не могли не привести к его самозамыканию: «это недоверие к науке в ее качестве искательницы знания и объяснения внешнего мира. Плотин живет лишь в интеллигибельном мире; а мир чувственный презирает и бежит от него, восхищаясь им лишь постольку, поскольку он есть нечто вроде божественного экземпляра, — он не заслуживает исследования» (XXIV).

7. ***Biet J.*** **Essai historique et critique sur l'École juive d'Alexandrie. Paris, 1854. 341 p.**

Бие Ж. **Историческое исследование об иудейской Александрийской школе. Париж, 1854. 341 с.**

В работе иудео-александринизм рассматривается начиная с Септуагинты и кончая Филоном. Причем последний отнюдь не представляет главную цель исследования, и его имя даже не значится в оглавлении. Автор сосредоточивает внимание на александрийских псевдоэпиграфах. Он считает частые пожары единственной причиной того, что до наших дней не дошел массив иудео-александрийской литературы, намного более значительный, чем теперь представляется (17). Однако историческое значение школы, выработавшей эту литературу, сводится к ее влиянию на христианское училище. По мнению Бие, «иудейская школа в Александрии не имела никакого влияния ни на язычников, ни на иудеев Иерусалима, которые избежали заблуждений Филона и его единоверцев, осевших на берегах Нила; но она оставила следы в сочинениях отцов первых веков Египетской Церкви, особенно в сочинениях Климента и Оригена» (343).

В чем же именно заключалось это влияние? «В Александрийском Дидаскалионе, к книгам Ветхого и Нового заветов, которые объясняли и комментировали катехуменам, вероятно, добавляли сочинения Филона и Иосифа Флавия. ...Их рассматривали как личностей, выделяющихся своими талантами и добродетелями. Они в недавнем времени смело защищали иудаизм от нападок язычества в той же Александрии или в Риме... Можно было воспользоваться их оружием, которое они отыскали, для борьбы на той же территории, против тех же самых врагов» (306). Но в то же самое время «по примеру Аристобула и Филона комментируются книги Ветхого Завета и особенно Бытие. Позднее отцы будут создавать гомилии и слова на Шестоднев, которые также будут напоминать об авторе трактата о Сотворении мира (т. е. о Филоне)» (310).

Отношение автора к методу иудео-александрийских мыслителей довольно скептическое. Это больше всего касается их экзегетических приемов. «Благодаря уловкам аллегории александрийские иудеи привели язычников в согласие со своею религией; по той же хитрости, отцы христианской школы в Египте сделали мудрость поэтов и языческих философов как бы отражением мудрости Нового Завета. Возглавители Дидаскалиона так хорошо чувствовали, что в этом они единодушны со своими предшественниками, что они сделались апологетами и почитателями произвольного метода иудеев Александрии» (322) — «...с помощью широкой и удовлетворительной системы символов и эмблем можно было легко видеть повсюду Богооткровенную мудрость» (324).

8. ***Bois H.*** **Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine. Paris, 1890. 400 p.**

Буа А. **Исследование о происхождении иудео-александрийской философии. Париж, 1890. 400 с.**

Выступая с позиций светской учености, Буа считал, что «иудео-александринизм приходит... чтобы оказать весьма сильное влияние на христианское богословие. <...> Благодаря отцам стало возможным, что наше современное богословие также исполнилось местами иудео-александрийскими способами видения». В связи с этим «исследование иудео-александрийской философии... напрямую касается вопроса о происхождении христианства, — христианской религии, равно как и христианского богословия» (1–2).

Буа, как и большинство исследователей Александрийской школы, начинает издалека: «...Александрия была одним из важнейших очагов эллинизма с эпохи Птолемеев. *Мусейон* и *Библиотека* сделали ее центром не только торговли, но и литературы, философии и науки. Последователи Менандра написали свои пьесы в Александрии, научные светила пришли сюда, чтобы продолжить свои исследования, опираясь на помощь ботанических или зоологических коллекций библиотеки; и искусство библиографии и критики там родилось и процвело. Начиная с этого времени, греческая литература справедливо была названа литературой александрийской: новые свойства этой литературы, действительно, запечатлены в ней этим великим городом и вкусами тех покровителей литературы, наук и искусств, которые правили в Александрии. Именно в таком окружении оказались александрийские иудеи...» (39).

Сохраняя известную самостоятельность мышления, образованные иудеи впервые дали пример ассимиляции античной культуры со сто-

роны восточного, и к тому же монотеистического, миросозерцания. Именно иудео-александринизму мы обязаны известной теорией плагиата языческими философами основных идей из Библии (теория «воровства эллинов»). «Иудейские авторы, в своем желании прославить свой народ, часто делали сближения... весьма смелые. Когда они начали изучать греческую философию и находить столько прекрасного и истинного у греческих писателей, они не могли не принять в этом участие. Возможно ли было, чтобы человек, вне Откровения и Моисеева Закона, мог прийти к таким выводам?.. Поэтому они и взялись утверждать, что язычники некогда знали закон и что именно из этого источники к ним пришло все то, что у них есть хорошего» (45). Особенно поспособствовало такому сближению античное учение о Логосе, который александрийские иудеи отождествили, через понятие «Закона», не только со Словом, но также с Духом и Премудростью (132–133). А сопряжение Слова с Духом и Премудростью давало хорошее основание для многоуровневой интерпретации текста Священного Писания. Таким образом, Александрийская иудейская школа подходит к тому рубежу, после которого только и можно говорить о ее влиянии на европейскую мысль. Этот рубеж — христианский Дидаскалион и учение Оригена о трех смыслах Библии.

9. *Bigg Ch.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886. 304 p.

***Бигг Ч.* Христианские платоники Александрии. Оксфорд, 1886. 304 с.**

Бэмптонские лекции 1886 г., честь прочтения которых была предоставлена Чарльзу Биггу, посвящены христианской философии Александрии II–III вв., которую автор называет «христианским платонизмом». Собственно христианскими платониками, по Биггу, были Климент и Ориген, однако изложению их систем автор предпосылает подробное описание филонизма и египетского гностицизма (лекция I).

Вопрос о влиянии Платона и его комментаторов на александрийских мыслителей мало занимает Бигга, так как он, судя по всему, считает его уже решенным. Лекции посвящены раскрытию *философского содержания* систем Климента и Оригена, интерпретируемого исключительно в платоническом ключе. Это не значит, что Бигг не учитывает специфики александринизма. Он отмечает его главнейшие черты, такие как влияние Востока, аллегорезу, учение о трех смыслах Библии, значение идеи Логоса и др. Однако все это, с точки зрения Бигга, есть лишь перенесение платонизма на религиозную почву.

Христианская философия не была прямой наследницей языческой: посредницей между ними была иудейская школа (2). Эллинистические иудеи проявляли интерес ко всем направлениям греческой философии. В их среде, еще до Филона, была разработана идея Логоса (6). Но учение Филона отличалось интеллектуализмом, который затруднял понимание христианского догмата Искупления (26). Что касается гностицизма, мотивы его метафизики преимущественно этичны (28). Поэтому гностицизм стал важным дополнением к филонизму при формировании христианского платонизма.

«Логос» Климента кардинальным образом отличается от «Логоса» Филона: прежде всего тем, что Он персонален, сокачествен и совечен Богу (66). В своей теории освобождения человечества через Искупление он сочетает христианство с эллинизмом (73). Вечность материи, в отличие от Филона, Климент отвергает (76). В общении с Богом, как Светом, евхаристическая благодать означает гнозис (105).

Начиная рассказ об Оригене, Бигг выражает мнение, что церковные обвинения против него должны быть смягчены (147 и др.). Как теоретик, Ориген основывался больше на Библии, чем на греческой метафизике (181). Большое значение уделяется учению о «Вечном Евангелии» (222–223), а также о вечности мира и грядущих эонах (231). Часть лекции VII Бигг посвящает полемике Оригена с Цельсом.

Британский ученый очень высоко оценивал заслуги Александрийской школы: по его мнению, более величественной системы христианского образования еще не было в истории (43). Вместе с тем, выработанные в школе идеи Бигг рассматривал в контексте развития платонизма. Александрия становится центром философии в ту эпоху, когда «неоплатонизм уже виден впереди, но еще много ступеней предстоит миновать от Филона до Плотина» (10).

10. *Bousset W.* **Jüdisch-christische Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. 320 s.**

Буссе В. **Иудейско-христианская школьная организация в Александрии и Риме. Геттинген, 1915. 320 с.**

Исследователь раннего христианства, чьи концепции на протяжении длительного времени вызывали споры в научном мире, Вильгельм Буссе принялся за издание своего трехтомного труда по истории эллинистической образованности во время разгара Первой мировой войны. События наложили свой отпечаток на научную оснащенность этой фундаментальной работы: третья книга, посвященная Риму (св. Ириней

Лионский, св. Иустин Мученик), оказалась куцей по сравнению с первыми двумя, посвященными Александрии.

С точки зрения Буссе, ключевые тексты таких мыслителей, как Филон Александрийский и Тит Флавий Климент, представляют собой учебный материал, конденсирующий информацию, переданную предшествующей традицией. Интерпретируя эти тексты таким образом, Буссе хочет объяснить их разрозненность и недостаток внутренней систематичности, затрудняющие историко-философский анализ. Так, труды Филона в глазах немецкого исследователя — лишь некая симфония излюбленных мотивов экзегезы и философствования александрийских иудейских школ (9; 82–83). Писания Климента Александрийского, по мнению Буссе, не более чем конспекты лекций Пантена (198), других дидаскалов — причем не обязательно христианских (218 и др.), либо подготовительные очерки собственных лекций.

Благодаря Буссе, мы видим христианскую школу возникающей из гностической среды с ее разнообразием идей и интерпретаций (270). Очевидна также преемственность иудейских и христианских школ (271). Именно на совокупность всех вышеперечисленных факторов опирает Буссе свою теорию «школьной организации» (Schulbetrieb) в Александрии и Риме.

Буссе справедливо критиковали за произвольность и необоснованность умозаключений. Но его заслуга в том, что он заостряет внимание на педагогическом аспекте возникновения философских произведений эпохи позднего эллинизма, тем самым выявляя наличие в Александрии *школы* в том смысле, в каком являлась школой Афинская Академия вместе с ее интеллектуальным окружением.

11. *Desjardins E.* **L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historique et littéraires. Paris, 1861. T. 3. P. 535–575.**

Дежарден Э. **Александрийская школа и ее борьба против христианства // Религиозные, исторические и литературные исследования. Париж, 1861. Т. 3. С. 535–575.**

Цель статьи французского ученого заключается в сравнительном исследовании двух методов, противостоявших друг другу в Александрии. Метод христиан, как и их противников, был философским. «Отцы-александрийцы верили, что синкретическая атмосфера, в лоне которой развивался их знаменитый Пайдевтерион, требовала для торжества христианской веры действовать примирительно. Они не возвышали... Платона или какого-нибудь иного философа до уровня Иисуса Христа по кощунственной снисходительности; однако они возводили

в принцип согласие разума и христианства, науки („ἐπιστήμη") и веры („πίστις"). От гармонии этих двух рождался преимущественно гнозис, или ученая вера („эпистемоникэ пистис"). Достаточно далекие от того, чтобы отвергать философию, они не раздували ее благородства и заявляли, что так же, как вера, она имеет божественное происхождение. ...У всех [философов] были заблуждения, которые их наиболее пылкие ученики видели натянутыми и потому могли их не признавать; но, привнося в среду этих различных учений огонь мудрости рассудительно, должно собрать то, что каждое из них могло раскрыть справедливого и истинного. Результат такого справедливого выбора есть единая истинная философия. Всякая иная философия есть только богохульное изничтожение истины, недостойное тем самым носить столь высокое имя...» (558).

«Этот метод, которому следовало большое число святых отцов, и в частности святой Августин в сочинении „О граде Божием", привлекал к кафедре Дидаскалиона учеников всех школ. Он приводил александрийцев к необходимости вливаться в движение, которое разнообразило ученых александрийских школ... чтобы подчинить философию христианскому откровению» (560–561). Дежарден приходит к выводу, что христианский Дидаскалион также может называться Александрийской школой, хотя это наименование носили течения, противостоявшие христианству. Но сама вражда школ имела великое провиденциальное значение: «...фаза борьбы, которая ставила святых учителей пред лицом упорного иудаизма и языческого философствования, дала импульс тем блистательным работам по герменевтике и экзегезе, которые столь хорошо делала школа Оригена. Она вдохновила также великий христианский синтез Лактанция, и, много позднее, ученые труды Евсевия и обличительные речи святого Кирилла Александрийского против Юлиана» (572).

12. *Freppel Ch.* Fragments sur l'histoire de l'école d'Alexandrie // Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits. Paris, 1893. P. 207–348.

***Фреппель Ш.* Фрагменты из истории Александрийской школы // Коммодиен, Арнобий, Лактанций и другие неизданные фрагменты. Париж, 1893. С. 207–348.**

Труды Фреппеля — это великолепные курсы лекций по раннехристианской риторике. По духу своему это назидательные и апологетические сочинения. Но тем самым нисколько не умаляется их ценность с историко-богословской точки зрения: ход идейного раз-

вития в Александрии начала новой эры отображен в них во всех тонкостях. Интеллектуальные симпатии Фреппеля на стороне Александрийского Дидаскалиона, но он далек от того, чтобы восхищаться безоговорочно всеми предприятиями его учителей. С точки зрения Фреппеля, христианская Александрийская школа двигалась в том мировоззренческом направлении, которое было проложено уже апологетами; отличает же ее именно непревзойденный уровень исполнения примирительной миссии в отношении христианства к античному научному наследию. Но почти гениальное решение задачи, стоявшей перед александрийскими дидаскалами, все же не делало, по мнению Фреппеля, их изыскания богословски безупречными.

В своих ранних «пробах пера» кардинал Фреппель излагает целую концепцию истории Александрийской школы. Данный раздел занимает несколько глав (207–348), включая в себя четырнадцать чтений. В основном Фреппель говорит об Александрийской школе как о языческой школе, точнее — как о школе эклектической философии, — в этом понимании данного института он идет вслед за аббатом Пратом и Э. Дежарденом. Более того, автор находит «общую тенденцию в трудах Аристобула и Филона, Потамона, Аммония Саккаса и Плотина. Все они пытаются соединить и сочленить греческую философию с восточными учениями, примирить Аристотеля и Платона с Зороастром и Моисеем с той целью, чтобы сконцентрировать на одном и том же пункте всю философскую мысль древнего мира» (301–302). Вероятно, в Александрии впервые начинает зарождаться Каббала, и отсюда влияет на школу раввина Акибы (305).

Фреппель рассматривает вопрос о предпосылках такого явления в истории мировой мысли, как александрийская философия, и находит эти предпосылки в объективных тенденциях эклектизма. Александрийский Мусейон, прообраз университета, «отнюдь не был никогда школой философии; он оставался всегда погружен в образованность и филологию, но он же уготовал путь александрийскому эклектизму, который наследовал ему» (211). Однако христианскую Александрийскую школу автор отделяет от эклектических школ. Она возникла в той же среде, но подчинялась Церкви, а потому стремилась к синтезу знания и веры, но не к неограниченному смешению разнородных идей. В данном случае речь идет не «о вероучительных положениях, которые нужно было бы отвергнуть или принять», а «о методе, посредством которого излагается и защищается учение Церкви» (350).

Основателем Александрийской школы Фреппель считает Аммония Саккаса; но он совершенно далек от того, чтобы видеть в нем

христианина. «...Цель усилий Аммония Саккаса нам известна. Он хочет примирить Аристотеля и Платона, заимствовать у них то, что они имеют общего, и сделать из этого философию настолько полную, насколько это возможно. ...Его метод и есть эклектизм...» (219). Аммоний Саккас — учитель Плотина; Плотин же и «возьмется на наших глазах за этот великий труд» (221). Фреппель целых две главы отводит подробному, но достаточно сжатому анализу основных доктрин тех, кого взялся примирять Плотин, — Платона и Аристотеля. Затем начинается (в 5-м чтении) рассмотрение учения самого Плотина.

Вслед за школой плотиновского синкретизма Фреппель подробно рассматривает учение Филона и учение гностиков, в сущности, оборотную — «восточную или азиатскую часть александрийского синкретизма» (349). «Очевидно, согласно писаниям Филона, что этот философ был всецело погружен в платонические учения, хотя его платонизм в значительной мере был отмечен восточными мечтаниями» (293). Взять ли эллинистических эклектиков Потамона, Аммония или Плотина, взять ли филонизм, гностицизм и родившуюся в Александрии Каббалу — «везде открывается нашему взору широчайший пантеизм, более или менее замаскированный» (349). Конечно, такая философия совершенно противостояла новой христианской религии.

В рамках церковного учения, несомненно, александринизм также проявлял свои особенности, что лучше всего можно видеть на фоне сирийской традиции. Для александрийцев ученый отмечает «философский и спекулятивный характер, аллегорическую интерпретацию Священного Писания, предпочтительное отношение к платонизму», стремление «примирять веру и науку и обнаруживать тесную связь религии с философией»; для антиохийцев — «традиционный и практический характер, привязанность к буквальному смыслу Священного Писания, духу того способа рассмотрения, который показан у Аристотеля» (354–355).

13. *Gieseler J. C. L.* **Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1844. Tl. 3. S. 312–332.**

Гизелер Й. К. Л. **Учебник Церковной истории. Бонн, 1844. Ч. 3. С. 312–332.**

Сочинение, по своей систематичности и скрупулезности не уступающее «Церковной истории» Неандера. Гизелер органично сочетает достижения своих предшественников, проявляя значительную самостоятельность в критическом подходе.

Третью главу части III своего учебника, посвященной периоду от Септимия Севера до Константина Великого, автор начинает следующими словами: «В этот отрезок времени христианская теология формировалась преимущественно в Александрии, тогдашнем средоточии всех наук, в котором кафолические учители, исходя из своего отношения к язычникам и гностикам, вынуждены были христианское учение обосновать философски» (312).

Гизелер отмечает две причины, почему «александрийцы усваивали философии очень высокую ценность»: во-первых, она служила подготовкой народов к принятию учения Христа; во-вторых, она была средством раскрытия глубочайшего смысла (γνῶσις, θεία σοφία) самого христианства (316–317).

Далее он излагает основные пункты учения Александрийской школы (322–332):

1. Божество не может быть праздным (müßig). Мир существует без начала во времени; Климент в «Ипотипосах» утверждает «ὕλην ἄχρονον, ἔτι δὲ μετεμψυχώσεις [καὶ πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδάμ κόσμους]» (Phot. *Bibl.* Cod. 109), подобно Филону и стоикам.
2. Все духовные создания изначально равны, и лишь вследствие их нравственного усердия или небрежения различаются Ангелы, светила, люди и демоны. Самоопределение к добру или злу не может быть настолько твердым, чтобы прекратилась эта подвижность.
3. Понятия о Логосе у александрийцев — возвышенные, не всегда ясные, всегда субординационистские. Логос не происходит из сущности Отца, но есть лишь отблеск Его славы. В то же время, их представление о Логосе как о «создании» (κτίσμα) не имеет арианского содержания, а связано скорее с неадекватностью терминологии при описании столь трудного предмета.
4. Тело, которое принял Божественный Логос при Воплощении, является действительным, но не обычным человеческим телом. Для Иисуса характерно «бесстрастие» (ἀπάθεια).
5. Христианский мудрец (ὁ γνωστικός) характеризуется двумя чертами: высшим познанием и высшей добродетелью, чуждой любых аффектов.
6. Александрийцы были противниками хилиазма, учения о Царстве Божием на этой земле, в материальных условиях существования.
7. Тело воскресения должно быть иным, чем нынешнее. Оно не будет подвержено изменениям.
8. Для подтверждения своего учения александрийцы пользовались аллегорией, уча о трех смыслах Священного Писания: буквальном,

моральном и мистическом (последний подразделялся на мистико-анагогический и мистико-аллегорический).

Добросовестное изложение Гизелера, основанное на первоисточниках, дает понять, что общие черты христианской александрийской философии и теологии, которые известны в современной науке, были систематизированы уже в первой половине XIX в. Открытым оставался вопрос о влияниях (хотя Гизелер отмечает влияние Филона и стоиков), а также об оценке александрийской мысли с точки зрения истории христианской мысли вообще.

14. ***Harnack A. von.*** **Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1960. Vol. 1. P. 124–125.**

Гарнак А. фон. **Александрийская школа // Новая энциклопедия религиозной науки Шаффа-Герцога. Гранд Рэпидс, 1960. Т. 1. С. 124–125.**

В своей энциклопедической статье выдающийся ученый начала XX в. А. фон Гарнак четко проводит разделительную линию между старым и новым направлениями александрийской христианской мысли. «Термин „Александрийская школа" употребляется в двух различных смыслах. Во-первых, катехетическая школа была организацией, возникшей не позднее второй половины второго века и просуществовавшей до конца четвертого века с постоянной преемственностью учителей, подобно философским школам. Во-вторых, тем же названием обозначают группу богословов четвертого и пятого веков, наиболее значительным из которых был Кирилл Александрийский. Они составляли широкую оппозицию Антиохийской школе и были предшественниками монофизитства и антинесторианской интерпретации Халкидонских постановлений, связывая, таким образом, в порядке интеллектуального развития решения Третьего и Пятого Соборов» (124). Затем Гарнак верно анализирует сущность александрийской методологии: «Катехетическая школа имела предшественниками эллинистический „Музей", с одной стороны, и еврейские школы (*batte midrashot*) — с другой... теология [этой школы] есть наука о толковании письменных документов; она извлекается из Божественных предсказаний путем экзегетически-духовного метода. Но получить доступ к высшим тайнам возможно только минуя множество проходных, которые представлены как различными дисциплинами греческой философии, так и особыми божественными откровениями» (там же).

Гарнак улавливает экзегетико-мистический уклон александринизма, который лишь начиная с 1930-х гг. будет изучаться так, как того требуют его глубина и сложность. Александрийская школа, по мнению Гарнака, «ниспровергла еретическую школу; заложила многие проблемы будущего богословия; превратила первоначальный дух деятельного аскетизма в аскетизм созерцательный... принудила эллинский ум принять во внимание христианскую весть; вступила в борьбу с последней фазой греческой философии, неоплатонизмом, и победила врагов их же оружием» (125). От дальнейших суждений в энциклопедической статье автор воздерживается.

15. *Hoek A. van den.* **The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 59–87.**

Хук А. ван ден. **«Катехетическая» школа в раннехристианской Александрии и ее филоновское наследие // Гарвардское теологическое обозрение. 1997. № 90. P. 59–87.**

Ван ден Хук ставит перед собой довольно скромную цель: не создать «еще одну теорию ранней структуры Александрийской школы», а только «дать обзор, необходимый для изучения Филона, отношение которого к школе представляет собой довольно сложную проблему» (60). Сложность заключается в том, что многие идеи Филона присутствуют в текстах Климента и Оригена имплицитно.

Главным источником по истории школы, несмотря на критическое отношение к нему, остается Евсевий (61; 85). Дидаскалион, по всей видимости, был катехетической школой, в которой изучались такие предметы, как христианская этика, полемика с еретиками и толкование Библии (70). Причем Ориген едва ли явился таким исключительным реформатором, каким его представляют современные ученые: судя по текстам, его подход «выглядит практически укорененным в интеллектуальной и духовной среде» Климента (71). Он только развил воспринятые от учителя «традиции катехетического образования, библейского обучения и богословских или философских дебатов» (там же). При Оригене «для школы еще не было устоявшегося названия», и профиль ее деятельности был довольно широкий (75). Причем это было церковное учреждение — во всяком случае, «идея, что школы времени Пантена и Климента были не „официальными", а „частными" предприятиями независимых учителей, мало что проясняет» (86).

Выяснив, чем именно занимались в Дидаскалионе, Хук переходит к философскому наследию. Она отмечает прежде всего тот историче-

ский парадокс, что тексты Филона в начале II в. были, по-видимому, на руках только у христиан — «более полутора веков после своей смерти знаменитый еврейский философ Библии был воспринят и спасен от забвения безвестной группой христиан» (80). Причем «связь Климента и Оригена с Филоном и другими эллино-иудейскими или иудейско-христианскими источниками была прежде всего литературной» (там же). Это говорит о самостоятельном формировании александрийской христианской образованности в ту эпоху. «Гипотеза большого христианского скриптория в Александрии достойна доверия по причине текстуальной трансмиссии не только Филоновского корпуса, но также посланий св. Павла и других христианских писаний, происходящих из Александрии второго века» (82).

В то же время, кроме Александрии Филоновский корпус мало где был распространен, и с определенного (неизвестного, впрочем) времени его бытование в христианских библиотеках обрывается (84). Даже Климент в последних «Строматах», написанных уже не в Египте, мало ссылается на иудейского философа. Это значит, что существовала преемственность между филонизмом и христианской мыслью именно (и почти только) в Александрии (87).

16. ***Kingsley Ch.*** **Alexandria and her Schools. Four Lectures. Cambridge, 1854. 172 p.**

Кингслей Ч. **Александрия и ее школы. Четыре лекции. Кембридж, 1854. 172 с.**

«Александрия и ее школы» — произведение британской университетской эрудиции середины XIX в. Этот труд обладает сравнительно небольшой научной ценностью, но вызывает интерес как характерный для восприятия александринизма в светской научной среде того времени. Затрагивая мимоходом актуальные проблемы своей эпохи, Кингслей оттеняет возвышенный метафизический настрой древней Александрии, где все философские школы работали над проблемой стремления человека к высшей, Божественной реальности. Впрочем, эта работа не может быть противопоставлена классической традиции афинской философии, так как и для Платона теология была «высшим предметом всей метафизической науки» (87). В своих лекциях Кингслей ведет мысль читателя от Филона, которого он считает «отцом неоплатонизма» (79), к Плотину и христианским мыслителям. Основное отличие последних — в их обращенности к массе простого (и отверженного, с гностической точки зрения) народа, а не только к образованным классам, с верой в то, что этот народ может воспринять свет истины (101–103).

17. *Leclercq H.* L'École catéchétique d'Alexandrie // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie / Éd. par F. Cabrol. Paris, 1907. T. 1. Col. 1167–1175.

***Леклерк Г.* Катехетическая школа в Александрии // Словарь христианской археологии и богослужения / Под ред. Ф. Каброля. Париж, 1907. Т. 1. Столб. 1167–1175.**

В своей глубокой историко-философской статье Леклерк в первую очередь уделяет внимание истории педагогического процесса, оживленно протекавшего в стенах Александрийского училища. Характеризуя предпосылки возникновения Александрийской школы, Леклерк отмечает интеллектуальную активность эпохи, когда «Александрийская Церковь появляется на исторической арене и, вместе с тем, возникают „большие инициативы в области идей" [Э. де Фэй]» (1167). Общий вывод Леклерка, касающийся становления христианского института, сводится к тому, что «Дидаскалион не был стихийным образованием, по крайней мере в той блестящей форме, которую он принял в третьем веке» (1168). В статье отображены также конкретные особенности преподавания дидаскалов — более всего Климента.

Не случайна концентрация внимания Леклерка на фигуре Климента Александрийского. С его точки зрения, именно этот дидаскал наиболее активно разрабатывал аллегорический метод. По словам Леклерка, у Климента «все: экзегезис, искусство спора, апологетика, богословие — подчинено сочетаниям необузданных аллегорий» (1171). Большая начитанность Климента в современной ему философской литературе и его тонкая эрудиция несомненны. Образ компилятора, справедливо переносимый на Климента, нисколько его не принижает — скорее представляет этого выдающегося дидаскала как достойного ученика его собственных учителей и как трудолюбивого, смиренного исследователя. В самом деле, в сочинениях Климента встречаются целые фрагменты из других сочинений — например, из стоических. Из-за отмеченной особенности труды Климента Александрийского оказываются богатейшим источником по истории древней философии.

Дело обстоит сложнее, если посмотреть на круг чтения Климента с точки зрения религиозной ортодоксии. Здесь манера обращения александрийского учителя с конкретными произведениями, используемыми им для философской аргументации и педагогической демонстрации, достаточно вольная. «Евсевий... замечает, что Климент вводил в круг своих письменных текстов книги достаточно сомнительные — такие как... *Послание Варнавы* или *Апокалипсис Петра*» (1171).

В этой связи бывали весьма произвольными и климентовские толкования, что приводило, подчеркивает Леклерк, к серьезным герменевтическим соблазнам. Например, одно из существеннейших заблуждений, которое, в яркой выраженности, встретится впоследствии у Оригена, «состояло в соскальзывании в конкретность исторического события, представленного как тема, служащая для прибавлений и мелочных уточнений, выявляемых аллегорическим параллелизмом» (1171–1172). Таким образом, Климент, «поколебав твердую почву под нарочито буквальным способом толкования... открывал в христианской мысли поле и спекулятивные горизонты, от которых она вскоре, благодаря Оригену, дойдет до предельных крайностей» (1172).

18. ***Lehmann F.*** **Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896. 118 s.**

Леман Ф. **Катехетическая школа Александрии, критически освещенная. Лейпциг, 1896. 118 с.**

Автор не претендует на исчерпывающий обзор Александрийской катехетической школы. Он ставит перед собой «задачу показать, что учреждение, которое мы разумеем под школой Пантена, Климента и Оригена, нельзя отождествлять с александрийским катехуменатом, т. е. институтом оглашения» (7). Такие огласительные институты были везде, где только возникали христианские общины, в том числе, конечно, и в Александрии. Они преследовали цель первоначального наставления в христианской вере язычников, которые до Крещения воспринимались как «неразумные», наряду с детьми (71). Поэтому преподавание велось как взрослым, так и детям. Но собственно Александрийская катехетическая школа отличалась от этого института по целям, задачам и плодам своей деятельности. Она была высшим учебным заведением, в котором «языческое и христианское образование стремились преподать и гармонично сочетать в рамках одной школы» (68).

Причина возникновения таких школ вообще заключалась в монополии на образование, которую языческие «царские школы» и частные учители стремились удержать вплоть до V в. н. э., даже после официального принятия христианской религии в Римской империи. У языческих риторов и софистов учились свв. Василий Великий, Иоанн Златоуст, Евсевий Эмесский и многие другие отцы. Христианские грамматисты и риторы еще не могли представить собственного научного метода, за исключением таких редких личностей, как, может быть, отец Оригена муч. Леонид (67). На этом фоне организовывались институты оглашенных, как при св. Иустине Философе (3), но функции

Хронологический обзор
учителей и руководителей Александрийской школы
(в скобках даны наименее исторически достоверные имена)

Годы	Учители, деятельность которых исторически подтверждается	Учители, деятельность которых по меньшей мере сомнительна
до 179		(Афинагор)
180–211	Пантен	
189–213	Климент Александрийский	
203–230	Ориген	
215–232	Иракл	
232–265	Дионисий	
		(Афинодор, Малхион, Максим)
265–282		Пиерий
		(Ахилл)
282–292		Феогност
290–295		Серапион
295–300		Петр Мученик
300–311		Арий
330–340		Макарий Политик
340–395	Дидим	
		(Афанасий)
390–405		Родон

высшего образования они выполнять еще не могли. Естественно, что если где и должно было возникнуть новой христианской школе, которая не уступала бы языческим, то это в Александрии, центре учености (10). Однако нельзя думать, что Александрийский Мусейон был ее непосредственным источником; напротив, он противостоял ей, как умирающее язычество — растущему христианству (14–15). Итак, не конкретное птолемеевско-римское учреждение, а в целом научная среда великого го-

рода была основой для того, чтобы заезжие миссионеры Пантен (20–21) и Климент (27) и их великий ученик Ориген основали здесь школу.

Работа Лемана разделена на две части. Первая посвящена «*историческому положению*» Александрийской школы, вторая — ее «*практической и теоретической деятельности*». Однако нужно заметить, что автор недостаточно твердо придерживается четкого разделения этих тем. Поэтому работа, будучи небольшой по объему, довольно плохо структурирована. Эти недостатки, однако, не устраняют общей ценности данного труда, как изложения истории Александрийской христианской катехетической школы со II по конец IV вв. Что касается богословского и философского учения христианских дидаскалов Александрии, автор практически полностью заимствует его изложение у Редепеннинга и Риттера (см. его «Историю философии»). Леман ссылается также на Герике, Гассельбаха и Неандера; использует и древних писателей, в том числе самих александрийцев и их окружение. Однако самостоятельная работа с первоисточниками у Лемана видна только в исторических вопросах, но не в богословско-философских.

Довольно ценным является (см. таблицу на с. 788) его хронологический обзор (66).

19. ***Matter J.*** **Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. T. 1. Paris, 1840; T. 2. 1844; T. 3. 1848. 1235 p.**

Маттер М. **История Александрийской школы в сравнении ее с основными современными ей школами. Т. 1. Париж, 1840; Т. 2. 1844; Т. 3. 1848. 1235 с.**

Первый том данного труда дает широкую панораму исторического обзора александрийской образованности. Следующие два тома всецело посвящены тем предметам, которые исследовались в Александрийской школе на протяжении веков: второй том посвящен естественным и математическим наукам, третий — гуманитарным предметам и философии. По охвату материала до сих пор ни один автор не сравнился с Маттером. Прекрасно структурированный трехтомник Маттера по сей день является бесценным справочником, предоставляющим самую подробную информацию по всем областям научного знания, процветавшим в Александрии, равно как и по всем течениям гуманитарной и философской мысли за девять столетий существования школы, и с полным правом может быть назван первой (и вероятно, единственной) энциклопедией языческого и раннехристианского александринизма.

Согласно Маттеру, есть одна общая черта, объединяющая всех мыслителей древней эллинистической столицы. Александрийская школа рубежа тысячелетий формируется как школа греческого эклектизма (3, 224). Тенденция к эклектизму накладывала совершенно особый отпечаток на отношение в Александрии к философии как области знания: «...философия стала в Александрии скорее делом образованности, нежели размышления, научной традиции более, чем независимого открытия» (3, 228). В целом Маттер представляет себе Александрийскую школу как «собрание ученых... связанных с общественными институтами, основанными для них Птолемеями и сохраненными их религиозными наследниками — императорами» (1, 1). Для более глубокого понимания специфики Александрийской школы автор иллюстрирует особенности тех научных традиций, на стыке которых она рождается. «Именно школы Египта и Греции привели к школе Александрийской. А это прежде не учитывалось. ...Институты Мемфиса и Афин позволяют лучше понять институт Александрии. ...Они были связаны с пятью основными системами древней философии (платонизм, перипатетизм, скептицизм, неоплатонизм, синкретизм); с пятью религиозными системами, которые занимают высочайшее место в истории человечества (египетское, греческое и римское язычество, иудаизм, христианство, гностицизм, магометанство); наконец, с пятью наиболее великими политическими системами эпохи (Александра, Цезаря, Константина, Феодосия, Магомета)» (1, II–III).

В концепции Маттера Александрийская школа не локализуется в рамках какой-нибудь одной традиции, но ее развитие реализуется в борьбе ряда институтов, равно принадлежащих к ней и носящих на себе дух александринизма. Они последовательно сменяют друг друга вплоть до полного разрушения остатков Мусейона мусульманами. Так, в начале новой эры город становится «одним из главных театров борьбы двух религий, и эта борьба была великим делом двух враждебных институтов — Мусейона и Дидаскалиона» (1, 303–304). Причем анализ христианской Александрийской школы невозможен без фигуры Филона. По мнению Маттера, христиане не только хорошо знали Филона, но и остро полемизировали с ним (3, 206). Александрийский Дидаскалион был основан святым апостолом и евангелистом Марком или его последователями (1, 287). Проводившиеся в нем «исследования, вначале ограниченные Священным Писанием, Филоном и Иосифом [Флавием], вскоре включили в себя философию, историю и даже, в ограниченной мере, мифологию и космографию Греции» (1, 289). Дидаскалион стал мощным идейным бродилом: «он пре-

подавал... языческую и священную письменность, и движение идей, шедшее от него, должно было привлекать серьезные умы» (1, 291).

Таким образом, на Дидаскалионе сходятся наиболее мощные лучи александринизма, хотя языческая философия продолжает существовать и ко времени мусульманского нашествия еще остается, по выражению Маттера, «живописной руиной».

20. ***Neander A.*** **General History of the Christian Religion and Church / Translated according to the latest edition by Joseph Torrey. Boston, 1872. Vol. 1. 740 p.**

Неандер А. **Общая история христианской религии и Церкви / Перевод сделан в соответствии с последним изданием Джозефом Торри. Бостон, 1872. Т. 1. 740 с.**

Данный труд был доступен нам только в английском переводе, выполненном еще при жизни автора. Исследуя Александрийскую школу, выдающийся историк Церкви Август Неандер отмечал прежде всего «двойное назначение александрийской философии религии: противостояние безбожию язычников и буквализму фарисеев» (XXXVIII). В противовес последним применялся аллегорический метод интерпретации. Успех Александрийской школы определяется тем, что «христианство, охотно принимая все чисто человеческое, и так же скоро отвергая любую форму безбожия, было предопределено и готово с самого начала к тому, чтобы реформировать все человечество» (там же). В этом намерении ему противостоял «аристократический дух античного мира» (366), который в гностицизме проявил себя как высокомерие «знающих» по отношению к верующим, усугублявшееся «показным благочестием наружной веры», с помощью которого гностики переманивали неопытных на свою сторону. Неандер отмечает сугубо эклектический характер гностицизма, вплоть до влияния парсизма и буддизма в его разнородных системах (XLIV).

Гностицизм, за его неприятие мира и антинаучный эзотеризм, был атакован, с одной стороны, Церковью, а с другой — неоплатонизмом. В этом усматривается причина того, что александрийцы восприняли многие платонические идеи. Данные идеи служили им как оружие: таким образом в Александрийской школе осуществилось «принятие существующей культуры в помощь христианству» (XLVII). Кроме того, дидаскалов отличал «свободный дух исследования» (691), создававший основу для богословских дерзаний. В своей ключевой концепции Божественного воспитания они сочетали идеи эллинов и евреев (536). Главной целью при этом было просвещение — как

христиан, так и желающих познакомиться с христианством язычников — светом богопознания. Аллегорический метод, с его свободным отношением к библейскому тексту, способствовал обогащению богословской мысли, хотя через него в учение александрийцев проникали и чуждые христианству идеи, противостоявшие реализму западного (св. Ириней Лионский) богословия (557). Но успехи школы в целом были велики, несмотря на то, что далеко не все ее достижения восприняты дальнейшей александрийской традицией. Высоко оценивая богословие Климента и Оригена, Неандер задает основные координаты восприятия александрийского синтеза в либеральной протестантской теологии не только XIX, но и XX в., причем его позиция по данному вопросу сближается с католической.

21. *Nelz H. R.* **Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus: Diss. Bonn, 1916. 116 s.**

Нельц Х. Р. **Богословские школы восточных Церквей в период первых семи веков христианства и их значение для образования клира: Дис. Бонн, 1916. 116 с.**

Широта темы, заявленная автором в начале названия, существенно сужается уточнением: речь идет не об истории богословских школ семи веков, а лишь об их специализации в области образования церковного клира. Точнее, об отсутствии таковой, так как автор опровергает точку зрения, согласно которой подготовка священства была целью богословского образования на базе катехетических училищ.

Для I и II вв., по мнению Нельца, проблема возникновения христианских школ остается открытой. Он осторожно заявляет: «Проведенное нами исследование не позволяет доказать существование теологических школ в полуденных странах на протяжении первых двух веков, кроме Александрийской школы. Вероятно, некоторые апостолы, как Павел и Иоанн, а возможно также некоторые епископы II в., как Ириней, наставляли в вере определенный круг собиравшегося вокруг них юношества, и в середине II в. Иустин, или еще кто-нибудь, мог начать теологическое преподавание в форме лекций или научных дискуссий» (27–28).

Александрийская школа, таким образом, была первой, о которой можно найти ясные исторические свидетельства, так как она возникла во II в. При изложении ее ученых традиций автор во многом опирается на теорию В. Буссе. Но в своих выводах он приходит к иному заключению. Школа организовывалась в Александрии не для

образования клира и не для оглашения готовящихся ко Крещению. Обе эти задачи решались Церковью самостоятельно. Целью богословской школы была «пропаганда» христианства при помощи «языческой философии» (39–40).

После Александрийской школы, в III в. появляются похожие центры в других городах. При этом единственной прямой наследницей оригеновского учреждения была школа в Кесарии Палестинской (44). Что касается антиохийской традиции, Нельц не рассматривает ее как школу, но только как «принятое в современной науке обозначение научного направления антиохийцев и примыкавших к ним теологов» (53). Это богословие имело несколько центров, и для IV в. отмечается его процветание в Эдессе (57). Сравнительно хорошо известна Низибийская школа, которая поддержала несторианство. По ней можно судить об организации сирийских монастырских центров образования: курс делился на два этапа, из которых второй, высший, составлял обучение экзегезе (100).

Таким образом, экзегеза была основной целью богословской школы не только в Александрии и Кесарии, но повсеместно в полуденных странах. Подобные институты, резюмирует автор, устраивались не для образования клира и не для катехизации, а для «удовлетворения интереса образованных христиан к исследованию Библии, а также к научному обоснованию и защите вероучения» (111). Из этого можно заключить, что они также носили характер античных философских школ и могли сохранять или воспроизводить интеллектуальные традиции последних.

22. ***Prat J.-M.*** **Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1–2. 850 p.**

Прат Ж.-М. **История александрийского эклектизма, рассмотренного в его борьбе против христианства. Лион; Париж, 1843. Т. 1–2. 850 с.**

Собственно Александрии посвящен преимущественно первый том и часть второго, где рассказывается о школе Ипатии, трагическая смерть которой «нанесла гибельный удар александрийскому эклектизму», так как «из ее многочисленных учеников никто не был способен ее заменить» (2, 290). Для Прата история Александрийской школы начинается с того, что в целях борьбы с христианством умирающая языческая философия пытается активизировать различные, ею же порожденные секты. Прат говорит в первую очередь о «секте Плотина» (1, 186).

Плотин «представлял синкретизм, цель которого состояла в том, чтобы оказать помощь всяческим суевериям, всем системам, чтобы создать корпус учения и этики, способной стереть память о христианской религии и занять ее место» (1, 158). Прат считает философию Плотина «пантеистическим учением, благодаря которому Плотин пытается спасти язычество» (1, 242). Начала плотинизма, по его мнению, должны быть объяснены ничем иным, как заимствованием и извращением христианского триадологического учения. Для Прата вполне «очевидно... что неоплатоническое учение о трех ипостасях вовсе не возникло бы в то время, не будь догмата о христианской Троице» (1, 238).

Впрочем, в сравнении с другими эклектиками, фигура Плотина представляется еще достаточно безобидной, так как он не был активным деятелем, а «витал в облаках непонятной метафизики» (1, 245). Вообще же «александрийские эклектики... не были людьми, останавливающимися перед постыдными и низкими средствами» (1, 174). Это были люди, «решившиеся лгать», только бы добиться победы над своим врагом — христианством. В связи с этим «обстоятельства часто меняли их позиции», «эклектики искали в сочинениях Платона больше средства к нападению и защите, нежели смысл», и оттого, в интересах момента, изменяли собственные их интерпретации (1, 164). По большому счету эклектики пытались реанимировать не столько античную философскую мысль, сколько агонизирующую языческую религию Греции. Теургическая практика эклектиков имела целью «доказать христианам, что и их секта тоже порождает чудотворцев» (1, 172).

Противопоставляя такой Александрийской школе редкие, но сильные положительные тенденции, Прат дает высокую оценку Аммонию Саккасу и утверждает, что он открыл в Александрии именно христианскую школу. Аммоний оказывается едва ли не продолжателем дела христианских апологетов: его школа основана с целью ниспровергнуть прежние философские системы, которые он «все изучил, оценил, исправил» в свете христианства (1, 153). Задача его эклектизма, как она излагается Пратом, состояла в том, чтобы разложить учения Платона, Аристотеля и прочих известных философов на составные части, затем обнаружить сходство суждений каждого из этих философов по тому или иному вопросу, часто не скрывая их взаимных противоречий в других вопросах. С именем Климента Александрийского, Аммония Саккаса и Оригена правильно связывать рождение метода подлинного эклектизма. Суть его состояла в том, что тот, кто исследует философов, «думает и говорит, как они, — но не как слепой ученик, а скорее как

учитель, который дает суждениям этих древних философов одобрение разума, просвещенного верой» (1, 141).

23. *Pressense E. de.* The Early Years of Christianity. Vol. 3: Heresy and Christian Doctrine. New York, 1879. P. 255–373.

***Прессансе Э. де.* Ранние годы христианства. Т. 3: Ересь и христианское учение. Нью-Йорк, 1879. С. 255–373.**

Данный труд известного французского автора был доступен нам в английском переводе. Образцовый ученый апологет своего времени, Прессансе с большим вдохновением раскрывал учения Климента и Оригена, атмосфера вокруг которых представлялась ему схожей с духом того возвышенного и математически выдержанного мистицизма, который витал много веков спустя вокруг Паскаля и его друзей (305). Александрийцы даже были еще активнее, они вели миссионерскую деятельность и намеревались победить язычество. Для Климента преподавание наук было священным занятием (275).

Период между II и III вв. является для Прессансе настоящим временем школ. Он уделяет по одной главе Греко-азийской школе (послание к Диогнету, св. Иустин Мученик, Афинагор, св. Феофил Антиохийский, Татиан), Греко-римской школе (св. Ириней Лионский, св. Ипполит Римский, Дионисий Римский), Карфагенской школе (Тертуллиан, св. Киприан Карфагенский), и целых три главы отводит Александрийской школе, заканчивая ее историю Памфилом Кесарийским. Филона Иудея ученый рассматривает как «великого предшественника гностицизма» (14), тем самым отделяя от него христианскую школу.

Борьба с гностическим мировоззрением была столь же важна для Александрийской школы, как и обращение язычников. Александрийское богословие одержало «абсолютную победу над дуализмом, утвердив сущностную гармонию человеческого и Божественного, а в более широкой перспективе — природы и Бога» (256). Вместе с тем, «Ориген, как и его учитель Климент, не избежал влияния платонической абстракции, которая проявилась в его теории Первопричины» (299). Кроме того, в своей христологии Ориген фактически отрицает Воплощение, так как предвечная душа Христа не может быть человеческой (325). Однако Прессансе полагает, что по своим намерениям александрийцы были подобны волхвам, «принесшим в пещеру Вифлеема все сокровища античной культуры. Эти сокровища не одинаковой ценности, но... это дары, вдохновленные искренним преклонением» (355).

24. *Quasten J.* Patrology. The Ante-Nicene Literature after Irinaeus. Utrecht, 1950. Vol. 2. 600 p.

***Квастен Й.* Патрология. Доникейская литература после Иринея. Утрехт, 1950. Т. 2. 600 с.**

Самый основательный компендиум современной католической патрологии. В данном томе Квастен рассматривает историю ранней христианской мысли от Климента Александрийского на Востоке до Викторина и Ретикия на Западе.

Структура изложения прозрачна и симметрична. Каждый параграф начинается с источниковедческой части: тематическое распределение, оценка состояния и достоверности источников, а наряду с этим развертывается и краткий аналитический пересказ трудов рассматриваемого писателя; затем следует изложение «аспектов теологии» данного автора и, может быть, его мистицизма.

Квастен высоко оценивает достижения александрийского периода. «К 200 г. н. э. церковная литература не только являет признаки потрясающего роста, но и переживает полностью новый поворот... Труды этого периода характеризовались чередованием защиты с нападением; они были апологетическими и антиеретическими» (1). «Определяющие характеристики» среды, в которой создавали свои сочинения Климент и Ориген, — «преимущественный интерес к метафизическому исследованию содержания веры, тяготение к философии Платона и аллегорическое толкование Священного Писания» (2). Первым главой катехетической школы был Пантен, однако попытки найти следы его собственных произведений не увенчались успехом (5).

Климент «был мужем всесторонне образованным в области философии, поэзии, археологии, мифологии и литературы» (6). Однако «он не был систематическим теологом и был неспособен обобщить большие массы материала» (12). Центральной идеей Климентовой теологии была идея Логоса (24). Ориген, хотя и «не разделял высшего внимания Климента к греческой философии» (41), был более систематическим мыслителем. Вместе с тем, нужно признать, что он «ввел в экзегезу чрезмерный субъективизм, ведущий к произвольности и ошибкам» (42). Это не умаляет в глазах Квастена заслуг дидаскала, который «может быть назван основателем библейской науки» (44) и чей труд «О началах» является поистине «эпохальным». Его «учение о Логосе представляет замечательное достижение в развитии теологии» (78), прежде всего потому, что он писал о рождении Сына от Отца как о духовном акте без разделения сущности.

Учение о бесконечной череде миров сложилось у Оригена под влиянием Филона (93). Однако его мистика отличается большой самостоятельностью и глубоко повлияла на христианскую традицию. Квастен рассматривает также следующих мыслителей: Аммония Александрийского (которого он отличает от Аммония Саккаса и считает христианином), св. Дионисия Великого, Феогноста, Пиерия, священномученика Петра Александрийского, Исихия, св. Григория Чудотворца, св. Мефодия Олимпийского.

25. ***Redepenning E. R.*** **Alexandrinische Katechetenschule // Real-Enzyklopädie von Herzog und Plitt. Leipzig, 1877. Bd. 1. S. 290–292.**

Редепеннинг Э. Р. **Александрийская катехетическая школа // Реальная энциклопедия Герцога и Плитта. Лейпциг, 1877. Т. 1. С. 290–292.**

Данная статья выражает самую традиционную в европейской науке XIX в. концепцию Александрийской школы. С точки зрения Редепеннинга, школа, возглавляемая Климентом и Оригеном в Александрии, была в прямом смысле катехетической, т. е. служила для подготовки желающих креститься к сознательному вступлению в Церковь.

Рассказ Евсевия о ранней организации в Египте постоянного катехумената подтверждается тем, что Александрия была столицей образованности и средостением Севера и Юга эллинистической цивилизации. Здесь при епископской кафедре были организованы «уроки, предназначенные прежде всего для образованных язычников», которые «слушали также молодые и взрослые христиане, желавшие научного познания христианства» (290). В результате сложилась традиция, в которой «следовал Климент за Пантеном, будущий епископ Александр Иерусалимский за Оригеном и Климентом, Ираклa за Оригеном, и не маловажной также является череда по сей день известных наставников разных общин, которые были воспитаны на уроках александрийских катехетов» (292).

Закат Александрийской школы Редепеннинг связывает как с успешным завершением ее миссии, так и с проблематичностью некоторых, поднятых в ней, богословских вопросов. «Оригенические споры, затем несторианские и монофизитские, в которых александрийский дух померк и угас, кроме того наступившая победа христианства, после которой число обращаемых взрослых людей стало сокращаться, также свежее развитие христианской науки в других церковных провинциях, [все это] сокрушило Александрийскую школу. Она стала, и в этом

большое значение возникновения ее для Церкви, той школой, которая передала „детям" начатки христианского учения» (292).

26. ***Scholten C.*** **Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum, 38. 1995. S. 16–37.**

Шольтен К. **Александрийская катехетическая школа // Ежегодник по Античности и христианству, 38. 1995. С. 16–37.**

Обстоятельный доклад Шольтена представляет собою итог многолетнего исследования христианской Александрийской школы с исторической точки зрения.

Решая проблему становления школы, автор делит ее историю на три периода. Первый период обнимает всё время до 203 г., когда Ориген возглавил катехуменат. Вторая, и наиболее пространная, часть доклада посвящена времени Оригена: это не только хронологическое, но и смысловое порубежье. Третий период существования школы открывается у Шольтена 230 г., когда знаменитый дидаскал покинул Александрию.

Ориген у Шольтена предстает подлинным организатором катехетической школы. По его инициативе, подчеркивает Шольтен, в школе был введен строго определенный круг дисциплин. Курс, описанный Евсевием и св. Григорием Чудотворцем, «охватывал геометрию и астрономию как подготовку к философии, которая как обычно разделялась на диалектику (διαλεκτική), этику (πρακτική) и физику (θεωρετική). При этом в физике учения разных философов о началах (ἀρχαί) преподавались в своем разнообразии, чтобы ученики не приобрели односторонних воззрений на данном уровне. Весь этот материал сам по себе рассматривался как пропедевтика к христианскому богословию» (24).

Основная ценность доклада состоит в аргументированном раскрытии институционального аспекта генезиса Александрийской школы. Существование школы, как института уже во времена Пантена, автор обосновывает желанием Александрийского епископа включить силы местной учености в структуру церковного образования. Хотя Пантен, Климент и Ориген были «свободными учителями» философии, это не мешало им также иметь церковный статус катехета (35). Таким образом, Ориген лишь закрепил и оформил то, что до него прошло путь последовательного развития (36). Однако в Александрийской школе уже тогда наметились «конфликты будущего времени между верой и наукой», с которыми Шольтен связывает изгнание Оригена еп. Димитрием (37).

27. *Simone J.* Histoire de l'école d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1–2. 200 p.

***Симон Ж.* История Александрийской школы. Париж, 1845. Т. 1–2. 200 с.**

Книга Жюля Симона — это, в сущности, его курс лекций по истории философии. В первом томе излагается учение Плотина, во втором томе автор разворачивает, «кроме философии Прокла, историю борьбы, начатой Порфирием против христианства» (1, II). Александрийская школа мыслится Симоном как школа неоплатоническая, берущая начало от Плотина и завершающаяся Проклом. Впрочем, само понятие «Александрийская школа», как остроумно замечает Симон, на самом деле условно: «Большая часть великих имен, которые относят к Александрийской школе, только напрямую связаны с самой Александрией: Плотин жил в Риме, Прокл в Афинах...» (1, 196–197). Время с конца II по V вв. — это время борьбы христианской религии с язычеством, и в ней Александрийская школа играет видную роль, так что, с отрицательной точки зрения, «ее история, таким образом, неотделима от истории христианства» (1, 1).

Основателем Александрийской школы («сильная школа метафизики, одновременно рационалистическая и мистическая» — 2, 374) был Плотин; его непосредственным продолжателем стал Порфирий; с Ямвлихом теургия замещает плотиновский экстаз, «наука взываний, демонология, мистерии начинают занимать место метафизических спекуляций» (2, 374); на заключительном этапе своего существования Александрийская школа пытается использовать политический момент в борьбе с христианством, привлекая на свою сторону императора Юлиана Отступника, а чисто философскими талантами сильно беднеет. «Александрийская школа... венчает всю философию Античности. Она отвечает мистицизмом на теорию познания древних и пантеизмом — на их спекуляции о природе абсолюта» (1, 1–2). «Эта школа завершает достойно историю древней философии, поскольку содержит все законные ее тенденции, и содержа их, она собирает... во вполне плодоносную систему, трансформирует их и примиряет» (2, 626–629). «В философии Александрийская школа есть... первая эклектическая, первая мистическая и первая пантеистическая школа» (1, 1).

«Принцип эклектизма... состоит в том, чтобы разделять то мнение, что вовсе нельзя обойтись без философии, не зная ее истории, ни исследовать истории философии», не отсекая предрассудки той ли иной школы (1, 90). Результатом эклектического метода, однако, было учение об экстазе, непосредственном богопознании, превосходящем диалектику (2, 553). При этом Симон отмечает, что «мистицизм александрийцев

не есть мистицизм вдохновения...», и он «всегда возникает у них только вслед за собственно философией» (2, 388). Это не мистическая поэзия и не отвержение разума. «Плотин... — наблюдатель и метафизик гораздо более, чем энтузиаст» (1, 60–61). Но он «принимает как наивысшее открытие разума — Бога, который противостоит разуму...» (1, 63) — таким именно образом он «полагает мистицизм выше науки, не оставляя науки и не отменяя ее результатов» (1, 63). «Непосредственное познание Бога... становится для Плотина... увенчанием науки...» (1, 63). Но менее чем через полвека после Плотина александрийский мистицизм выродился и «стал иллюминизмом» (2, 36), причину чего автор видит в изначальной недисциплинированности эллинистической мысли. В итоге «теургия занимает место философии» (2, 38), и «после Плотина борьба против христианства только и животворит эту школу» — впрочем, она оказывается тщетной (там же).

28. ***Vacherot E.*** **Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. T. 1–2; 1851. T. 3. 1000 p.**

Вашро Э. **Критическая история Александрийской школы. Париж, 1846. Т. 1–2; 1851. Т. 3. 1000 с.**

Труд Э. Вашро по идейной истории Александрийской школы — сжатое, четкое историко-философское исследование. Оно ценно и для истории богословской мысли как очерк развития важнейших триадологических идей первых веков. Последовательно и подробно излагая эти и другие идеи, французский автор всегда стремится обозначить тот вклад, который внесли александрийские учители в догматику формирующейся христианской Церкви. Весьма полезны общие соображения Вашро об идейном наследии александрийцев, ценные, в частности, для понимания александрийской экзегетики.

В фундаментальном исследовании Вашро требуется выделять нужное из «границы рассмотрения истории неоплатонизма» (т. III). Прежде всего, это страницы (т. I, 247–295), посвященные христианским александрийским дидаскалам. О пути александрийской платонической философии после Плотина — см. т. II (в промежутках на с. 1–210). Однако при расширении круга информации (при уделении внимания иудейской и греческим школам) уместно будет также обратиться к т. I (125–167, 223–303).

Иудейская Александрийская школа вызывала у Вашро особый интерес. «Аристобул — первый ее представитель, если не основатель. Его перипатетические воззрения... в основном любопытны тем, что мы видим в них первую попытку того метода широкой и философской

интерпретации Священного Писания, столь смелые примеры которого дали поначалу Филон и, по его примеру, отцы-александрийцы — святой Климент и Ориген» (1, 140). «Учение же Филона — первая серьезная и систематическая попытка соединения греческих и восточных идей. Дело ума возвышенного и мощного, широкого и глубокого, это учение — отправная точка и пример, если не образец, всех подобных попыток, за которые принимались впоследствии. Главным образом именно поэтому оно заслуживает нашего внимания» (1, 142).

В дальнейшем идейном развитии иудейская Александрийская школа оказала существенное влияние не только в экзегетике, но и в богословии. Это касается в первую очередь учения о Логосе. «...В мысли Филона Слово, Которое в отношении Бога есть образ божественных сил, становится в отношении творения не смутным и вселенским образцом сотворенных вещей, но исключительно образцом разумной природы... <Сноска: То же самое учение находится в Каббале. См. книгу M. Franck'a>. Филон... понял принцип этого великого учения, которое должно служить базисом христианства...» (1, 149). «Божественное Слово, по мысли иудейского философа, вовсе не есть посредник между миром и Богом. Оно являет и представляет божественные силы, но Оно не переносит их внутрь тварей. Одним словом, Оно не есть истинный механизм общения между творением и Творцом» (1, 152). Именно «по примеру Филона», согласно Вашро, Климент и Ориген «истолковывают книгу Бытия с помощью диалога „Тимей"»(1, 294).

В качестве главной характеристической черты александринизма Вашро называет эклектизм. Но это именно что не синкретизм, не смешение *всего* в *одном*; вполне возможно будет указать конкретные идейные истоки мысли александрийцев. «Желая лучше понять Климента и Оригена, — пишет Вашро, — нужно всегда думать о гнозисе, о Филоне и о платонизме; ибо здесь — три источника, из которых они в общем черпают» (1, 248).

Противоречива мировоззренческая среда, в которой формировалась богословская мысль александрийцев. Замечательно то, что она сформировалась именно в качестве христианской, ибо «влияние Филона и гностиков чуть было не привело... к восточному мистицизму» (1, 287). Это касается прежде всего оригеновского субординационизма, дальнейшее развитие которого не раз в последующей истории христианского богословия приводило к ересям. Использование общепринятых форм греческой мысли позволило александрийцам развить и преобразить в стройное учение представление о Троице, которое в Священном Писании прослеживается неявно, и тем самым «охва-

тить все моменты божественной природы... Бог стал, наконец, пониматься в своем существе, в своей творческой силе, в своем вездесущии» (1, 289). Важнейшей богословской заслугой александрийских дидаскалов, согласно Вашро, является то, что «они были первыми, кто ясно объяснил логическую необходимость каждой из ипостасей Троицы... Они обогатили христианское богословие всеми великими истинами греческой философии; но они... не пришли еще к истинной формуле Троичности» (1, 290).

II. Александрийская культура и наука

29. ***Преображенский В.*** **Восточные и западные школы во времена Карла Великого. СПб., 1881. 468 с.**

Труд Василия Преображенского, впоследствии епископа Можайского, посвящен анализу возникновения средневековых школ в Западной Европе. Автор считает саму постановку вопроса немыслимой без рассмотрения восточных богословских школ и первой из них, возникшей в Александрии. Христианским школам первых веков уделена шестая глава.

Отличительная черта Александрийской школы — ее благосклонное отношение к философии (295), причем последняя понималась как «широкая область светского знания, со всеми его свободными науками и практическими сведениями» (313). Автор считает такие произведения, как «Строматы» Климента и «О началах» Оригена, конспектами философско-богословских лекций, читавшихся для посвященных (43–44). Но кроме «монологического» метода преподавания, в Александрии применялся еще и «сократический», суть которого состояла в беседе учителя со своими учениками (321). При этом учитель не стеснял учеников своим авторитетом, во многих вопросах «предоставляя им право свободного выбора» (380).

Цель существования Александрийской школы в конце периода апологетов и в начале оформления церковной догматики состояла в том, чтобы «образовать... христианских философов, которые могли бы быть противопоставлены мудрецам века сего» (363). Западные школы, возникавшие первоначально при монастырях, восприняли широкий образовательный подход александрийцев, при этом усвоив отношение к тексту Библии, свойственное для антиохийского богословия. Такое сочетание характерно для Кассиодора (418). В VI в. в христианской науке уже было «слишком» много сделано, т. е. был заложен проч-

ный фундамент, и требовалось «обозреть результаты... перечитать массу произведений письменности, распределить по группам» (419). Таким образом, ко времени Карла Великого наблюдался спад активной научной деятельности. Во главе образования становится компиляция, как выражение стремления усвоить огромный материал. Отсюда проистекала несамостоятельность мысли при формировании схоластики (464).

30. ***Droge A.*** **Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Tübingen, 1989. 220 p.**

Дродж А. **Гомер или Моисей? Раннехристианские интерпретации истории культуры. Тюбинген, 1989. 220 с.**

«Гомер или Моисей» — альтернатива, перед которой был поставлен человек эпохи поздней Античности. Дродж исследует полемику апологетов и Александрийской школы против язычников. Эта полемика заключалась прежде всего в историко-культурной интерпретации. Христиане имели своей целью показать, что лучшее в культуре эллинов принадлежит Моисею, а не Гомеру.

Знаковым фактом является активное вовлечение эвгемеризма в аргументацию христиан (127–128). Для самих христиан теория Эвгемера не представляла опасности, так как они не скрывали, а напротив, утверждали, что Христос был исторической личностью, и еще недавно жили очевидцы Его деяний. Таким образом, христиане настаивали не только на древности, но и на Божественности своей религии. Напротив, язычество они стремились объяснить как «человеческий феномен», блестящий пример такого объяснения — «*Протрептик*» Климента (138).

Постепенно, и не только под воздействием апологетов, но и самостоятельно, в среде язычников действительно зарождалось убеждение в зависимости от древних религий Востока. Хотя их взгляды чаще обращались к политеистическим культам и философиям, все же этическое учение Библии было так сильно, что такой философ, как Нумений, называл Платона «аттическим Моисеем» (148).

Второй век нашей эры ознаменовался высоким накалом полемики, выраженным в сочинении Цельса «*Истинное слово*», направленном против христиан. Целый ряд видных ученых: Даньелу, Чедвик, Лилла и др., усматривают «тесную связь» между появлением этой книги и «*Стромат*» Климента. Они полагают, что Климент имел намерение ответить Цельсу (150). В полемике двух мыслителей-греков, замечает Дродж, имеется и общее поле аргументации: оба они признают философию древнейшей мудростью, рожденной не на земле Эллады (152).

Эта же общая платформа для спора наблюдается у Цельса и Оригена, который продолжил диалог в III в. (167).

Предысторией к изложенному выше служил, прежде всего, иудейский эллинизм (Евполем, Псевдо-Евполем, Артапан, Иосиф Флавий и Филон), за которым последовали апологеты: св. Иустин Философ, Татиан, св. Феофил Антиохийский, вплоть до Климента и Оригена. Однако Дродж, с нашей точки зрения, слишком произволен в своем предположении, что труды Татиана и три книги св. Феофила к Автолику были также направлены против Цельса (120). Скорее можно утверждать, что сочинение Цельса было одним из многих не дошедших до нас полемических произведений против христиан, которые выражали сопротивление угасавшего язычества новой вере.

31. ***Fraser P.M.*** **Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1–3. 2000 p.**

Фрэзер П. М. **Александрия Птолемеев. Оксфорд, 1972. Т. 1–3. 2000 с.**

Появление в 1972 г. «Александрии Птолемеев» красноречиво свидетельствовало о том, что исследование александрийской культуры имеет большие перспективы. Во *Введении* к своему трехтомному труду автор признавался, что многие сферы жизни древней Александрии остались им неохваченными. Фрэзер желал только наметить основные контуры этого величественного явления и фактически создал энциклопедию по Александрии греческого периода.

Текст работы содержится в первом томе; остальные два тома занимают подробные примечания и индексы. Текст состоит из двух частей. В первой части рассказывается о топографии, населении, политическом устройстве, ремеслах и культах древней Александрии. Во второй части — о научных и культурных достижениях в области медицины, математики, образовании, философии, литературы, историографии, географии, доксографии.

Философия рассматривается Фрэзером в основном с доксографической точки зрения, однако подробности, которые он приводит, заслуживают всяческого внимания. Самостоятельное значение александрийской философии эпохи Птолемеев автор оценивает низко. Его внимание привлекает оригинальный эклектизм Эратосфена, который был, по его оценке, «единственным собственно Александрийским философом золотого века города» (I. 483). Эратосфен был платоником, но в целом платонизм не был в почете в его время. Здесь господствовали скептики во главе с медицинской школой Герофила; к I в. до н. э. сформировалась философская школа скептицизма под на-

чалом Эрасистрата. Ее прямым наследником в римское время был Секст Эмпирик.

Римскому периоду посвящен «Эпилог». Лишь в начале новой эры Александрия становится столицей философии, на фоне общего расцвета науки и литературы. Здесь расцветают «наука, прежде всего в лице Менелая и Клавдия Птолемея, и позднее Диофанта, Паппа и Теона; философия, в особенности неоплатонизм, представленный в третьем веке Аммонием Саккасом, а в начале четвертого Синезием и Ипатией; литература, представленная Палладом и многими поэтами византийского Египта, которые все были обязаны этому длительному ренессансу; и рядом с этими цветами язычества распускается новый цвет христианства, особенно в школе Оригена» (812). Вместе с тем, завоевание подтолкнуло греков к слиянию с египтянами, и стимулировало рост популярности египетских культов (802). Поэтому римский период был также временем роста суеверий и влияния тайных учений алхимического толка.

Не ставя перед собой задачи глобальных концептуальных обобщений, Фрэзер создал панораму становления александрийской культуры, религиозной и социальной жизни. Его труд получил широкое признание в научной среде.

32. ***Hatch E.*** **The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957. 359 p.**

Хэтч Э. **Влияние греческих идей на христианство. Нью-Йорк, 1957. 359 с.**

Переиздание известного труда выдающегося ученого конца XIX и начала XX вв. Книга Эдвина Хэтча представляет исследование связи греческих и христианских философско-богословских идей в переходный период, когда эллинистический мир постепенно принимал христианство и наделял его некоторыми своими чертами. Сам автор находит как отрицательное, так и положительное в этом процессе, но, будучи протестантом, все-таки грезит о том времени, когда вера христиан была простой и не отягощалась никакими греческими идеями.

Хэтч — крупный специалист по античной культуре. Его характеристику эллинизма имеет смысл привести целиком: «Это была эпоха, пропитанная культурой, и она по необходимости давала всем идеям, которые она впитывала в себя, культурную и, так сказать, схоластическую форму... Это была эпоха великой литературной активности, гордившаяся своими древними памятниками и посвящавшая значительную часть своей деятельности попыткам интерпретировать их и подражать им... Это была эпоха, в которую метафизические концепции

заняли примерно такое же место в обществе, какое заняли естественные науки в нашу эпоху; и как мы стремимся рассмотреть предметы внешнего мира в их химических и физических отношениях, так существовала тогда, можно сказать, химия и физика идей... Это была эпоха, когда моральные силы человеческой природы с беспрецедентной настойчивостью вступали в борьбу против деградации современного общества и религии, а порождением этической потребности становился идеал „следования Богу", и вопрос о том, существует ли искусство жить, решался путем практического осуществления самодисциплины... Это была эпоха, когда люди ощущали Бога, и ощущали не напрасно, когда человеческие идеи стекались из области этики, физики, метафизики, из глубин морального сознания и с заоблачных высот поэтических грез, на одно обширное пространство, чтобы единогласно провозгласить, что существует не много богов, а Один Бог, одна Первая Причина, которой все сотворено, один моральный Правитель, промышляющий о всех Своих созданиях, одно Высшее Бытие „бесконечной силы, мудрости и благости"... Это была эпоха, в которую верования, за столетия до того порожденные древними религиями, явились в новых формах богопочитания и концепциях того, что требует Бог от служащего Ему; в которую древний анимализм перешел в мистицизм, а мистицизм был приготовлением души к духовной религии грядущего времени» (13–14).

Рано потеряв политическую независимость, Греция осталась неоспоримым лидером в области наук. Особенно в гуманитарном (литературном) плане продолжало развиваться ее культурное могущество (26). «[Эллинское] образование было почти таким же сложным, как наше. За исключением только индуктивных физических наук, оно занимало такой же объем» (27). Причем риторическая образованность пережила критиковавшую ее классическую философию и утвердилась на ее обломках. Несмотря на все свои мировоззренческие недостатки, риторика сыграла значительную роль в развитии культуры, особенно литературы. Хэтч говорит о таком феномене, как «литература *viva voce*»[1] (87). Именно от развития софистической риторики берет свое начало «греческий роман, предшественник средневекового романа и современной новеллы». Подавленная риторикой, настоящая философия находила выход в этике. Время роста христианства совпало со временем «реакции народного ума на пороки больших центров цивилизации» (141). Возникла аскеза, практическая философия как

[1] *Viva voce* — устный, разговорный (лат.).

«род моральной гимнастики. Ее целью было поставить страсти под контроль ума, и привести волю в гармонию с волей Божьей» (147).

Ранние христиане употребляли само слово «софист» с иронией (101). Главные проповедники первоначальной Церкви — пророки — проповедовали отнюдь не в тонкостях риторики (106). Однако Хэтч убежден: «Пророчество умерло, когда сформировалась Католическая Церковь. На место пророчества пришла проповедь» (107). Во многом именно с административным развитием Церкви он связывает впитывание ею греческой культуры. В это время философия вновь начинает расцветать. «Идеи Божественной трансцендентности развернулись в Александрии, на пересечении возрожденного платонизма, гностицизма и теософического иудаизма» (255). Аллегория, которая «была частью общего интеллектуального движения пятого века до н. э.» (59), становится востребованной. Гностики первыми в среде христиан стали применять аллегорию (75). Ко времени Оригена разворачивается настоящая борьба вокруг аллегории. Св. Лукиан Антиохийский, который «разделяет с Оригеном честь основателя Библейской филологии», решительно выступает против аллегории (81–82). Однако остановить философизацию веры уже невозможно, так как «пуританствующая» часть христиан уходит в пустыню, и стоическая этика в официальной Церкви постепенно заменяет собой этику св. апостола Павла (168). Хэтч, однако, почти не заботится о создании единой картины из темных и светлых полутонов, в которых описывается его отношение к «влиянию греческих идей на христианство». Он видит его благотворность в обращении эллинов, но решительно осуждает неизбежные следствия этого обращения.

33. ***Parthey G.*** **Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838. 230 s.**

Партей Г. **Александрийский Мусейон. Берлин, 1838. 230 с.**

Партею принадлежит одна из первых попыток комплексного описания Александрийского Мусейона — истории этого института, изучавшихся в нем дисциплин, выдающихся деятелей, трудившихся в нем.

Время создания Мусейона было временем упадка греческой культуры, когда «область мысли была настолько исхожена, что не находилось никаких новых путей; поле идей настолько часто засеяно эллинскими философами, что стало неспособным приносить новый урожай» (10). Однако новому научному центру, какого не знала классическая Античность, предстояло сформировать ядро культуры эллинистического периода.

Партей, хотя и в конспективном ключе, раскрывает впечатляющую панораму александрийской науки и культуры. Разделы его книги

посвящены *критике, грамматике, диалектологии, лексикологии, метрике, музыке, мифографии, полиграфии, поэзии, истории, хронологии, естествознанию, медицине, математике, механике, астрономии, географии, философии*. В каждом разделе перечисляются наиболее выдающиеся деятели, по которым дается краткая энциклопедическая справка.

Философия, отмечает автор, не была ключевым предметом для Мусейона. Достижения александрийских ученых в этой области были скромными, а выдающиеся философы-александрийцы Филон, Климент, Аммоний Саккас, Ориген и Плотин не имели прямого отношения к «святилищу Муз» (214). Однако та атмосфера эрудиции, которая наложила неизгладимый отпечаток на александрийский стиль философствования, имела Мусейон своим источником. Партей оканчивает свой труд утверждением, что Александрийский Мусейон, единственный из подобных институтов Античности, «носил характер университета» (217).

34. ***Pfeiffer R.*** **History of Classical Scholarship from Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968. 311 p.**

Пфайффер Р. **История классической образованности от начала до конца эллинистической эпохи. Оксфорд, 1968. 311 с.**

По мнению Рудольфа Пфайффера, «история образованности должна обращать внимание на то, что было новым и плодотворным, различая ошибку и правду, мнение прошедших дней и то истинное знание, которое остается навсегда» (VIII). В связи с этим интересна его оценка Александрии, с которой он связывает настоящий «подъем учености» (87). В области поэзии город Александра Великого предстает как место встречи новых поэтических течений с перипатетической традицией Афин, открывая «книжный век» в истории античной цивилизации. Пфайффер убежден, что современные поэзия и критика вышли из эллинистической среды: «Александрийские ученые поэты суть наши прародители, и мы должны по крайней мере постараться не быть негодными для такого родства» (X).

В этот период процветал Зенодот, «первый ученый гомерист и книжник» (105). Каллимах, воплощавший «единство поэтического дара и научной рефлексии» (123), создал свои «Таблицы» как модель на все века для критического литературного издания. С Аполлонием Родосским связано рождение «*Περί*-литературы», т. е. описательной и толковательной. Эратосфен впервые соединил «науку» и «образованность», дар исследователя и эрудицию, в собирательном понятии «φιλόλογος» (152). Наконец, вершину александрийской образованности

представляет Аристофан Византийский, который не был ни поэтом, ни ученым, но создал критический текст Гомера (171). Замыкает великолепное шествие Аристарх Самосский. Однако нужно заметить, что центром философии в эпоху Птолемеев и Атталидов был Пергам, а не Александрия (234).

35. ***Schneider K.*** **Kulturgeschichte des Hellenismus. München, 1967–1969. Bd. 1–2. 2000 s.**

Шнейдер К. **Культурная история эллинизма. Мюнхен, 1967–1969. Т. 1–2. 2000 с.**

Компендиум по истории эллинистической культуры, вобравший в себя информацию по всему спектру рассматриваемой проблемы. Шнейдер начинает с анализа эллинистического человека, основным жизненным определением которого была его греческая образованность (1, 44). Греки перенесли на огромные пространства Средиземноморья всю пестроту и многообразие своего маленького, но богатого и динамичного мира. Отсюда войны эпигонов и вечное неспокойствие эллинистического мира, порождавшее «неиссякаемый источник юмора» в его населении (1, 67).

В первом томе автор, среди прочих областей эллинистических империй, рассматривает Египет и Александрию — «культурный центр человечества» того периода (1, 528). Город был длиной в 5,6 км, шириной в 1,5 км, причем до $^1/_3$ его площади занимали дворцы и парки (там же). Однако по интересующим нас вопросам здесь не сообщается почти ничего определенного.

Во втором томе описываются различные аспекты эллинистической культуры. Шнейдер отмечает, что эпоха, «жадная до переживаний» (erlebnishungrige), «будет не только многое рассматривать и переживать, но также слушать и читать» (2, 225). Эллинизм был создателем больших публичных библиотек (2, 234), а эллинистическая поэзия «продолжила жить во всех европейских литературах» (2, 271). Этим определяется преимущественно гуманитарное значение эллинизма для истории Европы: достижения в области естествознания этого периода Шнейдер оценивает не так высоко.

В отношение философии (2, 548–622) Шнейдер придерживается традиционной точки зрения, согласно которой эллинизм был временем упадка этой дисциплины (2, 548). Были созданы довольно блеклые теории познания: «материалистически-сенсуалистическая, логико-грамматическая и релятивно-скептическая» (2, 551). Лучше всего дух эллинизма выражает философия Эпикура, главная идея которой

заключается в том, что философия должна служить не познанию, а человеку (2, 570). Однако вопросы, поставленные в старых классических школах, не исчезли. Они постепенно становились актуальными для целого ряда новых школ (2, 551). Появляются такие философские системы, как у Посидония, цель которых — «исследование предельных начал всего» (2, 601). В III–II вв. до н. э. появляется в разных местах «гностическая» по духу, пифагорейская литература (2, 617).

Эллинистическая религия была в целом этически индифферентна (2, 931), причем во многом ее формы определялись философией (2, 934). Это не говорит о равнодушии к нравственности: для человека мораль оставалась важным кругом вопросов; но для богов она была излишней. К сожалению, Шнейдер почти не рассматривает закономерности распространения христианства в эллинистической среде, не говорит о том, какие аспекты эллинизма благоприятствовали, а какие противоречили апостольской проповеди. Его труд оставляет впечатление полного, но довольно сухого и формального описания.

III. Александрийское христианство

36. Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 22–24.

Александрия // Энциклопедия ранней Церкви. Оксфорд, 1992. Т. 1. С. 22–24.

Образцовая статья, написанная католическими учеными Т. Орланди, М. Симонетти и Л. Наваррой. Важность Александрии для истории христианства определяется тем, что она была «одним из трех полюсов грекоговорящей культуры (наряду с Афинами и Антиохией), главным центром филологии и теологии» (22). Здесь появляется первая высшая христианская школа в то время, когда «православная община выдвигает людей, способных бросить вызов культурному преобладанию гностиков» (23). В Александрийской школе «греческая философия... рассматривалась как важный пропедевтический инструмент в приближении к исследованию Священного Писания, а введение базовых концепций и полученных из них герменевтических и доказательных процедур имело фундаментальное значение для христианской экзегезы и богословия» (23).

В статье перечисляются, с краткими характеристиками, все Соборы, бывшие в Александрии с 231 по 589 г. Приводятся важные археологические данные; автор археологического раздела Л. Наварра

выдвигает предположение о связи некоторых фресок мистико-аллегорического содержания с экзегезой александрийских дидаскалов (24).

37. ***Bigg Ch.*** **The Origins of Christianity. Oxford, 1909. 518 p.**

Бигг Ч. **Истоки христианства. Оксфорд, 1909. 518 с.**

Исследуя «истоки христианства», известный британский ученый начала XX в. Чарльз Бигг обращал преимущественное внимание на то, как греческая философия воздействовала на раннюю христианскую мысль. Особенно сильным такое воздействие было в Александрии, поэтому александрийским богословам Клименту и Оригену уделено в книге много внимания. Заслугу Климента Бигг усматривал в том, что он возвратил доверие христиан философии, сильно дискредитированной гностическими сектами (50). Для Климента богословие и философия равнозначны, если иметь в виду истинную философию, во главе которой стоит эклектический метод, осуществляемый на христианской основе. Ориген еще больше углубил александрийскую традицию. Он был первым представителем всесторонней эрудиции в христианстве, перешагнув за пределы обычной «книжности» (419).

Бигг — один из тех исследователей, которые стремятся установить прямую причинно-следственную связь между новым явлением в области мысли и предшествующими сходными явлениями. Так, христианскую триадологию он почти без оговорок возводит к псевдо-Платоновым письмам, в которых впервые высказывается концепция Единого, Ума и Мировой Души (400). Несмотря на то, что Бигг был специалистом по теологии, он практически не затрагивал вопроса о религиозных предпосылках идей, формировавшихся в ранней христианской мысли.

38. ***Broek R. van den.*** **Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996. 300 p.**

Броек Р. ван ден. **Исследования по гностицизму и александрийскому христианству // Исследования Наг-Хаммади. 39. Лейден, 1996. 300 с.**

Статьи голландского исследователя гностицизма и раннехристианской теологии представляют собой важный вклад в изучение текстов Наг-Хаммади и их культурной среды. Коптская библиотека, открытая в 1945 г., как отмечает автор, «более всего способствует углублению нашего понимания исторического развития ранней александрийской теологии» (117).

Броек находит в раннем александрийском христианстве следы как сильного гностического влияния, так и непримиримой борьбы с ним. Эта двойственность прослеживается особенно не столько в толще народного религиозного сознания, которое часто было более определенным, сколько в литературном наследии, оставшемся от интеллектуальной элиты христианской Александрии первых веков новой эры. Весьма существенным оказывается влияние иудео-александрийской мысли на гностицизм и герметизм, как показывает анализ трактата Евгноста Благословенного (117–130).

Александрийская школа, по мнению Броека, первоначально была «кружком библеистов» и специальной учебной программы не имела (196). Таким образом, речь идет скорее о литературной среде, чем о школе. В эту среду проникают, через гностиков, традиционные александрийские идеи, которые и в самом гностицизме «не были революционными» (130). Так происходит трансляция учений о Плероме, Небесном Человеке, Софии-Алетейе и др. Главным образом это были местные «иудейские толкования и религиозные ожидания», которые «христианским сообществом перенимались, дискутировались, развивались и порой также опровергались» (196). Таким образом, Броек на основании текстов Наг-Хаммади вновь пробуждает интерес к иудео-александринизму и считает его источником александрийской религиозно-философской мысли.

39. ***Daniélou J.*** **Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973. 540 p.**

Даньелу Ж. **Евангельская весть и эллинистическая культура. Лондон, 1973. 540 с.**

Этот труд был доступен нам лишь в английском переводе. Один из ведущих католических ученых XX в., кардинал Жан Даньелу, последовательно проводил в жизнь идею творческого переосмысления эллинистической культуры в ходе становления христианства. В основе такого переосмысления лежало понимание Нового Завета как «вести», которая несла в себе изменение целого ряда констант античного миросозерцания. Формирование христианской теологии шло, согласно Даньелу, не по пути эллинизации христианства, а по пути христианизации эллинизма. Свой труд «Евангельская весть и эллинистическая культура» он рассматривал как продолжение исследования, начатого в книге о христианских течениях I в. — «Теология еврейского христианства».

Тема эллино-христианского синтеза чрезвычайно широка. Этим определяется основная цель работы — «установить основные структуры

и родство мысли и ввести некую степень порядка в то пространство, где исследователю так легко заблудиться» (2). Первое направление, которое необходимо рассмотреть, есть апологетика. Апологеты I–II вв., из которых особенно выделяется Климент Александрийский, должны были «представить Евангелие эллинистическому миру, определить его в отношениях к миру» (39). Они «взывали к доводам Платона и Гомера для доказательства того факта, что их учение согласно с разумом» (там же). При этом основным методом становилась аллегореза.

В ходе этого сближения «древнейшие учители Церкви неизбежно придавали новую глубину языку, в котором выражалась миссионерская весть, поскольку вынуждены были определить, в каком отношении христианство продолжало эллинизм, будучи совершеннее его, и где оно должно было полностью порвать с ним» (197). Особенно сильным уклон в эллинизм был у александрийских христиан, которые широко применяли все методы экзегезы, а не только традиционную для христиан типологию (236). Интерпретация Ветхого Завета у свв. Иустина Мученика, Иринея Лионского и Ипполита Римского коренным образом отличается от толкований Филона, Климента и Оригена (257). Кроме того, для Оригена, который был по преимуществу «книжный муж», теряет свое значение традиция Церкви (273).

Чуждые ортодоксии положения в богословии Климента и Оригена Даньелу склонен трактовать как наследие философии, гностицизма и иудейской апокалиптики. Вместе с тем, он подчеркивает их важную роль в разработке многих проблем триадологии, христологии и других ключевых разделов христианской мысли.

40. ***Frend W. H. C.*** **The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. 1022 p.**

Френд В. Х. К. **Восхождение христианства. Филадельфия, 1984. 1022 с.**

В своем объемном труде современный американский исследователь пытается проследить основные закономерности становления христианства как доминирующего в культуре мировоззрения. Охватывается период времени с I по VII вв. н. э. В четырех обширных частях книги Френд анализирует взаимоотношения иудеев и первых христиан (11–266), положение ранней Церкви в Римской империи (271–517), период между Константином Великим и Халкидонским Собором (521–785) и, наконец, начало расхождения между восточным и западным христианством после Юстиниана (789–909). Прилагаются хронологические таблицы и карты.

В целом труд носит ознакомительный характер, но его масштабы впечатляют. Рассматриваются основные течения мысли, развитие административных и культурных учреждений. Александрии посвящено много страниц, но Александрийской школе — к сожалению, лишь несколько (253, 286, 374, 375). Френд считает, что уже при Клименте Александрийском и св. Феофиле Антиохийском «греческое христианство начало разделяться между Антиохией, захваченной эллинистическим иудаизмом и враждебной языческому миру, и Александрией, в которой интеллектуальные ценности греков уважались и вносились в философское христианство, многим обязанное Филону» (253).

41. ***Hardy E. R.*** **Christian Egypt: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria. New York, 1952. 241 p.**

Харди Э. Р. **Христианский Египет: Церковь и народ. Христианство и национализм в Александрийском патриархате. Нью-Йорк, 1952. 241 с.**

Эдвард Рочи Харди исследует связь христианства и национализма в византийском Египте — как связь двух явлений, взаимное влияние которых друг на друга было далеко не однозначным. Фактически автор пишет краткую историю Александрийской Церкви, акцентируя на тех моментах, которые связаны с национальным египетским характером. Сложность его собственного отношения к проблеме отражает необычное посвящение книги: «*Святым Египта, их молитвы да пребудут с нами*».

Национализм, а именно коптский национализм, был одной из главных предпосылок удивительной сплоченности египетского христианства. Способные к аскетизму, египетские крестьяне, которых было подавляющее большинство в стране, пронесли веру в Боговоплощение дальше сквозь века, чем греческие интеллектуалы безвременно исчезнувшей Александрийской школы. Лучшие из лидеров местного христианства жили как бы сразу в «двух мирах»: мире письменного богословия и мире Фиваидской пустыни. Таким лидером был св. Афанасий Великий (47–79).

Однако церковная история изведала и правление «фараонов Церкви», таких как Феофил и Диоскор (79), и потрясение от озлобленного национализма монофизитской партии, которая использовала социальные противоречия для утверждения своей гегемонии в стране (111 и далее). С фактической победой монофизитства патриархат Александрии начал изолироваться от вселенского христианства; вторжение арабов предрешило окончательное поражение «мелькитов» — сторон-

ников решений Халкидонского Собора (144), — после чего начались жестокие гонения и на коптов, которые периодически вспыхивали вплоть до XX в.

42. ***Lee G. M.*** **Eusebius on St. Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt // Studia Patristica. 12, 1. Papers presented to the Sixth International Conference of Patristic Studies in Oxford. 1971. P. 422–431.**

Ли Дж. М. **Евсевий о св. Марке и начало христианства в Египте // Патристические исследования. 12, 1. Доклады, представленные на Шестой международной конференции по патристическим исследованиям в Оксфорде. 1971. С. 422–431.**

Статья проливает свет на современное состояние вопроса о возникновении христианства в Египте. Автор считает, что нужно согласиться с преданием о миссии св. апостола и евангелиста Марка в Египте. Он доказывает необоснованность выводов критики, которая отвергла это предание, не доверяя Евсевию. Ли проводит анализ употребления глагола «φάσχω» в античных исторических сообщениях и приходит к выводу, что этот глагол подразумевает не устное свидетельство или молву, но ссылку на факт, зафиксированный в письменной традиции (427). Именно так Евсевий передает сведения об Александрийской школе и миссии апостола Марка. Кроме того, апостольство св. Марка в Египте упоминается в «Похвале Димитрию» Флавиана Эфесского, сохранившейся в коптском переводе, в связи с фактом, имевшим место в 189 г. н. э. Таким образом, сомнения в том, что в Александрии I в. уже была христианская Церковь, не являются обоснованными.

43. ***Pelikan J.*** **Christianity and Classical Culture. Bingham, 1993. 370 p.**

Пеликан Я. **Христианство и классическая культура. Бингэм, 1993. 370 с.**

Ярослав Ян Пеликан — один из ведущих западных патрологов, в 2003 г. удостоенный премии Клуге (так называемой Американской Нобелевской премии). Глубокий интерес к восточной патристике привел его, члена Евангелически-лютеранской Церкви в Америке, к переходу в Православие в 1998 г.

В книге «Христианство и классическая культура» взаимоотношения греческого культурного наследия и христианского богословия рассматриваются преимущественно на материале Каппадокийской школы. Книга состоит из двух частей, порядок глав в которых (по десять глав в каждой) отражает концепцию автора. В частности, глава 3 называется «Язык отрицания», а глава 13 — «Терминология трансценденции»;

глава 5 называется «Многие и Единый», а глава 15 — «Единый и Три»; глава 6 называется «Универсум как космос», а глава 16 — «Космос как условное творение». Таким образом, в первой части рассматривается путь от языческой культуры к христианству, а во второй части — обогащение культуры христианством.

Пеликан отмечает, что многие богословские термины, такие как «Логос» и «Ипостась», «пришли в Септуагинту и затем в христианский лексикон из греческой и эллинистической философии и религии» (3). Поэтому «православная теология как научная дисциплина требовала высшей образованности в классической традиции» (175). Однако отцы Церкви, отдавая дань уважения культуре, никогда не ставили ее на один уровень с религией (23). Они стремились найти в ней элементы монотеизма, отвергая элементы политеизма (75). В результате произошло претворение философии в теологию (182).

44. The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986. 319 p.

Корни египетского христианства / Ред. Б. Э. Персон, Дж. Э. Гоэринг. Филадельфия, 1986. 319 с.

Сборник докладов и статей современных западноевропейских специалистов о происхождении и развитии египетского христианства. Особый интерес представляют следующие работы:

Часть первая: Греческие, коптские и арабские источники.

1. Коптские документы на папирусах как исторический источник о раннем христианстве. *Лесли С. Б. Маккоул.*
2. Коптская литература. *Тито Орланди.*

Часть вторая: Окружение раннего христианства в Египте.

3. Митра в Египте. *Гэри Лиз.*

Часть третья: Возникновение христианства в Египте.

4. Древнейшее христианство в Египте: некоторые наблюдения. *Биргер Э. Персон.*

Часть четвертая: Богословские умозрения и споры.

5. Богословское образование в Александрии. *Роберт М. Грант.*
6. Афанасий Александрийский против Ария: Александрийский кризис. *Чарльз Каннингиссер.*

Часть пятая: Монашество.

7. Новые перспективы в изучении преп. Пахомия. *Джеймс Э. Гоэринг.*
8. Вызов манихейства египетскому христианству. *Гедальяху Г. Струмза.*

Содержание сборника показывает неугасающий интерес к истории раннего египетского и восточного христианства в современной зарубежной науке. При этом философско-богословская мысль Александрии все чаще исследуется в ее отношении к монашеской литературе.

45. ***Trevijano R.*** **The Early Church of Alexandria // Studia Patristica. 12, 1. 1975. P. 471–477.**

Тревиджано Р. **Ранняя христианская Церковь Александрии // Патристические исследования. 12, 1. 1975. С. 471–477.**

Статья представляет собой очерк, не лишенный проблемной постановки вопросов. Время изгнания Оригена — последние годы епископства Димитрия — рассматривается автором как время централизации Церкви в Александрии. До тех пор, по мнению автора, в управлении церковной жизнью решающий вес имел совет пресвитеров. «Совет избирал своего предводителя, который со времени Димитрия приобрел статус единовластного епископа. Решающее значение может иметь факт, что Димитрий продолжил посвящать викарных епископов в трех общинах страны. До того времени епископов не было, кроме Александрийского. Его наследник Ираклл продолжил инициативу, посвятив еще двадцать епископов» (474).

Такое позднее развитие иерархии Тревиджано объясняет молодостью Александрийской Церкви. Мировоззренческий фон эпохи был также неоднородным. «Евангелие Евреев, чьи синкретические элементы ясно показывают достаточно еретический характер египетских иудео-христиан, которые его использовали, по всей вероятности, было у них единственным. Евангелие Египтян, также используемое во II веке египетскими христианами языческого происхождения, по-видимому, восприняло стойкие гностические черты» (475). Ортодоксальная Церковь, которую возглавлял Димитрий, оказалась стойкой в гонениях благодаря своей сплоченности и иерархическому началу. После гонений все ее противники ослабли, а иерархическое начало было усилено. «Димитрий был первым единовластным епископом в Александрии, и он был один во всем Египте около 200 г. н. э., когда Александрия была единственным египетским населенным пунктом, признанным в качестве города для пребывания государственной организации» (476).

Сам Димитрий, однако, представлял старый тип церковного лидера, который имел мало общего с эллинистической образованностью. Богословская школа, руководимая Оригеном, раздражала его, и он выгнал дидаскала из города. Но будущее было за школой, так как «ру-

ководство церковными общинами Востока предпочитало людей, учившихся на епископа», и Александрия последовала их примеру (477). Неслучайно Ираклл, первый наследник Димитрия, не оставил руководство школой даже будучи на епископской кафедре.

IV. Александрийская философия

46. ***Berchman R.*** **From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. 359 p.**

Берхман Р. **От Филона до Оригена: средний платонизм в трансляции. Калифорния, 1984. 359 с.**

В своей работе Берхман выдвигает историко-философскую концепцию развития среднего платонизма. С точки зрения Берхмана, александрийская философия была центральным звеном этого развития. Она формировалась посредством обогащения конструкций, заимствованных из Платоновой Академии, категориальным аппаратом стоицизма и перипатетизма. При этом наблюдалось уравновешивание философской мысли религиозной в рамках единого мировоззрения.

В трансляции (transition) среднего платонизма Берхман выделяет исходный пункт — Филона Александрийского, который воспринял исходные данные академической философии, пропустив их через призму библейской интерпретации. В дальнейшем экзегеза оказывается важнейшим источником философских идей. Берхман показывает, что эти идеи получаются при помощи синтеза различных направлений античной философии.

Движение от Филона к Оригену в платонизме было «движением от Пифагора к Аристотелю» и опосредовалось Альбином, которого можно считать продолжателем категориального аппарата Климента Александрийского (81). При этом автор придает большое значение размежеванию среднего и нового платонизма. Основное различие двух этих направлений видится ему в учении о Едином и низших «сферах бытия»: в неоплатонизме уже нет той непрерывности, которая связывает Единое с космосом в предшествующей системе (102–103).

Концентрируя внимание на философском аспекте, Берхман почти не касается богословского, хотя и признает нерасторжимую связь между ними в учении Филона, Климента и Оригена. Его работа, страдая некоторой односторонностью, тем не менее отличается высоким научным уровнем.

47. ***Chadwick H.*** **Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 137–192.**

Чедвик Г. **Филон и начало христианской мысли // Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / Ред. Э. Х. Армстронг. Кембридж, 1967. С. 137–192.**

В фундаментальном оксфордском учебнике по истории философии раздел, посвященный ранней христианской мысли, включает в себя изложение системы Филона Александрийского. Это глубоко неслучайно. В современной науке начало христианской философии практически не рассматривается в отрыве от Филона. «Труд Филона был выработкой синтеза, или хотя бы согласования, библейской религии Откровения с греческой философией, в основном представленного в форме аллегорического толкования на книгу Бытия» (138).

Чедвик далек от мысли, что все ключевые философемы св. Иустина Философа, Климента и Оригена заимствованы у Филона Александрийского. Но их труды представляют собой продолжение той же традиции, в которой писания библейских пророков становятся философскими трактатами (179), а Божественная Персона приобретает атрибуты абстрактного Божества платоников и пифагорейцев (141). Следуя по пути философского эклектизма, при помощи Библии Климент отождествляет стоическую «жизнь в согласии с природой» и платоническое «уподобление Богу» (173), а Ориген, овладев аппаратом языческой философии, переходит в наступление против язычников (185).

48. ***Riedweg Ch.*** **Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin, 1987. 192 s.**

Ридвег Х. **Мистериальная терминология у Платона, Филона и Климента Александрийского. Берлин, 1987. 192 с.**

Затронутая Ридвегом тема сама по себе требует привлечения широкого круга и подробного анализа первоисточников. При исследовании философии Платона ученого интересуют, прежде всего, диалоги «*Пир*» и «*Федр*». В них внимание Ридвега привлекает образ «поэта-философа», который сочетает в себе черты мыслителя и пифии. Речь Сократа в «*Пире*» имеет структуру, соответствующую структуре посвящения (28). Посвящение в мистерии самого Платона как афинянина несомненно (68). Он применяет в диалогах поэтические метафоры, содержащие намеки на мистерии, с целью создать сакраментальную атмосферу вокруг своей философии (69).

Филон Александрийский — прежде всего экзегет (70). Он употребляет мистериальные метафоры для того, чтобы развить с их помощью новые аспекты аллегорических толкований (88 и след.). Его полемика нацелена, как правило, против отдельных вакхических мистерий (100–101). Мистерии, по Филону, не должны быть тайными, так как в этом случае они становятся прибежищем порока (103). По всей видимости, сам Филон имел мало отношения к греческим мистериям. В своей терминологии он зависит от Платона (115).

Климент Александрийский, подобно Филону, употребляет мистериальную терминологию в виде метафор (133) и пользуется ею для аллегорезы. Утверждая, что все Писания имеют «приточный характер», он противопоставляет гнозис «простой вере» и трактует его как духовную мистерию (139). Все это не значит, что катехеза уподоблялась инициациям в действительности (144). Таким образом, подводит итог Ридвег, употребление мистериальной терминологии Филоном и Климентом говорит, прежде всего, о сильном влиянии Платона (159 и след.).

49. *Wolfson H. A.* **The Philosophy of the Church Fathers. 3 rd ed., revised. Cambridge, 1970. 635 p.**

Вольфсон Г. О. **Философия отцов Церкви. 3-е изд., испр. Кембридж, 1970. 635 с.**

Вторая часть предполагаемой трилогии Вольфсона, которая логически завершается исследованием о Спинозе. Религиозная философия, по Вольфсону, была основной формой философствования в Средневековье, и ее становление начинается в Александрии. Христианские апологеты и Отцы Церкви представляются учениками Филона, приспосабливающими свою веру к философским категориям греческого мышления при помощи его методов.

Данный труд Вольфсона отличает, при использовании большого массива первоисточников, большая произвольность в их интерпретации. Ученый словно приберег для отцов Церкви тот историко-критический метод, который почти не применялся им к трудам Филона. Он отодвигает на целый ряд поколений время формирования таких ключевых учений в христианском богословии, как учение о Богочеловеке или о Святом Духе, ложно толкует послания св. апостола Павла и Евангелие св. Иоанна Богослова как зависящие от иудео-александрийской системы мысли.

Более близкими к истине являются оценки влияния Филона в самой Александрии. Вольфсон отмечает, что Климент Александрийский первый начал интерпретировать Новый Завет философски; затем,

в своей интерпретации Ветхого Завета он совместил философские интерпретации, взятые у Филона, с профетическими интерпретациями, найденными в Новом Завете (46). В дальнейшем эту тенденцию развил Ориген (57).

Язык Вольфсона до крайности формализован; свои аргументы он часто основывает на вольном обращении с цитатами и почти не ссылается на специалистов в избранной области. С этим связано сдержанное отношение к его концепции, бытующее в научной среде.

50. ***Ivánka E. von.*** **Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964. 495 s.**

Иванка Э. фон. **Платон христианин. Восприятие и преобразование платонизма отцами Церкви. Айнзидельн, 1964. 495 с.**

Эндре фон Иванка исследует отношение к платонизму Оригена, св. Григория Нисского, бл. Августина, преп. Максима Исповедника, западных средневековых мыслителей и византийских исихастов. «Феномен, который характеризует все первое тысячелетие христианской теологической мысли... есть вовлечение платонической философии как формы философского выражения богословских понятий и как рамы, окаймлявшей картину мира» (19). Цель исследования — установить, как происходило это вовлечение.

У истоков заимствования платонических идей, помимо св. Иустина Мученика и Татиана, стоит Климент Александрийский (97). Но главным восприемником был Ориген. Фон Иванка подробно анализирует его трактат «*О началах*». Он не согласен с тем, что «поздний» Ориген уже не был «оригенистом». Де Любак, рассматривая Оригена только как экзегета и анагогиста, рискует упустить онтологический план, лежащий в основе его экзегезы (109). Этот план составлен из христианских, платонических и гностических элементов, а также включает в себя оригинальные идеи самого Оригена (140).

Иванка настаивает на том, что принятие (*Übernahme*) платонизма христианскими богословами предполагало его существенную трансформацию (*Umgestaltung*). Это видно уже на примере Оригена, тем более на примере преп. Максима Исповедника, с творчеством которого связывается «исцеление» оригенизма (293). Восточные отцы Церкви, принимая платоническую картину мира идей, всегда враждебно относились к аристотелизму, которому впоследствии удалось прижиться на Западе. Будущее современной теологии автор видит в сочетании обеих тенденций (487). Мы, однако, не согласимся с Иванкой в том, что платоническое учение об идеальном мире повторяется в патристике. Лишь

некоторые элементы этого учения были заимствованы, но в противовес им использовались также элементы перипатетического учения о Боге.

51. ***Langerbeck H.*** **The Philosophy of Ammonius Saccas // JHS. 1957. Vol. 77. Pt. 1. P. 67–74.**

Лангербек Х. **Философия Аммония Саккаса // JHS. 1957. Т. 77. Ч. 1. С. 67–74.**

Одна из первых попыток реконструировать философию Аммония Саккаса — александрийского мыслителя, учителя Оригена и Плотина. Лангербек принимает существование лишь одного Аммония, и считает его не язычником и не ортодоксальным христианином, а приверженцем одной из христианских ересей. Он замечает, что «при различиях между Плотином и Оригеном, нет уверенности *ipso facto*, что Плотин более достоверный источник об Аммонии» (67). Поэтому вопрос о том, чему именно учил Аммоний, остается проблематичным.

По мнению Лангербека, в лице Аммония и Оригена мы застаем «акме христианского аристотелизма», — разумеется, на платонической почве. Восприняв концепцию «βούλησις» как Божественной воли, александрийцы усилили созерцательный аспект в интерпретации личности Бога, и «александрийскому богословию не только не удалось утвердить всемогущество Божие, но оно явно отказалось от него» (72). Вместе с тем, однако, решалась проблема гностицизма, так как Бог отделялся от всех существ (и в том числе «гностиков») категорией Божественной воли. Устранялся и гностический взгляд на материю. Для Оригена «вещество целиком... есть функция воли, т. е. как воли индивидуальных духов и душ, так и определяющей воли Божией» (73).

Что источником этого платонико-аристотелевского синтеза был именно Аммоний, видно из сообщения Гиерокла, который называет его восстановителем единства философии (73). Неоплатонизм в лице Плотина пошел другим путем, его теология намного менее волюнтаристична. Отсюда можно заключить, что, если бы мы больше знали об Аммонии, мы могли бы больше сказать о философских влияниях в патристике (74).

52. ***Osborn E.*** **The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge, 1981. 321 p.**

Осборн Э. **Начало христианской философии. Кембридж, 1981. 321 с.**

В книге мельбурнского проф. Эрика Осборна рассматриваются ключевые темы ранней христианской философии. Проблемы теологии,

антропологии, космологии, историософии и логологии подаются в виде оригинально сформулированных вопросов. Например, для главы 3 — «Един ли Бог и можно ли говорить о Нем? Благ ли Бог? Может ли Бог быть одновременно тремя и одним?»; для главы 4 — «Как согласовать настоящее ничтожество человека с его Божественным происхождением? Свободен ли человек? Из чего он состоит?»; для главы 5 — «Создан ли мир одним бесконечным Богом? Что произошло, что части мира стали так отличны от своего Создателя? Можно ли видеть руку Божию в мире? Совместимо ли зло в мире с его Божественным Творцом?»; для главы 6 — «Есть ли у истории продолжение? Почему Иисус пришел так поздно? Имеет ли история центр? Где мы теперь находимся в истории? Развивался ли человек в ходе истории?»

Таким образом Осборн пытается приблизить понимание читателя к атмосфере изучаемой эпохи. Ученый полагает, что древнехристианские мыслители не разрабатывали философскую доктрину, а отвечали на вопросы, поставленные перед ними временем и философией. При этом вырабатывались концепции, первоначально также напоминавшие больше вопросы, чем ответы: «человек — животное разумное и мятущееся» (79) и т. п. Начало применения философских идей в христианстве относится к времени св. Иустина Мученика (32). Но учитывая религиозность самой философии того времени, и прежде всего платонизма, эти тенденции можно рассматривать в общей перспективе мистического поиска той эпохи (102).

V. Александрийское богословие

53. *Grillmeier A.* **Christ in Christian Tradition. 2 nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. 600 p.**

Грилльмайер А. **Христос в христианской традиции. 2-е изд. Атланта, 1975. Т. 1. 600 с.**

Лучшая зарубежная монография по истории христологии. Цель автора — «описать развитие от апостольского века до возникновения собственно христологических проблем, т. е. дать очерк христологического движения второго века» (Pref.). Необходимость такого исследования объясняется тем, что «мы не поймем настоящее состояние нашей веры во Христа, если не приложим к ней масштабы веры древних» (xxiii).

В основе концепции Грилльмайера лежит единство образа Христа как Богочеловека во всей ортодоксальной христианской традиции. Различные представители традиции лишь разрабатывали аспекты этого образа.

Для св. апостола Павла имела преимущественное значение идея «предсуществования» Христа (15). Христос — Мессия, которого ожидали праведники Ветхого Завета и который до времени был сокрыт. Став человеком, Христос «унижен» воплощением по сравнению со Своим Божественным статусом, но во плоти «возвышен» таким образом, что становится Господом уже во плоти, как человек (19). Возможность Искупления чужих грехов обеспечивается тем, что через Него все было сотворено (25). Св. Иоанн Богослов делал акцент на понятии Откровения. «Логос» прежде всего есть «Слово Бога» (27). Неслучайно это название предпочитается «Софии» — важна не только Божественность, но и доступность Христа человеку (29).

Во II в. христианизирующийся мир испытал сильное влияние гностицизма. По выражению Грилльмайера, христианство и еретический гнозис росли вместе, как Иаков и Исав (79). При сходстве по многим пунктам, различия между ними были критические. Солью гностицизма была его дуалистическая картина мира (80), которая совершенно разрушала церковный образ Христа. Черты гностических воззрений заметны у таких значимых мыслителей, как Климент Александрийский, заимствовавший у Валентина идею «тайной традиции» (134). Однако Логос Климента не гностический. Он также не совпадает с языческим Логосом стоиков. Уникальность Климентова Логоса заключается в том, что в нем сохранена богочеловеческая личность Иисуса Христа (136).

Таким образом, ортодоксальная христология не уступила гностицизму во II в. В следующем столетии появляется уникальная система Оригена, многие положения которой будут восприняты христианской традицией, а другие отвергнуты. Ориген утверждал вечное бытие духовного мира, в который снова и снова устремляются отпавшие твари. «Логос, душа Христа, человечество Господа рассматриваются как средства того движения, в котором Бог выходит из Себя и возвращается к Себе» (141).

Рассматривая историю христологии после Оригена, автор добросовестно раскрывает идеи таких сравнительно менее известных писателей, как Лактанций, Астерий Софист, Афраат Перс. Он целиком приводит «*Символ веры*» св. Григория Чудотворца (Неокесарийского) на греческом языке с французским переводом (234–235). Данное произведение сопоставляется с «*Талией*» Ария, который ссылался на предшествующих арианским спорам отцов Церкви. Грилльмайер приходит к выводу,

что учение Ария отступает от важнейших пунктов «*Символа*» св. Григория; вместе с тем, нельзя причислить Ария к антиохийской традиции. Скорее всего, он мыслил в духе Филона Александрийского (244 и далее).

Среди противников арианского движения — александрийцев и антиохийцев — особо выделяются св. Афанасий Александрийский и св. Иоанн Златоуст. Афанасий Великий сохраняет древнее учение о Христе, внося в него мало философских идей. По мысли Афанасия, Логос во Христе руководит человеческой природой, но при этом происходит и нечто большее — *восприятие* природы, как в учении св. апостола Павла. Основы афанасиевой христологии следует искать уже у св. Игнатия Антиохийского (328). Златоуст также тяготеет к древним образцам. Особенности дифференцирующей антиохийской христологии у него присутствуют, но не являются определяющими. По возвышенности богословских идей он является не менее александрийцем, чем антиохийцем (421).

54. ***Kelly J. N. D.*** **Early Christian Doctrines. London, 1985. 510 p.**

Келли Дж. Н. Д. **Ранние христианские учения. Лондон, 1985. 510 с.**

Труд современного английского ученого построен по принципу сквозных магистральных тем, развитие которых рассматривается в рамках двух больших периодов: от начала II в. н. э. до Никейского Собора 325 г. (ч. 2) и от Никейского Собора до Халкидонского Собора 451 г. (ч. 3). В части 1, которая носит название «Пролегомены», рассматривается учение о Священном Писании и Священном Предании (традиции) в Церкви I в. Магистральные темы, которые выделяет автор, довольно традиционны: *триадология*, *христология*, *антропология* и *экклесиология*. Учение о космосе рассматривается в рамках теологической проблематики. В «Эпилоге» (ч. 4) отдельно рассказывается о течениях в *эсхатологии* и о развитии *агиологии*.

В эпоху расцвета александринизма «философия была глубинной религией наиболее интеллигентных людей» (14). Господствовавший тогда средний платонизм был значительно более теистичен, чем его классические предшественники (20). Находясь в эпицентре философских веяний времени, Александрийская школа была одним из ключевых институтов христианской Античности. Автор обращает внимание на важность сложившейся в ней экзегетической практики. «Александрия, знаменитая в конце второго и в третьем веке своей катехетической школой, стала родным домом аллегорической экзегезы, с ее ведущим представителем в лице великого исследователя Библии, Ори-

гена. Поклонник Филона, он считал Писание безбрежным океаном» (72–73). Но аллегория не была только специфически александрийским методом. Контраст между александрийским и антиохийским богословскими направлениями, пишет Келли, «не следует подчеркивать до такой степени, чтобы не видеть глубинного единства, в особенности в области типологии, подхода отцов к Откровению» (72).

Ориген, по-видимому, не справился с возложенной им на себя задачей целостного, даже исчерпывающего систематического толкования Ветхого и Нового Завета. Священное Писание под сильным влиянием платонизма обернулось в его теории «символической мозаикой» (74). В свою очередь, идеологи Антиохийской школы уклонились в иную крайность, когда противопоставили аллегории то, что называли «теорией» (θεωρία). «Под этим подразумевалась способность постижения, в соответствии с находимыми в тексте историческими фактами, той духовной реальности, которую они были призваны выражать» (76). Согласно Диодору Тарсскому, аллегория — это неправильная «теория», отметающая историческую основу. Но предъявив к «духовному» смыслу слишком строгие рационалистические требования, крайние антиохийцы забыли о цельном духе Божественного Откровения, в письменном тексте которого, по самому понятию о нем, не может быть ничего случайного и преходящего. Наиболее верная экзегетическая интуиция характеризует умеренных антиохийцев: «Златоуст и Феодорит, будучи верными принципам своей школы, чувствовали себя свободнее в их более гибком применении» (78).

55. ***Louth A.*** **The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981. 215 p.**

Лаут Э. **Истоки христианской мистической традиции: от Платона до Дионисия. Оксфорд, 1981. 215 с.**

В ряду современных исследований, затрагивающих проблемы александринизма, труд Эндрю Лаута представляет собой особенное явление. В нем и теология, и философия раннего христианства рассматриваются в перспективе мистической традиции. Период времени, избранный автором, — от Платона до св. Дионисия Ареопагита — отражает его концепцию складывания новых констант духовного опыта, в значительной степени отличающихся от принятых в классической Античности. Ценность работы Лаута состоит в том, что он акцентирует внимание не только на сходствах, но и на существенных различиях между Оригеном и Филоном, Плотином и Оригеном, св. Григорием Нисским и Плотином и т. п. Это позволяет ему выделить несколько

пластов, составляющих общую культуру греческой религиозно-философской мысли.

Александрийская традиция находится посередине между платоновской мистической спекуляцией и строго христианской мистикой св. Григория Нисского и Ареопагитик. Но внутри александрийской традиции друг другу противостоят язычество и христианство, в лице Плотина и Оригена. Эти два мыслителя сходны между собой: Плотин создал «мистическую философию» (36), а Ориген основал традицию «интеллектуального мистицизма» (74). Но если мысль Плотина стремится к самостоятельному созерцанию Единого, христианское александрийское богословие утверждает, что истинное познание возможно только через Христа, и приближает ум к тайне Троичности.

Ориген основал традицию духовности философического склада, ярчайшим представителем которой был Евагрий (74). Однако автор справедливо отмечает, что «мистика света» у Оригена существенным образом отличается от мистики «Божественного мрака» св. Дионисия Ареопагита или св. Григория Нисского. Александриец описывает как познающий субъект, пройдя область мрака, оказывается в прямых лучах предвечного сияния; тогда как ортодоксальная традиция говорит о самом Божественном мраке как о высшем незримом свете, скрывающем тайну Триединого Божества (72).

56. *Molland E.* **The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. 185 p.**

Молланд Э. **Концепция Евангелия в Александрийской теологии. Осло, 1938. 185 с.**

Книга норвежского историка теологии Эйнара Молланда представляет его второй труд по Новому Завету. Первый — «Das Paulinische Evangelion: das Wort und die Sache» (Павлово Евангелие: Слово и дело) — был посвящен первоначальному распространению христианства. В новой работе Молланд решил представить Александрийскую теологию как следующий, после апостола Павла, важный этап становления концепции Евангелия в античном мире.

Климент Александрийский и Ориген создали, по мнению Молланда, школу, которая «представляет самые величественные чаяния богословия Греческой Церкви» (Praef.) При этом автор больше ориентируется на круг богословских вопросов, однако подчеркивает, что Климент ввел в трактовку Нового Завета многие идеи греческой философии, усилив традицию, начатую св. Иустином и другими «апологетами».

Климент был эклектиком. Его трудно отнести к определенной философской школе. Стиль его «*Строматт*» неясен и может создавать впечатление неясности мысли самого Климента. Однако этот стиль принят отчасти намеренно, чтобы скрыть от непосвященных высшие духовные истины. Климент — «глубокий мыслитель, выстраивающий богатые идеи, некоторые из которых доработал его последователь Ориген... Он первый начал обдумывать такие проблемы, над которыми бьются до сего времени: знание и вера, вера и теология, философия и религия, религии и истинная религия» (13). Слово «Евангелие» (εὐαγγέλιον) имеет для Климента много значений. Это и конкретные тексты новозаветного Откровения, и в широком смысле — истина, гнозис, подлинная философия.

Ориген, в отличие от своего предшественника, был систематическим мыслителем и раскрыл положения христианского александринизма более полно. В то же время, философия как специальная область познания меньше увлекала его. Иногда «он осуждает философию *en bloc*, вместе с идолопоклонством и ворожбой» (87). Это не означает, конечно, что Ориген не испытывал влияний со стороны философии. Но главной проблемой, которой он посвятил свою творческую жизнь, был мистический аспект Евангелия. Метод экзегезы, разработанный Оригеном, предназначался для поиска таинственного, вечного смысла, облеченного в букву Священного Писания.

Как творение единого Бога, мир, согласно Оригену, созвучен Книге, а Книга при правильном прочтении созвучна Логосу Бога. В этом заключается сущность символической реальности, которая продолжает выстраиваться от начала мира, через историю Ветхого Завета, доныне. Поэтому «Закон и Евангелие находятся в гармонии и не могут быть разделены» (101). Однако Новому Завету отдается безусловный приоритет, ввиду концепции «Вечного Евангелия» (εὐαγγέλιον αἰώνιον), превосходящего само время. «С Оригена берут начало спекуляции о *euangelium aeternum*, которые занимали важное место в спиритуализирующей теологии. Название εὐαγγέλιον αἰώνιον взято из книги Откровения (14:6), где Вечное Евангелие провозглашается в конце времени этого мира ангелом, „летящим по средине неба". И у Оригена Вечное Евангелие остается тесно связанным с эсхатологией» (144). Будучи совершенным, это слово Божие к твари является выражением Божества, истиной: оно совершенно и относится к текстам четырех евангелистов так же, как предмет — к своей тени.

Ориген, как и Климент, был христианским универсалистом (158). Аристократизму эллинской философии христианские дидаскалы про-

тивопоставили всеобщую доступность высших духовных истин в христианстве. Однако эта доступность, по их мысли, делается актуальной только при условии личного усердия. История Александрийской школы, пишет Молланд в заключении, «обладает единственной в своем роде красотой». Это, прежде всего, красота стремления к чистому знанию, запечатленная в идеале «гностика» (165).

VI. Александрийская библейская герменевтика и экзегетика

57. *Вигуру Ф.* Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898. 73 с.

Известный французский библеист конца XIX в. Вигуру издал эту пространную статью в «Mélanges bibliques» в 1882 г. Важность проблемы определяется тем, что «первая глава книги Бытия... закладывает все основы богословия, разрушает все заблуждения древнего мира и утверждает все основные догматы истинной религии: о единстве Бога, о сотворении мира из ничего, о Промысле Божием, о единстве человеческого рода, о всецелой зависимости человека от своего Творца, и осуждает политеизм, натурализм и материализм» (3).

Приступая к истории толкования Шестоднева, Вигуру намеревается изложить «учение школы александрийской, затем учение школы сирийской и, наконец, учение отцов каппадокийских, святых Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского с их последователями» (8).

В Александрии традиция интерпретации сложилась издревле как аллегорическая. Аристобул уже отрицал Шестоднев и говорил о единовременном творении, а Филон «примирял идеи Платона с Библией», внося в нее также элементы каббалистических учений (9–10). Именно Филон научил христианских мыслителей Александрии «приносить в жертву» буквальный смысл аллегорическому, тогда как в принципе духовные толкования были распространены во всей Церкви (11). Это привело к тому, что в ранней Александрии предание Моисея фактически было отвергнуто (14). Лишь св. Кирилл Александрийский пересмотрел эти результаты (17).

В противоположность александрийцам сирийцы с самого начала буквально воспринимали рассказ о шестидневном творении (24). По учению св. Иоанна Златоуста, Бог творил мир постепенно для

научения свидетелей этого события (26). Однако антиохийцы иногда злоупотребляли буквализмом (27). Типичный представитель такого злоупотребления — Козьма Индикоплов, хотя он и был родом из Александрии (29).

Каппадокийцы составляли особую школу в древнехристианской мысли (32). «Мнения этих трех отцов о Моисеевой космогонии почти одинаковы. Они принимают принцип аллегоризма, но не считают себя обязанными понимать все творение в аллегорическом смысле; освобождаясь от филоновой теории, они в буквальном смысле объясняют различные фазы шестидневного творения» (33). При этом, однако, фазам находилось и разумное объяснение в виде развертывания бытия из идеальных «семян» или форм вещества, вложенных в материю (св. Григорий Нисский). Св. Иоанн Дамаскин, по Вигуру, «принадлежит также к каппадокийцам» (51). Останавливаясь главным образом на догматических вопросах, по многим естественнонаучным вопросам этот автор приводит разные мнения; впрочем, он признает создание мира Богом в течение шести дней.

58. ***Burton-Christie D.*** **The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. Oxford, 1993. 336 p.**

Бёртон-Кристи Д. **Слово в пустыне. Писание и искание святости в раннем христианском монашестве. Оксфорд, 1993. 336 с.**

Интерес к древнему восточному монашеству, наблюдавшийся на Западе в течение XX в., до сих пор не иссяк. Об этом свидетельствует книга Бёртона-Кристи, в которой исследуются герменевтические аспекты монашеского миросозерцания. Автор убежден, что герменевтические вопросы для древних монахов не были праздными, но диктовались непосредственно исканием святости, которое привело этих людей в пустыню (4). Из *«речений»* отцов пустыни видно, что Священное Писание занимало в монашеской жизни исключительное место и руководило жизнью отшельников через слова старцев (108). Чтение Библии относилось к области «практической», а не только «созерцательной» жизни, составляя основу для борьбы со страстями (112). Приветствовалось устное произношение стихов Писания, которому придавали большую духовную силу (123).

Автор заостряет внимание на обычном монашеском вопросе: «Авва, скажи мне *слово*» (135). Через устные наставления осуществлялась передача монашеской экзегетической традиции. В то же время, «слово» мыслилось только вкупе с истинным молчанием, поскольку язык

мог быть источником великого зла (138). С этим связано амбивалентное отношение к речи вообще и книжности в частности. Молчание было «последним словом» монаха (146). Слово же Писания имело значение только в том случае, если оно исполнялось приемлющим — нужно было «делать писанное» (151). Аллегория в пустыне, замечает Бёртон-Кристи, отнюдь не была синонимична с «оригенизмом»; аллегорические толкования «как правило имели строго этическое значение» (171). В речениях отцов часто проводились типологические параллели между блаженной жизнью Адама в раю и пустынножительством, которое есть путь возвращения в рай (231). Таким образом, «любая попытка понять историю раннего монашества должна иметь условием понимание центральной роли Священного Писания в монашеской жизни» (297). Слова Библии и речения отцов составляли герменевтический круг, но этот круг разрешался духовным ростом самого подвижника, и служил стимулом для его продвижения на избранном пути (299).

59. The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1. 1200 p.

Кембриджская история Библии. Кембридж, 1970. Т. 1. 1200 с.

Первый том этого солидного издания посвящен истории Библии от начала до времен бл. Иеронима Стридонского. Рассказывается о библейских языках и шрифтах, о книжности на древнем Ближнем Востоке и в греко-римском мире начала новой эры. Несколько глав (каждая глава представляет собой статью, написанную одним автором) посвящены становлению ветхозаветного и новозаветного канонов.

Экзегетические вопросы занимают в «Кембриджской истории Библии» почетное место. Интерес представляют особенно следующие главы: «*Библия и мидраш: ранняя ветхозаветная экзегеза*» (Дж. Вермес); «*Интерпретация Ветхого Завета в Новом*» (К. Баррет); «*Ориген как ученый исследователь Библии*» (М. Уайлс); «*Феодор Мопсуэстийский как представитель Антиохийской школы*» (М. Уайлс); «*Иероним как ученый исследователь Библии*» (Х. Спаркс); «*Августин как ученый исследователь Библии*» (Г. Боннер); «*Место Библии в Литургии*» (Дж. Э. Лэмб).

В главе об Оригене анализируются «Гексаплы», причем автор подчеркивает их значение для становления метода экзегезы, который не мог обходиться без грамматического анализа священного текста. Другой подход к библейской грамматике представлен в трудах Феодора Мопсуэстийского, внимание которого сосредоточено на исторических фактах. Но, представляя кардинально различные традиции, представители Александрийской и Антиохийской школ основывались на общих научных предпосылках.

60. ***Bienert W. A.*** **«Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. 190 s.**

Бинерт В. А. **«Аллегория» и «анагогэ» у Дидима Слепца Александрийского. Берлин, 1972. 190 с.**

Диссертация Бинерта представляет самое полное исследование творчества александрийского христианского мыслителя IV в. Дидима Слепца после открытия новых манускриптов с его текстами в 1941 г. в Туре близ Каира. Немецкий ученый исследовал корпус трудов Дидима на предмет ключевой концепции экзегезы Священного Писания.

Дидим Слепец был одним из самых убежденных последователей Оригена; кроме триадологии, он воспринял систему великого александрийца почти полностью (163). Как и для Оригена, для Дидима важна проблема духовного, мистического прочтения Библии. Греческая мысль предоставляла для этого средство в виде аллегории. По мнению Бинерта, широкое применение аллегории в Античности было прежде всего реакцией на критику Платоном поэзии Гомера и Гесиода. Стоические философы проявляли «заботу о мифе», стремясь возвратить жанру эпоса надлежащее положение в культуре при отказе от прямолинейно идеалистических устремлений Платона. Аллегорическая герменевтика, которую разрабатывал в I в. н. э. стоик Гераклит, имела два главных мотива — апологетический и педагогический (33–34). Наряду с этим важно отметить, что в эпоху эллинизма происходит переход от критики Платона к аллегорическому толкованию его самого (36). Таким образом, постепенно аллегореза становится и платоническим методом.

Этот метод постоянно использует Филон Александрийский в своих толкованиях Библии (44). Его также воспринимают гностики (45). Можно сказать, что во II в. н. э. он был уже универсальным философским методом. Естественно, что христиане также восприняли аллегорезу, причем систематизатором был гениальный Ориген. Отличие Оригена от его предшественников состоит в том, что веру он все-таки рассматривал как «предпосылку христианского познания» (49). На основе христианской веры Ориген противопоставляет понятие «ἀναγωγή» (восхождение) всем прочим видам аллегории (64). Главное отличие анагогэ состоит в ее типологизме. Бинерт выделяет двух- и трехуровневую типологию: первая связывает события Священной истории (типы) с событиями пришествия Христа, вторая продлевает эти связи в область эсхатологии (41).

Дидим, следуя за Оригеном, рассматривал аллегорию как «вспомогательное средство христианской экзегезе», которое обязательно

должно приводиться в соответствие с типологией (154). Таким образом, философия выстраивалась им как «служанка теологии» (157) на христологическом фундаменте (158).

61. ***Daniélou J.*** **From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers / Transl. by W. Hibberd. London, 1960. 300 p.**

Даньелу Ж. **От теней к реальности. Исследование в области библейской типологии отцов Церкви / Пер. В. Хибберда. Лондон, 1960. 300 с.**

Труд кардинала Даньелу посвящен выделению *общего* в развитии патристической экзегезы. Методы этой древней науки требуют внимательного изучения, тем более что «современный человек чувствует себя чужим для их кругозора, и они мало соприкасаются с его формами мысли» (VII). Одна из причин такого непонимания, согласно Даньелу, — разнообразие и даже непоследовательность многих интерпретаций, создающие впечатления произвола и фантазии. Поэтому требуется отыскать магистральные линии, проходящие от самой Библии через все творения отцов Церкви.

В центре внимания Даньелу находятся не все книги Ветхого Завета, и даже не все Пятикнижие, а только те аспекты Священной истории, которые всегда признавались наиболее типологическими. В первой части рассматривается образ рая: библейский рай и христианское крещение (22); сотворение Евы и рождение Церкви (48); рай как сад добродетелей (57). Вторая часть посвящена теме Ноева потопа, который перекликается также с Крещением (85), и александрийским аллегориям ковчега (103). В третьей части рассматриваются христологическая и сотериологическая интерпретации жертвоприношения Исаака и его женитьбы. В четвертой части представлена типология Исхода, рассказывается о развитии понятия «мистического исхода» от Климента Александрийского до св. Григория Нисского (217). Наконец, пятая часть посвящена типологии книги Иисуса Навина: имя Иисус (229), падение Иерихона как прообраз апокалипсиса (276) и др.

В заключение автор делает следующие выводы:

1. Святоотеческая типология основывается на типологии пророков Ветхого Завета, которые первыми начали говорить о библейских событиях как прототипах грядущих событий (ср. понятие «Новый Завет» у пророка Иеремии).
2. Цель апостольской типологии — показать, что эти прототипы исполнились на Христе.

3. В своем развитии апостольская типология пришла к учении о прообразах не только событий, но и таинств Церкви.
4. У св. Иринея *Лионского* и Оригена развивается также эсхатологическая типология, заданная Апокалипсисом и другими пророческими книгами.
5. Александрийская школа стала применять их и к внутренней жизни души, но при этом «большой недостаток Филоновой экзегезы заключался в поиске символического смысла в каждой детали Писания».
6. Св. Иустин Мученик, св. Ириней *Лионский* и антиохийцы развивали традиции больше палестинской экзегезы, подчеркивая значение *событийного* аспекта.
7. В заключение Даньелу отмечает «согласие всех школ касательно фундаментальных типов», а именно выводимых прямо из Божественного Откровения (288).

62. ***Dawson D.*** **Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992. 340 p.**

Даусон Д. **Аллегорическое прочтение и культурная ревизия в древней Александрии. Изд-во Калифорнийского ун-та, 1992. 340 с.**

Понятие «культурной ревизии» вводится автором для объяснения причины широкого распространения аллегорического метода в Александрии начала новой эры. Задача исследователя — установить значение «аллегорических прочтений» отдельных авторов (Филона, Валентина, Климента) для разных этапов идейной борьбы, происходившей в этом античном мегаполисе.

Даусон подчеркивает поликультурный характер Александрии. Здесь произошло столкновение принципиально различных типов мировосприятия: эллинского, иудейского, гностического и христианского. При этом эллинизм представлял собой общий культурный фон, преобразование которого производилось путем ревизии, т. е. взаимной адаптации. На каждом из этапов преобладал ключевой мотив: для Филона это «переписанная действительность» (73), для Валентина — «апокалипсис ума» (127), для Климента — «новая песнь Логоса» (183).

Начинает автор с рассмотрения и оценки сложившейся уже интерпретации аллегории как вида работы человеческой мысли. В этом

ракурсе его труд может быть интересен как один из концептуальных по истории нашего предмета в западной науке. Выделяются три основных взгляда на аллегорию: традиционный взгляд, поздний модерн и постмодерн. «Традиционные подходы могут быть секулярными или сакральными, но религиозная версия первична и фундаментальна для последующих секулярных адаптаций... По этому воззрению, аллегорические толкователи открывают „глубочайший" или „более духовный" смысл, сокрытый под „письмом" Писания... в форме аллегорических композиций, таких как Дантова „Божественная комедия"» (1–2). Для модернизма характерно скептическое отношение: «Аллегория представляет вечно тщетную попытку добиться смысла, который, будучи реальным и близким, остается в недосягаемости» (2). Постмодернисты «положительно прославляют то, чего модернисты больше всего боялись, определяя аллегорию как троп преимущественно семантической пустоты, фигуру, свидетельствующую ни о наличии скрытого, ни о намеке на близкий, но всегда неуловимый смысл, а об отсутствии вообще какого бы то ни было смысла» (2).

Автор не отвергает ни одного из направлений, но и не принимает их полностью. Его позиция — четвертая, которую он называет социально-исторической. По его мнению, «древние аллегорические композиции и интерпретации составляли поля, на которых шли бои между соревнующимися установками мышления и жизни. Большое напряжение между буквальным и небуквальным прочтениями, характеризующее античную аллегорию, происходит из попыток толкователей обеспечить для себя и своей общины социальную и культурную идентичность, авторитет и власть» (2).

Следует отметить еще деление в самом предмете, которое усматривает автор: во-первых, аллегория бывает интерпретативной и композиционной. Интерпретируя священный текст, аллегория рассматривает его также как аллегорию, но в собственном смысле, т. е. священную аллегорическую композицию. Так у экзегетов (Филон, Климент): они как бы расшифровывают то, что зашифровано авторами (например, Моисеем), которые также были аллегористами. Не случайно появляется выражение «гностический Моисей». Но иначе действовали собственно гностики (Валентин). У них «аллегорическая интерпретация... получает форму новой аллегорической композиции (собственный миф Валентина). Более того, Валентин делает напряженные усилия, чтобы стушевать все видимые „швы" между актами композиции и актами интерпретации» (4).

Сама языческая культура дала оружие в руки своих будущих разрушителей, начав аллегорически толковать Гомера (38 и далее).

Но Библия оказалась книгой, властно подчиняющей себе все поле культуры и заключающей (как видно на примере системы Филона) «мир внутри текста» (113). Для гностиков наиболее важным было мистическое ви́дение, а Климент Александрийский подкрепляет учение своей общины развитой логологией, которая предстает как «аллегорическая герменевтика» (186). Используя эту основу, он выстраивает классиков античной литературы как «голоса из прошлого», в соответствии с христианскими представлениями (199 и далее). «Культурная ревизия» оказывается завершенной.

63. ***Hersman A. B.*** **Studies in Greek Allegoric Interpretation. Chicago, 1906. 64 p.**

Херсман А. Б. **Исследование по греческой аллегорической интерпретации. Чикаго, 1906. 64 с.**

Книга представляет собой докторскую диссертацию по философии. Она посвящена развитию аллегорической интерпретации в греческой культуре, начиная от самых ранних толкователей Гомера (Теаген, последователи Гераклита и Фалеса, Анаксагор и др.) и кончая Плутархом, которого автор считает вершиной эллинской аллегорезы. Работа разделена на две части. Первая называется «Очерк аллегорической интерпретации до Плутарха», вторая — «Плутарх». Автор не только прослеживает общие черты развития аллегории как метода, но и приводит избранные аллегорические толкования древних мифов и поэтических произведений, особенно во второй части.

Аллегория была способом защиты древних религиозных верований, утративших свою непосредственную силу в новых исторических условиях. В то же время, она является и способом оправдания философских построений с помощью традиции, освященной глубокой древностью. И если для стоиков, например, поэмы Гомера почти приобрели статус Священного Писания, то у Плутарха наблюдается бесспорный примат философии над поэзией, которая может быть лишь трансляцией определенных философских истин от поколения к поколению (27).

Плутарх не имел необходимости нападать на Гомера потому, что в отличие от Платона не изобретал социальной утопии. Таким образом, поэты для Плутарха так же имеют, прежде всего, педагогическое значение, но если Платон считал их препятствием для своей идеальной педагогики, то платоники эллинистической эпохи — полезным пособием для системы высшего образования (28).

64. ***Lubac H. de.*** **Medieval Exegesis. Vol. 1: The Four Senses of Scripture. Edinburgh, 1998. 840 p.**

Любак А. де. **Средневековая экзегеза. Т. 1: Четыре смысла Священного Писания. Эдинбург, 1998. 840 с.**

Данный труд был доступен нам в английском переводе. «Четыре смысла Священного Писания» — это буква, аллегория, мораль и анагогия. «Буква поучает о событиях, аллегория о вере; мораль о должном, анагогия о примерах должного» (1). Автор преимущественно говорит о западноевропейской средневековой экзегезе, лишь упоминая александрийских и каппадокийских толкователей как ее предшественников. Оригену первенство принадлежит во введении трихотомии относительно Библии. Принцип антропологии — что человек состоит их духа, души и тела — был применен им к экзегезе Священного Писания (142). По мнению де Любака, Ориген не зависел от экзегезы Филона, так как иначе нам пришлось бы свести исследуемый им духовный смысл Библии к иудео-александрийскому «физическому» смыслу (148). Вообще автор решительно возражает против того, чтобы возводить к Филону все то у Святых отцов, что напоминает какие-то места из его произведений. Филон был слишком хорошо начитан, и далеко не все идеи, встречающиеся в его текстах, суть его собственные изобретения (150).

Что касается влияния самого Оригена, оно на Западе как бы затеняется влиянием бл. Августина, интерпретации которого часто сближаются с оригеновскими, однако остаются самостоятельными (155). На всем протяжении Средневековья цитаты Оригена остаются здесь и там вкрапленными в латинскую библейско-богословскую мысль, но почти всегда присутствуют лишь имплицитно. Это связано с утратой многих его трудов; сохранившиеся, однако, читались довольно активно в переводах (164–165). Безусловно, наиболее влиятельным был его комментарий на «Песнь песней», первый в своем роде (170).

65. ***Petersen C.*** **Allegorical Interpretation of the Bible // A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Doctrinal and Practical Theology / Ed. by Ph. Shaff. New York, 1891. Vol. 1. P. 58–59.**

Петерсен К. **Аллегорическая интерпретация Библии // Религиозная энциклопедия, или Словарь библейской, догматической и практической теологии. Нью-Йорк, 1891. Т. 1. С. 58–59.**

Статья представляет кальвинистский подход к аллегорезе. Автор отмечает, что «главным аллегористом Церкви является Ориген, плодовитый, но неровный писатель» (58). В результате воздействия

философии, «аллегористами Писание было искажено против его действительного смысла» (там же). Яркий пример аллегориста более современной эпохи, чем александрийцы, — Э. Сведенборг, экзегеза которого «произвольна, прихотлива, часто изобретательна и часто абсурдна» (59).

От «аллегорической интерпретации» автор переходит к аллегории как таковой. «Аллегория в области искусства наиболее тесно связана с символом, в области литературы — с притчей. Но если в искусстве символическое изображение ведет ум при помощи естественной и необходимой ассоциации от данного знака к предполагаемой идее... то в аллегории присутствует лишь условная и случайная связь между знаком и идеей» (59). Таким образом, Петерсен подчеркивает свободу для методологического произвола, действительно имеющую место в аллегорезе, но упускает из виду наличие конкретных правил аллегории, анализ которых должен был бы значительно усложнить эту проблему и привести к иным выводам о ценности аллегории в целом.

66. ***Reventlow H., Graf.*** **Epochen der Bibelauslegung. Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990. Bd. 1. 214 s.**

Рефентлов Х., граф. **Эпохи интерпретации Библии. От Ветхого Завета до Оригена. Мюнхен, 1990. Т. 1. 214 с.**

Рефентлов создает панорамную картину развития библейской интерпретации, начиная от внутрибиблейской ветхозаветной экзегезы. В его намерения входит показать, что древние экзегеты «в приложении к своему материалу использовали всеми принятые в их время методы истолкования литературного наследия. И хотя античные правила толкования часто кажутся нам чуждыми и удивляют, они все же составляют стройную систему, которая выработалась в ходе длительного развития экзегетической традиции и рассматривалась многими современниками как обязательная» (38).

В связи с этим автор обращает внимание на герменевтические предпосылки эллинской философской мысли. В культуре классического периода имел место внутренний конфликт между развитой цивилизацией греческих полисов (особенно Афин с их философской культурой) и теми нравами, которые были выражены в национальном эпосе (Гомер, Гесиод). С одной стороны, гениальные произведения древних поэтов нельзя было не использовать в целях воспитания подрастающих поколений. Это значило бы остаться без почвы. С другой стороны, многие этические черты героев и даже богов были совершен-

но неприемлемы для выработанных к тому времени норм общежития. Некоторые, как Платон, почти полностью отвергали великих древних поэтов, призывая вернуться к дорическому единообразию, что было едва ли возможно. Другие, а именно большинство, «были убеждены, что между дошедшими с давних времен эпическими произведениями и их собственным опытом и знаниями существовало только кажущееся противоречие. Если же буквальные высказывания в „Илиаде" и „Одиссее" не совпадали с открытой ими истиной, то нужно было просто найти их переносное значение... Различные виды аллегории, которые нам известны, появились из важнейших разделов ранней греческой философии. Сюда относятся в первую очередь физика, которая занималась устройством и элементами мира и включала в себя также теологию, и этика, которая занималась правилами человеческого поведения и морального порядка» (39).

Рефентлов выделяет три формы аллегории: *физическую*, *психологическую* и *этическую* (41). «Дополнительным методическим средством» аллегории была этимология, весьма распространенная в Античности. В самих особенностях авторского словообразования критики усматривали намеки на потаенный смысл (40). В рассматриваемый период культурного развития начинает доминировать Александрия. Предшественником местных христианских экзегетов был Филон — философ, который «не следовал какой-либо единственной школе, но смешивал, как эклектик, мысли различного происхождения, что характерно вообще для эллинистической популярной философии» (45). Отсюда философский эклектизм александрийской экзегезы, в которой «задача толкователя... при подходе к Писанию была прежде всего интеллектуальной: найти глубокий, скрытый за простым звучанием слов смысл» (174).

На примере Оригена можно видеть крайнюю спиритуалистичность александрийского метода (193). Другие тенденции характерны для малоазийской традиции, которую представляет прежде всего св. Ириней Лионский. В его богословии подчеркивалась историческая определенность христианской религии, а потому защищался реализм. Гностическая замкнутость и погруженность в умозрительный мистицизм отвергается. Из той предпосылки, что Бог есть «Создатель и Хозяин истории», следует вывод о деятельном, преобразовательном характере христианской этики (199). В то же время, хотя учение Оригена было отвергнуто Церковью, его метод, предполагающий большую смысловую глубину, оставался востребованным и в дальнейшем (200).

67. ***Simonetti M.*** **Biblical Interpretation in the Early Church. Edinburgh, 1994. 160 p.**

Симонетти М. **Библейская интерпретация в ранней Церкви. Эдинбург, 1994. 160 с.**

Итальянский ученый М. Симонетти — признанный специалист по истории библейской экзегезы, автор многочисленных энциклопедических статей и исследований. Данный небольшой труд представляет собой результат преподавательской работы автора.

Христианство, по Симонетти, есть «религия Книги» (1). Этим объясняется чрезвычайная важность проблемы интерпретации. Хотя первоначально ее правила разрабатывали язычники, для них она не имела того значения, какое имела для иудеев и христиан. От экзегезы во многом зависел исход великих догматических споров (132). Симонетти вводит понятие «вертикальной аллегории» для описания христианского подхода к Библии, прежде всего в Александрии, при котором разные образы трактуются как типы духовных, «небесных реалий» (22).

«Пик экзегетической активности на Востоке» был достигнут во многом под влиянием Александрии (86). Его причиной было как восхищение Оригеном, так и недовольство его аллегоризмом. Александрийская школа со времен Климента была верна идеалам греческой «пайдейи» (34). Исходя из этого Ориген преобразовал герменевтику в «настоящую науку» (39), в то же время увеличив долю личного мистического опыта в традиционных толкованиях Библии (46).

68. ***Young F. M.*** **Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. 300 p.**

Янг Ф. М. **Библейская экзегеза и формирование христианской культуры. Кембридж, 1997. 300 с.**

Книга современного исследователя христианской экзегетики посвящена оценке того значения, которое приобрел комментарий текста Священного Писания в процессе формирования новой, христианской культуры Европы эпохи позднего эллинизма.

Ключевая идея автора заключается в том, что в ходе распространения христианства в греко-римском мире произошла смена классической литературы. Место канона, выработанного филологами III–II вв. до н. э., заняла библейская литература, вокруг которой формировалась теперь новая «интертекстуальность». Книги Ветхого и Нового Завета приобрели статус архитекста, по отношению к которому сформировавшиеся в течение многих столетий культурные смыслы заняли

подчиненное положение. Именно в эпоху ранней патристики были заложены основы того, что «вся христианская литература находится в интертекстуальных отношениях с Библией» (219).

Экзегетика, по мысли Янга, была инструментом для масштабных культурных, религиозных и этических преобразований. В ее задачи входило как согласование древнееврейской литературы Ветхого Завета с христианской литературой, так и согласование Библии в целом с достижениями языческой цивилизации. На развитие искусства толкования сакрального текста сильно повлияли античные риторические школы. В особенности это касается экзегетики Антиохийской школы экзегезы, которая противостояла философизирующим тенденциям александринизма.

Янг дает следующую классификацию аллегорий (192):

1. «Риторическая аллегория, т. е. применяемая в качестве речевой фигуры к спектру явлений иронически или метафорически.
2. Параболическая аллегория, как в притчах и загадках.
3. Профетическая аллегория, скрытое или предложенное в виде загадки откровение у оракула, во сне, символическом видении, повествовании.
4. Моральная аллегория, когда мораль извлекается из текста с пропедевтическими или воспитательными целями, т. е. частности обобщаются в качестве примеров.
5. Натуральная, или психологическая, аллегория, в которой мифологический текст читается как относящийся к силам, действующим в мире согласно принятым научным нормам.
6. Философская аллегория, в которой трансцендентный мир является прикровенным образом, через материальный мир и/или через текст, использующий земной язык для передачи небесных смыслов.
7. Теологическая аллегория, в которой Христос, творящая и спасающая воля Святой Троицы, становится истинным смыслом жизни, универсума, текста и вообще всего.

Очевидно, что пункты (3) и (4) совпадают с признаками, которые обычно воспринимаются как типологические, и это совпадение между типологией и аллегорией станет еще яснее, если... мы прибавим

8. Фигуральную аллегорию».

«Четыре основные категории „типов" в патристической экзегезе, которые все в некотором смысле создают пересечение времени с вечностью, частного с универсальным» (201):

9. Типы примера (или биографические — потенциально «универсальные»).
10. Типы пророчества (или «исторические» — повествовательные прообразы).
11. Типы пространства, или географические.
12. Типы соотнесения (космологические / эсхатологические).

Янг анализирует приемы толкования Библии у Оригена, св. Афанасия Великого, свв. Григория Богослова, Григория Нисского и Ефрема Сирина. Работа Янга представляет интерес для исследователей философской и богословской мысли первых веков новой эры.

VII. Филон Александрийский

69. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910. 2000 с.

Масштабный труд выдающегося русского ученого проф. Н. Н. Глубоковского, посвященный апостолу Павлу, был настоящим событием не только в российской, но и мировой библеистической науке. Стоя на отчетливо православных позициях, Глубоковский в своем исследовании опирался исключительно на доказательную аргументацию. Он полагал, что «удовлетворение запросов разума не есть посягательство на веру, а достоинство ее вовсе не ограждается иррациональностью, требуя только убежденного и гармоничного соподчинения» (3, 12). Ученый изучил до 3 тыс. новейших иностранных работ об апостоле Павле и выделил важнейшие концепции, чтобы дать оценку каждой из них.

Основную проблему для Глубоковского составлял вопрос о влияниях, занимавший в его время умы большинства исследователей Нового Завета. Свою цель Глубоковский видел в том, чтобы отстоять оригинальность «благовестия» св. апостола Павла «по происхождению» и «по существу». Основные части работы посвящены критическому анализу взаимоотношений апостольского учения с раввинистической, иудео-александрийской и эллино-римской литературными традициями.

Интересующий нас больше всего 3-й трактат 2-й книги называется «Предположения о зависимости „Евангелия“ св. апостола Павла от иудейско-эллинистического богословия». Глубоковский раскрывает учение Филона по ряду важнейших пунктов. Его общий характер заключается «в насильственной эллинизации Библии посредством искус-

ственной экзегетической аллегористики» (2, 25). Западная критическая теология, отмечая, что св. Павел «аллегоризирует спорадически» (2, 39), не сомневалась возвести учение апостола к александрийским истокам. Эта ошибка происходит от невнимания к тому факту, что «в своей аллегории св. Павел идет от фактического к фактическому» (2, 108), тогда как у Филона «мы получаем интерпретацию буквы, а не факта» (2, 119).

Мышление Филона противоречиво, так как философию он пытается сопрягать с буквой Писания. Например, он оставляет без ответа вопрос о том, была *ли* в действительности нужна Агарь-наука Аврааму-уму (2, 128). В его толкованиях заметно отсутствие «выдержанной закономерности» (2, 167), хотя по миросозерцанию он рационалист (2, 168). Апостол, напротив, ищет соответствия между прошлым еврейской истории и настоящим христианства «по силе фактического исполнения и закрепления» (2, 138). Для него история, во-первых, промыслительна, и во-вторых, сотериологична (2, 145). Наконец, учение о Логосе имеет очень мало общего с христологией. Оно исходит из невозможности непосредственного творения (2, 334), вследствие чего «Логос Филона был реалистически мыслим, но не существовал реально» (там же), представляя собой идеальное гипостазирование космоса (2, 323) и персонификацию «динамической потенции Бога» (2, 336). Для св. апостола Павла Христос есть Личность, Искупитель — вовсе не «космическая душа» тяготеющего к пантеизму александринизма (2, 346). Для христианской философии, заключает ученый, Филон был «предвестником неудач» (2, 422).

70. *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. 606 с.

Крупнейшая русскоязычная работа по Филону Александрийскому. Автор «поставил главной своей задачей дать возможно полное обозрение сочинений Филона» (V). Он сделал краткое изложение каждого труда, подразделяя их на философские, экзегетические и историко-апологетические. Лишь в конце работы даются «Основные пункты мировоззрения Филона» (502–606).

Иудейский мыслитель предстает в книге Иваницкого как философ и ритор одновременно (505). В своих воззрениях на современное ему общество он солидаризируется с философами, в особенности стоического направления (508), и критикует грубые формы идолопоклонства, но не вообще языческую культуру. Главный принцип системы Филона — «соединение греческой философии с началами мозаизма» (513). При этом многие библейские идеи приносятся в жертву философии,

в частности идея личного Мессии (525). Филон пытается удержать равновесие между аллегорией и буквой, но ему это не удается (533).

Автор склонен видеть в александрийце не только философа, но еще и мистика. Желание приблизиться к Богу понуждает Филона мыслить связь Бога с миром и человеком непосредственной, а строгий философский монотеизм — разделить их с помощью трансценденции. Так возникло учение о Божественных посредниках (541–542). Идеи Филона, прежде всего экзегетические, оказали большое влияние на христианских отцов Церкви, особенно в Александрии (591).

71. *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. 145 с.

Употребление термина «Логос» у Филона Александрийского — для обозначения Божественного разума, и у св. апостола Иоанна Богослова — для объяснения Божественной природы Христа, наводило многих исследователей на мысль о влиянии, оказанном Филоном как старшим современником на евангелиста, или же о наличии общей традиции для них обоих. В своем труде проф. Д. Муретов эти версии отрицает.

Бóльшая часть работы посвящена логологии Филона и сходным концепциям в иудейской раввинистической традиции, которая только и могла быть общим фоном для религиозной мысли апостола и александрийского философа. В иудаизме, под влиянием отвлеченных философских начал и языческой демонологии (прежде всего персидской), в последних веках до новой эры имел место процесс превращения образа ветхозаветного Бога в трансцендентный Абсолют и абстрактное понятие предельной реальности, а Его посланников, принадлежащих к ангельскому миру, — в олицетворение этой реальности на более низких уровнях бытия. Так библейские *метонимы* Бога — «Слово Божие» (*Memra*) и «Слава Божия» (*Shechina*) приобрели почти значение посредников между Богом и миром как в творении, так и в познании (130).

Филон был представителем сходного процесса, происходившего в более эллинизированной, чем палестинский иудаизм, среде. В его концепции Логоса «человек религии борется с человеком философии» (133) — в ней объединились понятия «Слово», «Сила», «Слава», «Премудрость», «Сыновство» — как низшие репрезентации абсолютного Первоначала, основания тварного мира и аспекты человеческого Богосозерцания. Сам Бог в Своем совершенстве полностью недоступен познанию (106).

Логос у св. апостола Иоанна Богослова, прежде всего, нисколько не умаляет личных качеств Бога Отца, Который одновременно и трансцендентен, и имманентен миру. Весь пафос четвертого Евангелия концентрируется на Боговоплощении, а не на посреднической функции некоей вторичной Божественной реальности (139). Но воплотившийся Бог — Сын, для Которого и Которым создан мир. Иоанн Богослов отчетливо говорит о триединстве Божества, не разделяя Его бытие на уровни, но представляя Его равно действующим как в области вечного и непреложного, так и в области творения, временного и становящегося.

72. ***Billings Th. H.*** **The Platonism of Philo Judaeus. Chicago, 1919. 105 p.**

Биллингс Т. Х. **Платонизм Филона Иудея. Чикаго, 1919. 105 с.**

Компаративное исследование: автор сличает некоторые тексты Филона и диалоги Платона. В терминологии Биллингса «платонизм» — это прямая зависимость от Платона; традицию среднего платонизма автор не рассматривает. Конкретные учения Филона, в которых несомненно восприятие «фразеологии» великого афинского философа, суть следующие: учение о высшем бытии (Бог и Его отношение к материи) (13); учение о посредствующих силах: Логосе и логах (26); учение о душе и ее силах (47); этика (72). К платонизму александриец примешивал стоические и перипатетические идеи; однако при помощи платонизма он часто критиковал эти системы в целом. Даже применение аллегории, по мнению Биллингса, есть следование примеру Платона, который вольно интерпретировал греческие мифы для освобождения своей спекулятивной рефлексии (66).

73. ***Borgen P.*** **Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden; New York; Köln, 1997. 332 p.**

Борген П. **Филон Александрийский, экзегет своего времени. Лейден; Нью-Йорк; Кельн, 1997. 332 с.**

Одно из последних исследований по Филону. В начале книги автор задается вопросом: «Можно ли отыскать критерий Филона, его герменевтический ключ... для понимания его сложных трактатов?» (13) — и отвечает в Заключении: намерением Филона было призвать своих современников соблюдать Закон Моисеев, чтобы приблизить исполнение всех их чаяний и надежд (287). Таким образом, смысл аллегорической интерпретации, по Филону, заключается в том, чтобы наглядно вывести из Закона все плоды его правильного исполнения.

В этом направлении александрийский экзегет идет намного дальше Иосифа Флавия и выступает «не только как редактор, но и как автор» нового библейско-философского материала (65). В то же время, нужно попытаться понять Филона как «экзегета среди других экзегетов» (139), так как в своей деятельности он был не одинок. За ним в Александрии стояла целая традиция мистической экзегезы. Борген подчеркивает, что экзегеза Филона трехуровневая: на первом уровне находится «земной» смысл, на втором — «космический», и на третьем — «высший» (156). Главная идея при этом состоит в мистическом восхождении посредством Закона, пример которого подает Моисей (205).

74. ***Bréhier É.*** **Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925. 340 p.**

Брейе Э. **Философские и религиозные идеи Филона Александрийского. Париж, 1925. 340 с.**

Среди фундаментальных исследований о Филоне Александрийском труд французского автора Эмиля Брейе занимает, бесспорно, одно из самых почетных мест. Пожалуй, нет ни одного положения в строе религиозных и философских идей иудейского мыслителя, которое бы осталось в этом труде без внимания и не рассматривалось бы во всевозможных нюансах. Своего рода визитной карточкой сочинения Брейе является развернутое оглавление, до мельчайших подробностей отражающее сложную структуру изложения. До сих пор это прекрасное историко-философское исследование имеет приоритетную значимость для всех занимающихся изучением идейного наследия Филона. По концентрации материала вряд ли можно отыскать среди французских источников текст, сравнимый с книгой Брейе. Все самые характерные для Филона темы охвачены в этом фундаментальном исследовании: космология, учение о провидении, вопросы веры и знания, эсхатология и т. д.

При анализе активно вводимого Филоном в оборот аллегорического метода крайне полезны соображения Э. Брейе о распространенности данного метода в иудейской и христианской интеллектуальной среде. Э. Брейе, будучи не только историком мысли, но и сильным самостоятельным мыслителем, дает глубокую характеристику аллегорической методологии: «Аллегория... в сущности, состоит в том, чтобы определять идею через образ. Но... всегда останется в идее нечто необъяснимое... образы, аллегории могут служить пробуждению идеи, которая без них стала, быть может, трудно понимаемой: но они формируют лишь первое звено цепи идей, которая часто заходит потом весьма

далеко, — звено даже не необходимое, хотя часто полезное... аллегорический метод... отправляется от образа, этой неполной мысли, чтобы восстановить через него производящую идею» (35). Критическое отношение к аллегорическому методу не отменяет, по мнению Брейе, его исторической целесообразности: «В эпоху, когда духовная жизнь была чем-то очень новым, когда она искала своих понятий и своего языка, подобный способ выражения был, может быть, необходим» (313).

Именно в перспективе этого нарождающегося спиритуализма следует рассматривать и другую важную область филоновской мысли — его логологию и теологию. Откровение для Филона — явление не внешнего, но внутреннего порядка. «...Логос... есть принцип аскетизма, душевная манера, характеризующаяся обращением ко благу. Силы (посредники, подобные логосу) участвуют вместе с Богом в творении человека, который смешан из добра и зла. Отсюда ясно, почему Логос может быть ниже Бога» (99). Но посредством Логоса «Бог одновременно очень близок и очень далек» (78).

«Особенно важная черта филонизма состоит в том, что Откровение и разум в этой системе совпадают. Культ Бога есть рациональный культ, и философия есть не что иное, как Божественное слово» (314). В этом Филон, по мнению Брейе, очень близок Спинозе. Но в то же время — это вполне александрийское мировидение. «Божественное дуновение, которое составляет сущность бытия, становится началом вдохновения, желаемым и редким состоянием. Филон брал в качестве отправной точки не греческую философию, но эту вот александрийскую теологию, которая должна была произвести гностические системы и герметическую литературу» (317).

75. *Christiansen I.* Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. Tübingen, 1969. 191 s.

***Кристиансен И.* Техника аллегорической науки истолкования у Филона Александрийского. Тюбинген, 1969. 191 с.**

Работа Ирмгард Кристиансен уже много лет воспринимается в науке как проблемная. Автор хочет показать, что аллегорическая интерпретация была для Филона настоящей наукой, и в ней применялись подлинные научные средства (философские и грамматические) его времени (29).

Философские методы, которыми пользовался Филон, — это прежде всего диэреза и применение категориального аппарата, основанного на десяти категориях Аристотеля. Картина, которая получается у Кристиансен в результате анализа, оригинальна и очень интересна.

Реальность представляет собой некое категориальное древо, растущее за счет диалектической работы мысли. Разводя и уточняя близкие понятия, мыслитель получает сетку устойчивых логических связей и отношений. Потом эта сетка накладывается на библейский текст. Работа диалектики обеспечивается двучленностью аллегории, которая состоит из внешнего и внутреннего (150). Кристиансен принципиально не согласна с тем, что аллегория есть metaphora continua. В аллегории присутствует символ, а не метафора. Символ больше склонен к инвариантности содержания. Элементы библейской интерпретации:

1. Текст Священного Писания.
2. Символическое определение.
3. Доказательство: а) определение библейского понятия, скрывающегося за символом; б) определение «иного» (ἕτερον), т. е. диэретическое отсечение.

Категории Аристотеля больше всего заметны в «*De decalogo*»; но и в других своих произведениях Филон их «не только цитировал, а прежде всего применял в технике аллегорезы» (97). Благодаря категориальному аппарату «символическое толкование является *синтетической* техникой» (98). На примере диэрезы в трактате «*De agricultura*» Кристиансен показывает целесообразность экзегетических усилий Филона. Его намерением было показать, как *идеи* содержатся друг в друге; составляют в совокупности *сложные идеи* (человек, состоящий из тела и души, и др.); восходят к высшему единству в Боге (132–133).

Конечно, не во всех трактатах Филона можно продемонстрировать такую четкость алгоритма. Поэтому работа Кристиансен, на которую продолжают ссылаться уже больше тридцати лет, часто также подвергается критике.

76. ***Dähne A. F.*** **Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1–2. 800 s.**

Дэне А. Ф. **Историческое изложение иудео-александрийской религиозной философии. Галле, 1834. Разд. 1–2. 800 с.**

Классический труд, посвященный раскрытию философии Филона Александрийского и стоящей за ним традиции. По мнению автора, иудео-александрийская религиозная философия сложилась под влиянием нескольких факторов. Египетский гений был невосприимчив к эллинской науке и диалектике, но его отличал глубокий мистицизм и приверженность к аскетическому самоограничению (1, 3–5). Александр Македонский принес в Египет научную школу, которая была

здесь чужеродным телом, но сумела добиться значительных успехов (1, 12). Иудеи, поселившиеся в Александрии практически со времени ее основания, принесли сюда Библию и строгий монотеизм. Синтезу этих трех начал: мистического, философского и библейского, обязана своим возникновением новая религиозная философия, которую Дэне широко называет «александринизмом», рассматривая христианскую Александрийскую школу как ее продолжение. Немецкий ученый подчеркивает, что его самого больше всего интересует именно христианская Александрийская школа; но понять закономерности ее возникновения без анализа предшествующей традиции, «наиболее значимым и сохранным плодом» которой были труды Филона, невозможно (1, 26).

В своем изложении системы Филона Дэне придерживается принципа, который впоследствии будет неоднократно подвергаться критике. Он пытается интерпретировать ее как цельное философское учение, подобное тем, что выходили из-под пера афинских академиков более раннего периода: рассматривает отдельно учение о Боге, Логосе, Силах, человеке, материи и другие аспекты, которые не разрабатывались Филоном эксплицитно. Однако это связано не с тем, что Дэне считает Филона создателем систематической философской доктрины. Напротив, самого Филона он даже не берется назвать философом (1, 106). Цель Дэне — раскрыть структуру, лежащую за текстами Филона и представляющую мировоззрение, выработанное поколениями александрийских иудеев со времен перевода LXX и появления трудов Аристобула. Поэтому от рассмотрения идей Филона он переходит к другим, более древним разделам иудейского александринизма: Аристобулу, апокрифам и псевдоэпиграфам.

Вся эта философия, по мысли Дэне, исходила из применения эллинской задачи богопознания к библейскому монотеизму. Она свела в одну систему «новооткрытого Бога» эллинов и «отеческую веру» иудеев (1, 41). Бог Моисея, перенесенный на философскую почву, есть всесовершенное и непознаваемое Существо. Из Его образа постепенно устраняется всякая антропоморфность: «Филон вместе с александрийскими богословами устанавливает воззрение, по которому Бога нельзя обозначать именами человеческими» (2, 25). Но Он же — высшее Благо для человека, источник его жизни. Значит, каким-то образом и в какой-то мере божественная реальность должна быть достижимой. Эта убежденность определяет всю динамику философского поиска Филона и стоящей за ним среды. Прежде всего, начинается построение пантеистической картины мира, чтобы через посредство Божественных Сил и Логоса человек оказывался способным восходить к Богу. Но этого

мало: нужно признать Божественное происхождение души, ее способность всецело погрузиться в созерцание, выйти из этой чувственной жизни. Премудрость Божия, «виновница всего» (2, 164), удовлетворяет потребность познания, что реализуется в бессмертии души (2, 170), которая через добродетель познает Благо как творческую основу бытия (2, 176). Путь к выходу из чувственной жизни открывается в Священном Писании при его аллегорическом толковании. Таким образом, Дэне пришел к необходимости изучения экзегетического наследия Филона, но недостаточно глубоко проработал этот аспект.

77. *Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. Paris, 1958. 220 p.

***Даньелу Ж.* Филон Александрийский. Париж, 1958. 220 с.**

Исследование Даньелу о Филоне вышло в серии под названием «Времена и судьбы». Первые две главы книги посвящены жизни Филона и окружавшей его эпохе (11–84). Мировоззрение александрийского мыслителя рассматривается с точки зрения его взаимоотношений с ессеями (42), с имперской политикой Рима (57) и другими философами Александрии (75).

Даньелу рассматривает Филона как богослова и философа, причем библейский монотеизм выходит у него на первый план, а эллинистический синкретизм отступает на периферию. «Первая статья библейской философии Филона — утверждение трансцендентности божественной природы» (143). Но при этом утверждается необходимость богопознания для человеческой души, в чем видится вдохновение мистика и метафизика. Для удовлетворения этих запросов еврейское «Слово Божие» (*dabar*) преобразуется в Логос, причем Филон привлекает обильный философский материал. «Понятие Логоса, как идеи творения Богом, платоническое. У Аристотеля оно есть эквивалент божественного „Нуса". Наконец, Логос, который проникает и одушевляет мир, стоического происхождения» (163). Все эти аспекты выступают в нерасторжимом единстве, вследствие чего Филона можно считать первым мыслителем, сделавшим Логос одним из важнейших пунктов своей доктрины (там же).

Опять же исходя из потребности Богосозерцания «Филон допускает некоторую соприродность между Богом и творением. Но эта συγγένεια есть некая вещь, которая не принадлежит творению по природе, но которая есть чистый дар Божий» (176). Трудно было бы ответить однозначно на вопрос о том, как эта соприродность осуществляется. Скорее всего, дорогу здесь прокладывает ум человека, имея некое подобие (опять же через Логос) с Божественным Умом. Дар аналогии

бытия осуществлен в самом акте творения, поэтому душа всегда имеет перед собой путь к Богу. В то же время, в области экзегезы Филон предстает как сторонник вербального откровения, что приближает его мистицизм к экстатическим и иррациональным глубинам. В целом, по мнению Даньелу, «Филон был библейским богословом великого масштаба» (183), но точная интерпретация его мысли затрудняется методологической неточностью построений Филона в его сочетании монотеизма с эллинской философией (184).

Возможность взаимовлияния Филона и новозаветных писателей Даньелу отрицает (199). Но «парадокс» Евангелия от Иоанна, в котором Сын сообщает людям знание об Отце, оставаясь по сущности абсолютно непознаваемым, равно как и Отец, заставлял некоторых христианских мыслителей уже начиная со II в. прибегать к Филоновской идее Логоса — познаваемого аспекта Божества. Только св. Григорий Палама снимает этот «парадокс» в учении о сущности и энергиях (209).

78. *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. 350 p.

***Друмонд Дж.* Филон Иудей, или Иудео-Александрийская философия в ее развитии и завершении. Лондон, 1888. 350 с.**

После работы Дэне двухтомный труд Джеймса Друмонда является крупнейшей вехой в изучении философского наследия Филона Александрийского. Друмонд сделал упор на религиозной составляющей иудео-александрийской философии. Человек есть храм Божий благодаря Логосу, по образу Которого он создан (1, 197). В связи с этим Друмонд начинает свое исследование с раскрытия идеи Логоса в античной философии. Это понятие представляется Друмонду сквозным для всей истории греческой мысли.

Исследователь обращается к Гераклиту, для которого «одна неизменная вещь была законом феноменальных изменений, один закон, в поиске которого мы в первую очередь подходим к учению о космическом Логосе» (1, 29). «Логос у Гераклита не означает „Слово", поскольку, как замечает Гейнце, не существует трансцендентного Бога, словом Которого он мог бы являться. ...Он есть универсальный разум, в противоположность индивидуальной мысли» (1, 46). Затем Друмонд переходит к Анаксагору, «Ум» которого представляет в сущности то же, что «Логос» Гераклита, но с большой поправкой в сторону трансцендентализма (1, 48–51). Большую роль в дальнейшем развитии данной идеи сыграл Сократ. Он «первый ввел идею телеологии в область спекулятивной философии» (1, 51). Сократ — антропоцентрист, у него

миры божественный и человеческий взаимно проникают и наполняют смыслом друг друга (1, 53).

Но все это лишь предшествовало философии Платона, которая «предоставила александрийской концепции один из ее наиболее важных элементов», а именно учение об идеях, как вечных и неизменных реалиях (1, 57). «Платон рассматривал универсум как живое существо, пронизанное во всех частях, от центра до периферии, разумной душой. Эта душа есть посредник между идеальным и материальным, реальным и феноменальным. Как идеи, она бестелесна; как материальные объекты, она пришла в бытие, существует в пространстве, способна к движению» (1, 65). Тем самым он предвосхищал учение Филона о Логосе (1, 67).

У Аристотеля мы «приходим к философски сформулированному теизму, и находим Бога трансцендентым по сравнению с универсумом» (1, 73). Однако идея Божественного совершенства становится абстрактной, и хотя человек может стремиться к ней, он не получает никакого ответа, «ни помощи, ни сочувствия». Друмонд спрашивает: «Как восстановить для религии порушенный союз, и открыть заново для философии близкую связь между конечным и бесконечным? Это главная проблема, которую предстояло решить александрийскому учению о Логосе» (1, 74).

Но прежде, чем перейти к александрийцам, целую главу Друмонд посвящает стоицизму. Влияние Стои на иудейско-александрийскую философию, особенно в практической части, совершенно недопустимо умалять (1, 75). Идеал стоического ума — «блаженная и Божественная жизнь, которая превыше неизбежных превратностей земного существования» (1, 77). Телеология стоиков была в основном направленной на исследование разума или мудрости, существующей во Вселенной (1, 77). В то же время, «стоики с их практическим типом мышления были неспособны преодолеть идею материальной причинности» (1, 80). А все, что имеет каузальную силу, согласно стоической аксиоме есть тело. Получалось, что и Бог является, по выражению Зенона и Хрисиппа, «простейшим телом», и это конституировало двойственность Логоса в Александрийской философии, как «Πνεῦμα σωματικόν» (1, 81). Если «универсум состоит из материи и Бога», то «Логос — это Бог в материи» (1, 86). Необходимо творческое участие Бога во всей каузальной цепи; а так как эта цепь совершенно непреложна, творческое участие и каузальность суть одно и то же. Отсюда мысль стоиков естественно влеклась все дальше в область пантеизма. «Самое яркое выражение стоического пантеизма мы находим в утверждении, часто встречающемся у Сенеки, что Бог и универсум — термины взаимозаменимые» (1, 90).

Закон причинности превращался в Божественное провидение в религиозно окрашенном стоицизме, что в особенности характерно для римского периода (1, 94). Плодотворной для дальнейшей истории философии стала идея «семенного Логоса» (Λόγος σπερματικός), также выработанная в стоицизме (1, 102). Она во многом основывалась на органической теории: космос как организм и другие тела (организмы) как микрокосмы (1, 106). Чтобы оправдать наличие Логоса у неразумных существ, он делится на два типа — внутренний и внешний.

Главная проблема, с которой сталкивался стоицизм, — это происхождение зла и свобода воли. Между двумя крайностями абсолютного детерминизма и признания полной свободы стоики никак не могли найти решения (1, 117). В результате, объявив каждое действие человека результатом соприкосновения характера, данного человеку природой и воспитанием, и внешних обстоятельств, они все-таки сделали Логос виновником зла (1, 120). В заключение Друмонд подчеркивал важную роль стоицизма в формировании аллегорического метода (1, 120–121).

В трудах Филона античная логология достигает кульминации. В Логосе содержится все отнятое от Бога, как низшее Его абсолютного достоинства, и все отнятое от мира, как высшее его изменчивого бытия. Это не только мир идей, но и Творец, Промыслитель и Посредник (2, 161). Логос трансцендентен, если смотреть с точки зрения высшего Ума, и вместе с тем соприсущ универсуму, делая его храмом Божьим, в котором сам Логос — Первосвященник (2, 169). Наконец, «Логос во Вселенной, соответствующий внешнему логосу человека и потому могущий быть обозначен как Слово Божие, является оттиском высшей идеи, запечатленном в материи, рациональной силой, которая объединяет множественность явлений в гармонию и единство космоса» (2, 179). Человек, сотворенный по образу Божьему, сотворен, собственно, по образу Логоса. Таким образом открывается путь к богопознанию через философское созерцание, чего и хотела добиться александрийская эпоха.

79. ***Gfrörer A. F.*** **Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. T. 2. 408 s.**

Гфрёрер А. Ф. **Филон и иудео-александрийская теософия. Штутгарт, 1835. Т. 1. Ч. 2. 408 с.**

Маститый немецкий исследователь не называет философией то, что предшествовало Филону в Александрии. Это теософическая традиция, «рациональный супранатурализм» (1), попытка соединить философию и религию. Общей основой всех ее разветвлений служила

аллегореза (5). Собственно философы — Аристобул и Аристей — появляются уже «на закате» этой традиции.

Гфрёрер находит связь между идеями Филона и следующими источниками:

Септуагинта. Учение о трансцендентности Бога, отрицание антропоморфизмов.

Книга Сираха. Учение о Божественной Премудрости, которая здесь предстает как эманация (52).

Вторая и третья книги Маккавеев. Следы мистического учения эллинистического иудаизма.

Аристей, Аристобул. Явные философские элементы в экзегезе.

«Сивиллины оракулы». Идея обращения античного мира к монотеизму.

Четвертая книга Маккавеев. Прежде всего антропология (187), также идея гнозиса.

Книга Премудрости Соломона. Идея национальной исключительности еврейского народа (203).

Кроме того, помимо Филона эта же среда оказала влияние на палестинский иудаизм в лице ессеев (299), Иосифа Флавия (336) и даже раввина Гамалиила (402).

80. ***Goodenough E. R.*** **By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935. Repr.: Amsterdam, 1969. 436 p.**

Гудэнаф Э. Р. **Свет светом: Мистическое евангелие эллинистического иудаизма. Нью-Хэвен, 1935. Репр.: Амстердам, 1969. 436 с.**

«Свет [постигается] светом» — этот принцип александрийской мистики, глубоко разработанный в филонизме, взял за основу для названия своего труда Эрвин Гудэнаф, один из наиболее глубоких исследователей иудео-александрийской мысли. Книгу отличают оригинальность композиции и ясный стиль изложения. Гудэнаф исследует идеи, заключенные в библейские образы — Моисея, Иакова, Премудрости Божией и др. Мир Библии в интерпретации александрийцев предстает измененным, но не только за счет философских веяний эллинской культуры. Здесь переплетаются мотивы персидской демонологии, египетских и греческих мистерий, пифагорейства, еврейской аггады.

В то же время, интерес к мистике Востока может быть объяснен также влиянием эллинизма: платоники и пифагорейцы часто проявляли его (237). Пифагореизм представлял собой ту этическую систему, которую наиболее охотно воспринимали евреи диаспоры (412). Про-

исходила экспроприация и других произведений греческой мысли, особенно платонической традиции. Итог этой работы был выражен в системе Филона Александрийского: «Это философия эклектического неопифагорейца и платоника, с большими заимствованиями из стоицизма и кинизма, преимущественно в области этики, но по существу совершенно противоположная основным стоическим, киническим и скептическим воззрениям... и связанная с мистическими представлениями орфиков, персов и поклонников Изиды» (235).

Самостоятельный вклад иудейства заключался, согласно Гудэнафу, в мистическом осмыслении всего воспринятого материала. Идеальный тип философа (в лице, прежде всего, Моисея) совпадал с идеальным типом мистика и пророка. Для эллинистического иудея Бог не только Личность, но и безграничная реальность Божественного Света. Он сравнивается с солнцем, не умаляющимся при излучении бессчетных лучей (243). Частицами светового потока являются разумные создания — у Филона прежде всего «логи», порождения единого «Логоса», или ангелы (208 и далее). Они же суть категории бытия.

Единственной целью и отрадой мистика-философа является созерцание этого потока Божественного света, или мира идей, совпадающего с миром библейских образов и значительно расширяющего его посредством аллегории. Такое созерцание возможно в силу того, что человеческая душа также представляет собой частицу света. Принцип восприятия подобного подобным, который античная физиология положила в основу своей теории зрения, особенно актуален в мистически-философском аспекте: *Свет постигается Светом*.

81. ***Goodenough E. R.*** **The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory. New Haven, 1938. 348 p.**

Гудэнаф Э. Р. **Политика Филона Иудея: практика и теория. Нью-Хэвен, 1938. 348 с.**

Исследование, посвященное нечасто затрагиваемому аспекту творческой биографии Филона. Александрийский мыслитель был общественным деятелем не в меньшей степени, чем философом; ему принадлежит важный исторический очерк о посольстве иудеев к императору Гаю Калигуле (*Legatio ad Gaium*) и памятник иудео-александрийской апологетики «*Против Флакка*» (*In Flaccum*). Гудэнаф ставит вопрос о том, какое место занимала политика в других произведениях Филона.

Отдавая предпочтение мистическому, а не философскому содержанию александрийской иудейской экзегезы, Гудэнаф склонен интерпретировать элементы эллинской философии у Филона в политическом

ключе. Они не столько были нужны самому Филону, сколько служили прикрытием его националистическому партикуляризму. Другими словами, политика была «зашифрована» в трактатах Филона для непосвященных (21). Он приоткрывал свои политические предпочтения в «намеках» аллегорической экзегезы (42) и сам видел в себе «государственника и философа» (64).

Будучи, бесспорно, одним из крупнейших специалистов по Филону, Гудэнаф, на наш взгляд, преувеличил политическую составляющую его учения. Достоинство труда — в обширной библиографии, помещенной в приложении.

82. ***Heinemann F.*** **Philons griechische und jüdische Bildung. Breslau, 1932. Repr.: 1962. 606 s.**

Хайнеманн И. **Греческое и еврейское образование Филона. Бреслау, 1932. Репр. 1962. 606 с.**

Подробный и скрупулезный анализ на основе трудов Филона Александрийского его греческого и еврейского образования. Автор считает Филона «первым теологом» и в связи с этим говорит о закономерности современного интереса к его фигуре (5). Цель работы состоит в том, чтобы «понять синтез еврейского и греческого, осуществляемый Филоном» (14). Хайнеманн разбирает упоминания, встречающиеся в трудах александрийца, о разных иудейских обычаях, обрядах и праздниках. Он приходит к выводу о трех источниках Филона: это компилятивные сообщения о жизни его народа, александрийские аллегористы и «киники», т. е. греческая традиция космополитизма и релятивистского отношения к обычаю (137–149). Филон был плохо образован в тонкостях Закона и знал греко-римское право несравненно лучше, чем иудейское. В результате, считает автор, можно заметить, что хотя ценность синтеза, осуществленного Филоном, еще не оценена, в целом эллинизм, особенно в лице философии, таил в себе «опасность» для иудаизма, растворяя в себе его культурную идентичность (574).

83. ***Heinisch P.*** **Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. 296 s.**

Хайниш П. **Влияние Филона на древнейшую христианскую экзегезу. Мюнстер, 1908. 296 с.**

Хайниш один из первых всесторонне исследовал проблему влияния Филона в истории экзегезы. В предисловии автор подчеркивает, что «работы по аллегорическому толкованию Священного Писания, которое развилось в Александрийской экзегетической школе, мы до сих пор

не имеем» (III). Он выражает благодарность покойному проф. Зигфриду, который исследовал аллегорезу Филона, основываясь на глубоком знании его трудов, но только наметил решение вопроса о влиянии.

Среди аллегористов в ранней Церкви (до Оригена) Хайниш перечисляет св. Климента Римского, апостола Варнаву, св. Иустина Мученика, св. Феофила Антиохийского, св. Иринея Лионского, наконец, Климента Александрийского (41). Идеи Филона можно встретить в учениях о Боге (125) и Логосе (137), в толковании сотворения (151), истории патриархов (185) и истории Моисея (211). Кроме того, многие интерпретации ветхозаветного законодательства впервые появляются в текстах Филона (227 и далее). Таким образом, он занимает важное место в формировании всего здания христианской экзегезы.

84. ***Herriot E.*** **Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. Paris, 1898. 360 p.**

Эррио Э. **Филон Иудей. Исследование об иудейской Александрийской школе. Париж, 1898. 360 с.**

Историко-философское сочинение Эдуара Эррио — один из наиболее фундаментальных трудов по философии Филона Александрийского. Французский автор дает проникновенную характеристику своему продолжительному научному поиску: «Изучение Филона при первом приближении кажется неблагодарным; эти его столь многочисленные трактаты, порой столь однообразные, столь медленно и долго разворачивающиеся! Но, впрочем, когда углубляешься в него и когда умственно прикасаешься к приемам его мысли и стиля, соблазняешься обилием изысков и новизной. Одна замечательная фраза заставляет забыть двадцать скучных глав; одна гениальная и верная идея заставляет забыть множество невероятных толкований...» (363).

Для Эррио понять Филона — значить отыскать ключ к иудео-эллинистической философии в целом. Исследование миросозерцания Филона — «необходимое введение ко всякому исследованию ее истоков, развития или влияния» (VII). Иудео-эллинистическая философия представляет собой результат той идейной эволюции, в ходе которой стираются «первоначальные различия между иудейским богословием и греческой философией» (9).

В миросозерцании Филона Александрийского синтез эллинистических и иудейских идей осуществляется наиболее наглядным образом. Залог этого содержится в известной гносеологической посылке Филона: «Филон прежде всего иудей; он помещает себя в центр иудейской религии и именно отсюда проливает свет на все системы. Истина для него найдена, он ее не ищет; он ее переживает. Но он ее истолковывает» (186).

Истолкование Филон производит посредством соответствующих образов, т. е. аллегории; больше того — при ближайшем исследовании методологии Филона, не выходящего в своей экзегезе за границы Библии, становится очевидно, что аллегория — «единственное правило его рассуждения, единственный закон его плана» (193). Тем не менее Эррио не находит этот филоновский метод достаточным. Его не хватает, в сущности, самому Филону, который, несмотря на гибкость своего воображения и плодотворность своего изобретения, в определенный момент вынужден просить в понимании помощи непосредственно у Бога. Таким образом, подытоживает Эррио, «метод, который применяет Филон, ведет его напрямую к мистицизму» (197).

Влиятельность мистического и эклектического учения Филона на последующую мысль оказывается достаточно избирательной. Филонизм не только не оказал, по мнению Эррио, никакого воздействия на иудейскую мысль, но более не имел даже, после собственно Филона, каких-либо ярких выразителей. Иным образом дело обстоит с языческой традицией, где влияние иудейо-александрийского мыслителя на Нумения Апамейского, и в его лице в целом на неопифагорейство, очевидно. Не менее очевидно для французского исследователя и воздействие идей Филона на христианское богословие уже в начале его развития. Даже автор Послания к Евреям представляется Эррио учеником Филона Иудея, тем более христианские дидаскалы Александрии. Сферами таких контактов были, преимущественно, космология (идея посредников между Богом и миром) и экзегетика (философско-богословская аллегореза). Представители Новоалександрийской богословской школы — свв. Афанасий Великий и Кирилл в этом также следовали в русле предуказанной Филоном методологии; у св. Анастасия Синаита «мы ощущаем последние влияния александрийского аллегоризма на подлинно христианскую традицию» (362).

85. ***Nikiprowetzky V.*** **Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982.**

Никипровецкий В. **Филон Александрийский // Словарь духовности. Париж, 1982.**

Концептуальная статья В. Никипровецкого призывает исследователей, погруженных в изучение филоновской мысли, непременно рассматривать учение Филона Иудея в его целостности. Это отнюдь не общее место: слишком разнородные элементы включает в себя оригинальное миросозерцание иудейского мыслителя, разнородные настолько, что даже само изучение его текстов в переводах значительно затрудняет их понимание. «Филон... не является ни мистиком,

ни гностиком, ни догматиком...» Но в то же самое время мысль Филона не лишена систематизации, по праву может быть названа философским антецедентом гностицизма, и мистический элемент в ней обнаруживается достаточно сильный. Таким образом, «для историков философии Филон — драгоценная энциклопедия мысли своего времени...» (см. заключение к статье).

«Прежде всего, он [Филон] заслуживает того, чтобы его рассматривали как оригинального греческого писателя» (I. 3). И само образование его вполне греческое, энциклопедическое. Что «заставляет также задуматься о месте, которое Филон в своих зрелых сочинениях связывает с языческой культурой» (I. 3).

Однако Филон совсем не философ в греческом смысле. Само слово «философия» и производные от него Филоном «используются с целью обозначить любовь к науке, мудрость в обыденном смысле слова или же совокупность знаний и искусств, которые составляют культуру» (I. 5. 3^0). Истинный и «аутентичный» философ для Филона — Моисей Законодатель.

Вообще все умозрительные построения Филона (в том числе логология) исходят только из написанного в Библии и, переплавленные аллегорией, вновь возвращаются к ее священному тексту. Причем Филон — «непревзойденный творец символов и экзегетических мотивов» (закл.). Филоновская экзегеза, таким образом, «состоит в том, чтобы стать выше очевидностей, нередко затемненных *святым словом*, из которых и состоит Писание, для того чтобы достигнуть его глубинного смысла. Чаще всего... такой аллегорический переход Филон называет тайной» (1. 5. 2^0).

По мнению Никипровецкого, в иудейском мыслителе следует видеть не только философа, но и мистика. «Филон часто утверждает, что желающий посвятить себя не буквальному смыслу Писания, а духовному поиску вплоть до таинственного просвещения через аллегорическую экзегезу, стяживает познание мира, которое содержит и внушает Закон» (I. 5. 3^0). Таким образом, высшей целью философского восхождения Филон считает мистическое познание. В этой перспективе он выстраивает отношения греческой мысли и библейского текста.

86. ***Pépin J.*** **La tradition d'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques. Paris, 1987. 360 p.**

Пепан Ж. **Традиция аллегории от Филона Александрийского до Данте. Исторические исследования. Париж, 1987. 360 с.**

Труд Ж. Пепана в значительной степени обобщающий. Он поражает своей текстологической оснащенностью и с правом может

быть отнесен к энциклопедическим исследованиям по истории аллегоризма. «Эти двенадцать исследований изначально... вопрошали различных авторов о теории аллегории посредством шкалы: многим среди них — Филону, Порфирию, Августину, Иоанну Скоту Эригене — задавались одни и те же вопросы... такие как: чему служит аллегория как троп? В чем она плюралистична? Какие признаки указывают на современность аллегорического метода прочтения? — и проч.» (5–6). Параллельно данному исследованию Пепан готовил дополнительный том «теоретических исследований» на ту же тему. Впрочем, задача, которую он видел перед собой в этой общей работе, требовала своего разрешения и в рассматриваемых исторических этюдах: «Взять предметом аллегорию в том виде, в котором она появляется в древних трактатах по грамматике и риторике, уделяя значительное внимание проблемам словаря...» (6). Для историка философии труд Пепана интересен главным образом ценными замечаниями о ключевых особенностях аллегорического метода, которым активно пользовались мыслители Александрийской школы.

Отдельно стоит сказать о глубокой трактовке Пепаном экзегезы Филона Александрийского. Именно взгляд филолога помогает наглядно реконструировать процесс доминации аллегоризма во всей мысли Филона, прояснить фундаментальность аллегорического принципа в его воззрениях: «С того момента, как Филон посредством аллегории высвобождает в тексте Священного Писания учение, соответствующее составу материального мира, или же идеального мира, или же мира человека, он по обыкновению распространяет его и на две другие области» (30–31). Для прояснения весьма спорного вопроса об идейной эволюции Филона филологическая осведомленность Пепана также оказывается как нельзя кстати: «Предполагая, что в творческом развитии Филона могла быть эпоха комментариев скорее буквальных и эпоха комментариев скорее аллегорических, невозможно решить, какая была из них первой; поскольку невозможно устранить ее, эта неточность лишает всякого доверия предположение об эволюции» (26).

Активное задействование аллегорического метода у Филона зачастую связывается, по Пепану, с отторжением прямого, буквального смысла. Вообще «проблема ценности, соответствующей буквальному смыслу и смыслу аллегорическому, в каждом случае должна ставиться по-разному» (26). Буква — не основа толкования, но гораздо чаще преграда для адекватного истолкования. «...В его [Филона] глазах буквальный смысл должен быть иногда обходимым, во благо одного только образного смысла» (20).

Для Филона экзегетическое толкование — в значительной степени аристократическое занятие, удел посвященных. «Аллегория рассматривается одновременно и как дорога, и как цель инициации» (12). Филон «уподобляет понимание Священного Писания мистериальному посвящению» (9–10). Он даже прямо «сравнивает чтение Библии с отправлением мистерий» (10). Здесь берет начало гностический мистицизм Филона. Его метод («исследование тайн», 11) заставляет думать о влиянии на филонизм современных иудейскому мыслителю мистериальных религий и культов.

Во всяком случае оригинальность Филона как экзегета при ближайшем рассмотрении определяется, согласно Пепану, приемами толкования священных текстов, которые он находил вокруг себя. Пепан прямо заявляет, что в методе аллегорезы у Филона были предшественники. Это Аристобул и автор книги Премудрости Соломона; «терапевты со своей стороны интерпретируют Священное Писание аллегорически и символически» (8). Не на пустом месте родился аллегоризм Филона — правильно говорить о целой школе толкования, правда, не в смысле систематического института, а лишь с точки зрения мировоззренческого преемства. Тем не менее, «несмотря на сходства... между Аристобулом и Филоном», очевидна и «значительная эволюция, которая совершается в смысле возрастающего аллегоризма от первого ко второму» (8).

87. ***Runia D.*** **Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Aldershot, 1990. 308 p.**

Руния Д. **Экзегезис и философия. Работы по Филону Александрийскому. Альдершот, 1990. 308 с.**

Сборник работ крупнейшего современного филоноведа Дэвида Рунии, большинство из которых ранее были опубликованы в периодических изданиях. Наличествуют четыре тематических раздела:

1) «*Предпосылки и контекст*» — анализируется социальное положение Филона и его писательская деятельность;
2) «*Экзегезис*» — структура трактатов об аллегории, традиционная иудейская и платоническая экзегеза;
3) «*Философия*» — интерпретация трактата «*De aeternitate mundi*» (*О вечности мира*), проблема среднего платонизма, оценка труда Г. О. Вольфсона;
4) «*Теология*» — учение об именах, о Боге и человеке.

Руния показывает основательное знание александрийского культурного ареала рубежа I в. до н. э. – I в. н. э. На основании трудов Э. Гудэнафа, Г. О. Вольфсона, В. Никипровецкого и других современных ученых он пытается установить принципы интегрального подхода к проблеме: одна из его статей носит название «Как следует читать Филона?».

88. ***Runia D.*** **Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. 418 p.**

Руния Д. **Филон в ранней христианской литературе: Обзор. Ассен, 1993. 418 с.**

Задачи своего труда сам Руния определяет так: «Исследование состоит из четырех частей. В первой части я даю фон, который должен быть предпослан нашему предмету: легенда о Philo Christianus, судьба его текстов, методология, требующаяся при их изучении, аспекты мысли Филона, имеющие особенное отношение к нашей теме, и, наконец, краткий очерк ее научного исследования. В части второй будет рассмотрено восприятие Филона у грекоязычных отцов, начиная с Нового Завета, апостольских мужей и апологетов, затем переходя к Александрии, а оттуда к Палестине, Малой Азии и Византии. Наше внимание будет концентрироваться вокруг авторов и текстов до 400 г. н. э. Подход к позднейшим авторам значительно более беглый. Такой предмет, как Филон в Византии, почти полностью останется неизученным. В части третьей мы переходим к западным авторам, писавшим на латыни. Здесь мы также концентрируемся на периоде до 430 г. (смерть Августина), лишь коротко касаясь последующего времени. В части четвертой на основе наших изысканий будет сделано определенное количество общих заключений и заложены некоторые основы для дальнейшего изучения вопроса. В заключение мы дадим общий взгляд на место Филона, как иудея, в христианской традиции. В Приложении дан полный список всех прямых ссылок на Филона в творениях отцов Церкви. Здесь пределом служит 1000 г. н. э. Большинства из этих текстов мы касаемся в основной части книги» (xii).

Руния рассматривает легенду о Филоне-христианине. Мало кто думал, что Филон когда-либо принял христианство, но многие уже в святоотеческое время считали его стоявшим весьма близко к истине, почти на пороге. Когда сложилась эта легенда? По-видимому, в начале христианской эры. Причиной ее возникновения автор считает «желание раннехристианских апологетов связать начало их течения с важ-

ными и определяющими представителями греко-римского общества, включая знаменитых членов еврейских общин того времени» (7).

Историческая основа легенды имеет реальную подоплеку. Филон (15 г. до н. э. – 50 г. н. э.), по своему собственному свидетельству, путешествовал в Иерусалим, «так что нельзя исключить возможности того, что он действительно был в городе во время драматических событий конца жизни Иисуса, которые во всех деталях описаны в Новом Завете и кратко отражены у Иосифа» (3). У бл. Иеронима есть сказание и о встрече Филона с апостолом Петром в Риме. Считалось также, что *терапевты* были христианской общиной, основанной самим апостолом Марком. Таким образом, ранние христиане не исключали влияния не Филона на христиан, а наоборот.

Нужно отметить, что, по крайней мере на первых порах, Филон не нашел понимания ни в языческой, ни в своей родной иудейской философских традициях. «Кроме специального, но неразличимого влияния на Нумения и, возможно, общего влияния на Плотина, труды Филона не нашли отражения в позднеязыческой греко-римской мысли или античной литературе» (11). Кроме того, он «не принадлежал к традиции устной Торы» (14).

Восприняли его метод, по данным Рунии, одни христиане. Он отмечает две линии восприятия Филона христианскими авторами: «В первом случае Филон предстает как иудей, который по содержанию и методу своей экзегезы стоит весьма близко к христианской традиции... Несколько чаще Филон рассматривается как иудей, который не распознал призыва христианской веры, и с этой точки зрения может быть подвергнут критике, или даже осуждению» (6).

89. *Siegfried C.* **Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testamentum. Jena, 1875. 418 s.**

Зигфрид К. **Филон Александрийский как толкователь Ветхого Завета. Йена, 1875. 418 с.**

Один из почтенных старых трудов о Филоне, отличающийся высокой степенью систематичности. Зигфрид рассматривает Филона как экзегета, применявшего к Библии свои философские воззрения, почерпнутые из александрийской традиции. Он хорошо знал классическую литературу (137) и палестинский мидраш, к которому прибегал не менее часто (213). Из этих двух составляющих складывается его концепция мироздания и его теология.

В центре умосозерцаемого космоса, по Филону, находится Логос. Он замещает Бога в непосредственной близости к творению, будучи

отвлеченной категорией, лежащей в основе всех вещей (226). Именно Логос освобождает человека от неведения и греха, так как его познание доставляет мудрость (229). Это познание не имеет конца и предела, так как Божественные силы, творящие мир и концентрирующиеся в Логосе, бесчисленны (217).

Большая ценность работы Зигфрида состоит в подробной и скрупулезной систематизации правил аллегорической экзегезы, применяемых Филоном (168–197).

90. ***Solignac A.*** **Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982.**

Солиньяк Э. **Филон Александрийский // Словарь духовности. Париж, 1982.**

Идущая в одном ряду с глубокой статьей В. Никипровецкого концептуальная статья французского ученого Эме Солиньяка расширяет наши представления в важнейшем вопросе филонизма, а именно, в вопросе о влиянии Филона на Отцов христианской Церкви. Солиньяк подчеркивает, что «влияние Филона на христианских авторов первых веков не так давно было исследовано весьма систематически, хотя еще недостаточно. Мы даем не исчерпывающее исследование, но лишь общий взгляд, опирающийся на некоторые характерные черты». Совершенно справедлива оговорка французского автора о том, что вряд ли установимо прямое влияние Филона на мужей апостольских и апологетов — «отдельные сближения конечно же обнаруживаются, но они в целом могут быть объяснены либо общими источниками (стоические и среднеплатонические философы), либо общей культурной средой (эллинистический иудаизм; иудео-христианство)».

Влияние Филона на греческих отцов нагляднее всего проявилось, по мнению Э. Солиньяка, в воззрениях Климента Александрийского, Оригена и Григория Нисского. «Климент обязан Филону прежде всего аллегорическим методом... Климент, далее, заимствует аритмологические спекуляции, стоическую этику апатии, платонические учения о подобии человека и Бога, о Логосе, о невидимом и непознаваемом Боге и т. д.» (II. 3. 1^0). Давая оценку идейному наследию Климента Александрийского, Солиньяк присоединяется к мнению С. Лилла: «Климент положил начало процессу эллинизации христианства в параллель процессу эллинизации иудаизма, начатому Филоном» (там же). Еще явственнее проявилось влияние Филона на систему интерпретации Священного Писания, разработанную Оригеном: Ориген обязан Филону «главным образом разделением буквального и духовного смысла

Писания; он также отдает предпочтение духовному смыслу — до такой степени, что хочет отыскать его в каждом тексте» (II. 3. 2^0). О Григории Нисском можно сказать лишь то, что он «много читал Филона и вдохновлялся им» (II. 3. 3^0), однако — и в этом Э. Солиньяк солидарен с Ж. Даньелу — «Филон лишь один из источников Григория, менее важный, нежели Плотин, Ориген и Василий Великий» (там же).

Среди латинских отцов «сильно зависим от Филона» Амвросий Медиоланский (II. 4. 1^0), а у Августина находят в основном космологические «разработки», «которые не имеют точных аналогов в предшествующей патристической литературе» и отдаленными источниками которых, в свете этого, следует считать учения Филона (см.: II. 4. 2^0).

В заключение своей статьи Солиньяк очень уместно перечисляет философские темы филонизма, которые проявились у христианских авторов («аллегорический метод в истолковании Писания; двойственное творение мира и человека; роль Логоса, или Слова, в творении... связь философии с Писанием»), — однако завершает, пожалуй, слишком уж экстравагантным выводом: «Даже если отцы полагали, что они вынуждены что-то вырезать из Филона и идти дальше, обращение за помощью к его сочинениям подтверждает ту мысль, что они признавали „иудейские корни" христианства».

91. ***Wolfson H. A.*** **Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1, 2. 990 p.**

Вольфсон Г. О. **Филон: основания религиозной философии в иудаизме, христианстве и исламе. Кембридж, 1947. Т. 1, 2. 990 с.**

Один из самых фундаментальных и, бесспорно, самый амбициозный труд по философии Филона. Вольфсон, исходя из ложного принципа post hoc ergo propter hoc, делает александрийского иудея основателем религиозной философии, которая легла в основу комплекса философских систем не только иудаизма, но и двух мировых религий — христианства и ислама — вплоть до Спинозы, изучением которого Вольфсон ранее также занимался (The Philosophy of Spinoza, 1934).

Концепция Вольфсона была подвергнута критике многими современными филоноведами[2]. Однако масштабность его труда признается всеми. Рациональное зерно концепции Вольфсона заключается в том, что Филон действительно был первым крупным систематизатором, соединившим библейский монотеизм и александрийский философский эклектизм. Его деятельность имела далеко идущие последствия,

[2] См.: *Radice R., Runia D. J.* Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography, 1937–1986.

так как во многом через Филона идеи античных школ философии транслировались в христианскую Александрийскую школу.

В первом томе Вольфсон принципиально начинает не с предшественников Филона, а с его текстов. Он рассматривает его отношение к политеизму и мистериям, отзывы о различных партиях внутри эллинистического иудаизма. Для Филона греческая философия есть «служанка Священного Писания» (1, 87). Не подчинившаяся народной религии греков, она подчиняется Библии (1, 143). Филон, несомненно, испытывает влияние Платона и других корифеев греческой мысли, но это влияние далеко не абсолютно. Логос, Божественные Силы и сама Премудрость сугубо инструментальны по отношению к Богу Творцу (1, 261).

Во втором томе исследуются проблемы пророческого дара и доказательств бытия Божия, к которым Филон прибавляет свое мистическое доказательство от «ясного видения» Бога (2, 83). Согласно Вольфсону, здесь предвосхищается онтологическое доказательство средневековой теологии (2, 92). Бог в философии Филона непознаваем, именно поэтому все античные речения о Боге он относит лишь к Его свойствам, следуя больше Библии, чем платонизму (2, 128–131). Учение о добродетелях как учение о подавлении страстей сходно с раввинской концепцией «*йецер*», хотя имеет общие черты также с этикой Аристотеля и стоиков (2, 229–231). Заканчивает Вольфсон обзором социальных воззрений Филона и его мессианских чаяний.

По мнению Вольфсона, средневековый тип философии был переходным между Античностью и философией Спинозы. Филон является основателем средневековой философии, Спиноза — ее разрушителем (2, 457). Разумеется, в данной концепции много натяжек и поспешных выводов, которые спустя полвека после опубликования работы уже никем не принимаются всерьез. Однако материал по Филону, собранный Вольфсоном, и его систематизация впечатляют.

VIII. Климент Александрийский

92. ***Apostolopolou G.*** **Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Frankfurt am Main, 1977. 143 s.**

Апостолополу Г. **Диалектика в трудах Климента Александрийского. Франкфурт-на-Майне, 1977. 143 с.**

В диссертации прослеживается формирование философских идей Климента, повлиявших на греческую мысль вплоть до средневекового византийского гуманизма. Климент Александрийский был пер-

вым христианским мыслителем, начавшим систематически применять диалектику как метод. Если в творениях апологетов этот метод использовался всегда негативно, в целях опровержения или апологии, то у Климента ему присваивается позитивная функция доказательства (12). Но следует различать в системе Климента аргументацию (Beweis) и диалектику. Аргументация есть метод толкования Библии (93), диалектика идей — подготовка ума к познанию Бога (113).

По мнению Апостолоподу, «самопонимание» философии всегда исторично (7). Поэтому теологическая направленность философии Климента не делает ее менее философией, чем философские системы классического периода или, например, византийского неоплатонизма. Климент рассматривал всю свою философию как «историю спасения». При этом он осознавал, что многие концепции древних были ложными. Единственное, что полностью приемлемо в греческой философии, — это ее метод, т. е. диалектика (40). Она противоспоставляется софистике, которой пользовались еретики (57).

Для диалектики особо важна VIII книга «*Стромат*», вопрос о подлинности которой еще не решен окончательно (16–17). Автор считает все «*Строматы*» Климента подготовкой к его утерянному труду «*О началах*» (17). Собственная философия Климента — это эклектизм (27). Он оправдывал идею эклектизма при помощи концепции мира-времени, т. е., по существу, концепции развития. Идеи не могут появляться ниоткуда и исчезать бесследно. Цель диалектики, умосозерцаемые «идеи» Платона, суть мысли самого Бога, или Его волевые акты (85). Платоновское Благо есть сам Бог (100). Но Климент также утверждает любовь к Богу — мотив, отсутствующий в классической философии, а впоследствии обретающийся у Плотина (80).

93. ***Bardy G.*** **Clément d'Alexandrie. Paris, 1926. 317 p.**

Барди Г. **Климент Александрийский. Париж, 1926. 317 с.**

Главной отличительной чертой вдумчивого исследования Гюстава Барди, пожалуй, следует назвать глубокую симпатию французского автора к герою своей книги. Нравственный облик александрийского дидаскала чрезвычайно привлекателен для Барди, а труды Климента Александрийского — это, по его мнению, редкое философское сокровище. В плане фактического материала читатель, знакомый с прочими трудами Барди, может встретить в этой книге много для себя знакомого. К примеру, соображения о поре возникновения Дидаскалиона, об общей направленности преподавания в нем, об исторической роли

Пантена впоследствии будут сконцентрированы Г. Барди в концептуальной статье «У истоков Александрийской школы» (Париж, 1937).

Барди обращает внимание читателя на мировоззренческую влиятельность гностицизма, характерную для эпохи II–III вв. С точки зрения французского автора, вполне вероятно, что «главным образом для того, чтобы ответить гностикам, ортодоксия создает... катехетическую школу в Александрии» (6). Дискуссии ведутся по-разному. «На Западе святой Ириней отвечал ясно и просто, осуждая гнозис и противопоставляя ему традиционное учение Церкви» (30). Тертуллиан все «порицает, осуждает, проклинает» (27). Для Климента же Александрийского характерно перетолкование гностических понятий в христианском духе.

Вообще, для той эпохи *гнозис* — ходячее слово для обозначения мудрости (7), и христианские мыслители очень часто вводят его в свои проповеди. Так, в специальном разделе «Стромат» Климент Александрийский комментирует Феодота и иных гностиков (26). Вообще для Климента, по Барди, «ортодоксальный гнозис обоснован Священным писанием; он опирается на предание; он верен учениям и практикам Церкви» (30).

Мировоззренчески христианство для Климента есть символ интеллектуального совершенства. По складу своей личности Климент, во-первых, моралист (см. 26), во-вторых, исследователь, ищущий подлинной мудрости. Все философские вопросы интересны для него лишь в аспекте нравственности (22, 26, 27). Но светел его этический пафос — «от суровости, от горечи Тертуллиана ничего у него нет» (27). Скорее, это этика Платона в сочетании с этикой Хрисиппа, понятая как ступень ко Христу (34).

Метод Климента Александрийского целиком основан на аллегоризме. Широта его аллегорий не всегда делала его понятным для слушателей, но в то же время и привлекала к нему (см. 16). Между тем, именно крайним аллегоризмом объясняется богословская уязвимость Климента в ряде его сочинений. Так, в «Ипотипосах» «мы обнаруживаем... неоправданно чрезмерное применение аллегорического метода» (25).

Вообще, в книге Барди «множество сомнительных выражений, множество неудовлетворительных понятий» (34) Климента Александрийского подвергаются детальному разбору и критике. Впрочем, автор отмечает, что богословские уклонения Климента не были известны широкой аудитории и, стало быть, не имели широкого влияния.

94. ***Choufrine A.*** **Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York, 2002. 230 p.**

Чофрин А. **Гнозис, теофания, теозис: исследование восприятия Климентом Александрийским его истоков. Нью-Йорк, 2002. 230 с.**

Современный американский ученый анализирует связь и преемственность между тремя понятиями: *гнозис* (знание) и *теофания* (Богоявление), *теофания* и *теозис* (обожение) у Тита Флавия Климента. При этом гнозис трактуется как «пробуждение» (гл. 1), теофания как «рассвет» (гл. 2), и теозис как «бесконечность» (гл. 3).

Климент не только философ, но и мистик, наследующий определенную традицию. Чофрин критикует чисто философские интерпретации, подобные той, которую дает С. *Лилла* в его широко признанной работе. Климентова идея обожения не может быть сведена к «платоновскому идеалу»; ее истоки следует искать в Иринеевском «*Cur Deus homo*» (7).

«Гнозис» Климента пронизан ожиданием Богоявления, т. е. жаждой познания Бога. Это познание достигается в обожении человека — просвещении его невещественным Божественным светом (100). Чофрин указывает на то, что здесь следует искать передаточное звено последующей мистической традиции средневекового христианства (207–208).

95. ***Ernesti K.*** **Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder Die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Paderborn, 1900. 174 s.**

Эрнести К. **Этика Климента Александрийского, или Первое взаимосвязанное обоснование христианского нравственного учения. Падерборн, 1900. 174 с.**

Труд Эрнести ознаменовал интерес к этическому учению Климента, поднявшийся в начале XX в. Структура работы призвана отразить системность идей александрийца. Первая часть посвящена «Общей этике»: нравственному добру и нравственному злу. В понятие добра входят хорошие поступки и хорошие убеждения, которые составляют уже добродетель. Кроме того, добро рассматривается само по себе (an sich) и в тройственном отношении — к Богу, ближнему и самому субъекту. В понятие зла входят грехи, искушения и страсти. Впрочем, учение о первородном грехе слабо разработано у Климента (42).

Вторая часть посвящена «Частной этике»: сюда входят обращение (внутреннее и внешнее), крещение, христианский образ жизни и хри-

стианское образование. Образование делится на позитивное (обучение, совет, поощрение) и негативное (наказание). Применение этих средств предполагает великое искусство (84–87). Обучение продолжается всю жизнь человека (89).

Третья часть посвящена «Христианскому совершенству», т. е. гнозису. Рассматривается отношение гностика к Богу, ближнему и себе самому. Для Климента весьма важно взаимодействие (Zusammenwirken) благодати и свободы (5). «Совершенным в общем смысле является то, что не имеет недостатка ни по своей сущности, ни по способности следовать своей цели» (121). Для этого необходимо развитие сил души, буквально — выучка (Schulung) (124). Гнозис есть философия, усовершенствованная христианской верой (126). В нем совпадают объективная и субъективная истина (128); он есть совершенное благо для человека (134).

Важная черта образа истинного гностика есть «апатия», бесстрастие (135). Она представляет собой Божественное, или богоподобное свойство. «Апатия» составляет идеал, не вполне достижимый на земле (138).

96. ***Faye E. de.*** **Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-me siècle. Paris, 1906. 352 p.**

Фэй Э. де. **Климент Александрийский. Исследование о связях христианства и греческой философии во II веке. Париж, 1906. 352 с.**

Исследование Эжена де Фэя о Клименте Александрийском по глубине разработанности темы стоит в одном ряду со столь же фундаментальным исследованием Мондезера. Де Фэя отличает одна особенность в воззрении на своего героя — стремление всегда видеть в нем в первую очередь философа, который нисколько не отказывается от интеллектуального багажа Античности, но именно на его основе, явно или неявно, старается заткать ткань нового христианского богословия. Подобная характеристика может показаться общим местом, однако в данном случае она является типовой: постоянно встающий перед исследователями Климента вопрос: что же все-таки доминирует в его идеях — философия или христианство? — здесь решается в пользу философии. Пожалуй, само название труда французского автора свидетельствует об этом.

Для Э. де Фэя, быть может, более чем для кого-либо другого из исследователей, Климент Александрийский не просто симпатизант

философии, но яркий выразитель особого эллинско-христианского миропонимания, христианский философ своего времени (см.: 198–199, 266). Среди христианских писателей он более всего походит на эллинского философа, если же рассматривать Климента в контексте эллинистической мысли, строй его идей отличает уже чисто христианское решение основных мировоззренческих вопросов. «Климент, как большинство философов среди его современников... гораздо более заботился об этике и религии, чем о метафизике и космологии. То, что он провозглашает выше всего, — это учение, которое объясняет, как Бог входит и остается в общении с людьми. То, что он спрашивает у философии, — это формула связей между человечеством и Богом» (256). «Климент нисколько не умел ограничиться в похвале великому прошлому философии. Он ей приписывал и в настоящем четко определенную функцию. Ее педагогическая роль не окончена. Она должна продлиться, чтобы исполнить ее среди христиан» (199).

Учение Климента Александрийского о Логосе практически полностью заимствовано у иудейского философа Филона. Без этого невозможно понять христологию Климента. «Его Логос — это логос Филона, но если можно так выразиться, во фрагментарном состоянии» (257). «Климент... вырабатывает концепцию личности Христа, составленную из черт, заимствованных в филоновской идее Логоса» (272).

В силу этого богословие александрийского учителя имеет явно выраженный двойственный характер. Но в этом, убежден де Фэй, и залог дальнейшей его влиятельности в истории мысли. «Есть как бы два лика в понятии Бога у нашего автора. Оно, с одной стороны, отмечено изображением Платона, с другой, — оно христианское. Его оригинальность состоит в том, что оно является совершенно метафизическим и религиозным. Отныне Бог христианского богословия будет сохранять этот двойственный характер. С одной стороны, Он, как это покажется, исчезнет в безличной абстракции, с другой, — останется разумною личностью» (246–247).

97. ***Freppel Ch.*** **Clément d'Alexandrie. 3-me ed. Paris, 1873. 420 p.**

Фреппель Ш. **Климент Александрийский. 3-е изд. Париж, 1873. 420 с.**

Чтения о Клименте Александрийском входят в так называемый курс церковного красноречия. Но труд аббата Фреппеля о знаменитом александрийском дидаскале отнюдь не только прекрасное исследование по риторике. Автор наделен широчайшим кругозором

в истории раннехристианской мысли; его сочинение о Клименте Александрийском по праву можно считать серьезным историко-философским исследованием. Живой проникновенный язык, «аристократичный» стиль изложения лишает чтение данного исследования всякой утомительности и отнюдь не отменяет тонкости чисто научных выводов.

Богословие, философия науки Климента, его мистика и, особенно, его ораторское искусство — все эти грани обширного творчества александрийского учителя подробнейшим образом рассматриваются в труде монсеньера Фреппеля. Но, кроме того, сочинение это ценно и серьезными соображениями о возникновении и условиях развития христианской Александрийской школы как таковой. «...Я хотел бы отыскать в характере Александрийцев и в той среде, в которой они жили, первое объяснение той роли, которую они сыграли в истории христианской письменности» (11). «...Сравнение вкусов и устремлений, которые наблюдаются у различных писателей трех первых веков, приводит нас в Александрию как в среду, наиболее благоприятную для развития христианской философии... в Александрии, между иудейской и языческой школами, Климент и Ориген применят философский дух к данным христианского Откровения» (14–15).

Энциклопедизм Климента вполне оказывается в духе тех воззрений, которыми была исполнена эллинистическая Александрия. Он питает его христианскую доктрину. «Собирать учения своих учителей, как он их слышал изустно от их учеников, — вот к чему сводится задача знаменитого катехета» (275).

Попытка построения синтеза человеческих наук и христианской Богооткровенной религии — отличительнейшая черта александрийского дидаскала. «Приписывая человеческим наукам роль помощниц богословия, Климент Александрийский показал достаточно, что он ни растворяет разум в вере, ни жертвует верой ради разума. Вера, ставшая ученой, и наука, ставшая верующей, — вот то, что составляет, согласно ему, идеал гностика, или подлинного ученого» (344).

На примере Климента лучше всего возможно убедиться, по Фреппелю, насколько органично впитывало нарождающееся христианское богословие античную философскую методологию. «Церковь каждодневно видела, как ряды верующих прирастали обращенными философами: они в них вносили свои обычаи, метод, язык. Никто не был более, чем они, способен... на представление откровенного учения в форме, которая могла бы пленить дух язычников» (46).

98. *Kretschmar G.* Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien. Heidelberg, 1950. 280 s.

***Кречмар Г.* Иисус Христос в теологии Климента Александрийского. Гейдельберг, 1950. 280 с.**

Диссертация посвящена проблеме Логоса в эсхатологической перспективе «парусии» (Второго пришествия Христа). Главная идея — что парусия уже совершается в жизни христианина, так как для Климента на существует различия естественного и сверхъестественного (267). Цель работы — понять идеи Климента если не как законченную систему, то как целостное миросозерцание.

Текст хорошо структурирован. Во Введении (1–68) автором рассматриваются такие темы, как:

а) отношение к Клименту в истории Церкви;

б) его место в истории древнецерковной литературы;

в) его литературная деятельность.

Кречмар обращает внимание на «источники и традиции», которыми пользовался Климент, реконструирует его «авторские планы» и дает обзор сохранившихся произведений.

В первой главе (69–105) рассматривается учение о Логосе с точки зрения «единства Откровения» и взаимоотношений Бог — Логос — мир.

Во второй главе (106–138). Поднимается вопрос о месте Логоса в истории спасения. Высшим пунктом истории, по Клименту, является Иисус Христос, а Его действия на всем протяжении истории связываются с понятием «revelatio generalis».

Третья глава (139–212) посвящена проблеме парусии, которая раскрывается в различных аспектах: как становление человека, как Откровение, как определенный момент спасения и как полное раскрытие смысла Священного Писания.

В четвертой главе (213–266) заканчивается обзор учения Климента о Логосе. Конец истории спасения (парусия), Церковь и ее Таинства, воскресение и обожение составляют живую деятельность Логоса в настоящем.

Климент один из первых подошел к Новому Завету так же концептуально, как экзегеты подходили к Ветхому (196). Христос воспринимался им как «высшее осуществление человечности» (152), поэтому его христология так тесно связана с антропологией. Если говорить о «докетизме», он у Климента антропологичен (148). Человек должен

стремиться к бесстрастию; но все христологические формулировки Климента заканчиваются добровольным страданием и крестом (185).

Христология предстает историей Откровения (160). Это Откровение о том, каким должен быть человек в его общении с Богом. Поэтому Христос есть исполнение всей человеческой мудрости, в том числе всей философии (164). Вся Церковь толкует Библию исходя из «διδάσκειν» (научения); это Божественный принцип толкования (174). Такая интерпретация применяется и к парусии: ее важность актуальна, ибо она уже происходит, и человек должен коренным образом меняться благодаря ей. Второе пришествие не будет новым Откровением, а будет лишь концом Откровения (178).

99. ***Lilla S. R.*** **Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. 266 p.**

Лилла С. Р. **Климент Александрийский. Исследование по христианскому платонизму и гностицизму. Оксфорд, 1971. 266 с.**

При всей основательности этого труда, его автора справедливо упрекают в преувеличенном внимании к чисто философской составляющей наследия Климента Александрийского. Лилла считает Климента неоплатоником (234) и в этой особенности полагает основное своеобразие его доктрины, зачастую игнорируя важнейшие вопросы богословского и мистического характера, глубоко и концептуально раскрываемые более ранними авторами (Толлинтон, Фёлькер и др.). Лилла практически возобновляет концепцию де Фэя, дополняя ее анализом «гностицизма» Климента и углубляясь в исследование его гносеологии.

Бог, в Которого верил Климент и о Котором он писал в своих «*Строматах*», по мнению Лилла, схож с Единым Плотина (221). Он превыше числа, поэтому первую количественную определенность, Монаду, Климент вводит под именем Сына Божия, Логоса (216). Эта концепция непосредственно зависит от Филоновой логологии: Божественный Логос есть не что иное, как совокупность Божественных идей (204). Таким образом, вся христология Климента растворяется в триадологии среднего платонизма.

На исследование Лилла опираются многие зарубежные ученые — Даньелу, Осборн, Чофрин и др. Полемизируя с ним, они признают наличие конструктивных идей в его работе: прежде всего, в раскрытии проблемы знания и веры, которому он посвящает много страниц.

100. ***Mondésert C.*** **Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. 278 p.**

Мондезер К. **Климент Александрийский. Введение в изучение его религиозной мысли, начиная со Священного Писания. Париж, 1944. 278 с.**

Среди исследователей идейного наследия Климента Александрийского французскому ученому Клоду Мондезеру принадлежит видное место. Тем более что любые изыскания в названной области вести чрезвычайно сложно: как мыслитель Климент был слишком широк. Самый анализ соотношения элементов философского и христианского в его мысли может углубляться бесконечно. Между тем, «Священное Писание в трудах Климента является одною из тех тем, к которым возможно приступить без крайней самонадеянности». Но, признается Мондезер, «даже в этой определенной теме» ему пришлось «сократить... исследование... чтобы... не дать себе соблазниться желанием сказать все» (6). Таким образом, «это краткое исследование о роли Священного Писания в богословии Климента» (251).

Трактовка Климентом Александрийским текстов Ветхого и Нового Завета есть ключ ко всему его мировоззрению. «Священный текст есть одновременно источник его идей и их выражение» (239). Однако оказывается, что обращение с этим текстом со стороны Климента достаточно произвольное: «Он пользуется Священным Писанием скорее, чем сам служит ему» (263).

Используемый александрийским дидаскалом метод прочтения, по мнению Мондезера, в сущности, филоновский: «Он не мог... не испытывать влияния Филона... есть у Климента пассажи, которые определенно являются заимствованиями у Филона» (166–167); «Филон... в некотором смысле задает ориентацию его толкованию Священного Писания» (169). Речь в данном случае идет об аллегории (170).

Также именно на аллегории замешано, согласно Мондезеру, знаменитое Климентово учение о гностике. «Личное исследование Священного Писания» (111) — непременное занятие гностика; «одним словом, [гностик] это аллегорист» (112). В подобном отношении к священному тексту, по справедливому выводу Мондезера, обнаружился «интеллектуальный оптимизм» Климента (94), «весьма оптимистичное доверие к человеческому разуму» (266).

Впрочем, аллегоризм его столь же произволен, насколько и закономерен. «Священное Писание, поскольку оно доносит до нас слово Божие, таинственно; о невидимом и божественном оно не может говорить нам иначе, как только косвенным образом... язык, который

говорит о духовном... должен быть, в широком смысле и на разных ступенях, символическим» (89). При том при всем аллегоризм Климента Александрийского глубоко историчен. «Библия... для него всегда почти лишь футляр слов Бога и его Логоса, книга Духа, который вдохновил всех различных авторов ее, рассказ об исторически жившем откровении; это история в конкретных фактах и личных жестах, история отношений Бога с людьми, и божественных изобретений во вселенской истории» (87).

101. ***Osborn E. F.*** **The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. 205 p.**

Осборн Э. Ф. **Философия Климента Александрийского. Кембридж, 1957. 205 с.**

При слабой структурированности, труд Эрика Осборна отнюдь не лишен систематизации, которая строится по принципу вычленения ключевых проблем. Такими проблемами для автора являются Климентовы концепции Бога, Логоса, теодицеи, благости сотворенного мира, истины, веры, знания, символа и т. п.

Определяющей тенденцией мысли Климента была его полемика с гностическим дуализмом и языческим политеизмом (54). Климент утверждал такие истины, как благость Бога и благость мира в его единстве и многообразии. В изложении учений дидаскала Осборн следует своеобразному методу философско-богословского параллелизма. Не отождествляя и не смешивая философские и богословские идеи, он рассматривает многие из них в совокупности. Богатые возможности для такого рассмотрения — это, по всей видимости, особенно привлекает его в творчестве Климента.

102. ***Tollinton R. B.*** **Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1, 2. 700 p.**

Толлинтон Р. Б. **Климент Александрийский. Исследование в области христианского свободомыслия. Лондон, 1974. Т. 1, 2. 700 с.**

Двухтомное исследование оксфордского историка христианской мысли, Р. Б. Толлинтона, было издано в первой четверти XX в. Это один из наиболее фундаментальных трудов, посвященных Клименту. Целью автора, по его словам, было «привести александрийского отца... в отношение к нашему времени; позволить современному читателю извлечь из трудов Климента все ценное для современных условий; выделить параллели, какие могут быть найдены между его и нашей средой» (viii).

В своем труде Толлинтон выдвигает концепцию, по которой Климент был ярчайшим представителем «христианского свободомыслия (liberalism)», что заключалось в его интенции к свободному построению христианских догматов на рациональной основе, дополненной вдохновением религиозной интуиции. На Климента Предание Церкви не имело решительного влияния, хотя никто не может сомневаться в том, что он был христианином. Не случайно он избрал местом жительства Александрию, которая «стала средоточием синкретизма, ничего не порождающего и не открывающего, но сочетающего в сложных комбинациях имена, обычаи, идеи, упования, божества многих верований и стран» (41).

Климент — типичный книжник, или «кабинетный ученый» первых веков новой эры. Он жил в мире мысли. Толлинтон солидаризируется с Гарнаком, Барденхевером, Сэндисом и де Фэем, которые наделяют Климента отменным образованием. «Его друзьями, о которых мы что-либо знаем, были книги: Платон, Гомер, „Апостол" — его ближайшие товарищи» (96). Климент (впоследствии также Ориген) заложил основы, на которых затем созидалось ученое монашество в Европе: бл. Иероним, Беда Достопочтенный, труженики «темных веков» и др. (29). Но другими своими чертами он напоминает мыслителей Ренессанса. В домашней библиотеке Климента, рассуждает автор, мог стоять, как было принято в эпоху эллинизма, бюст Платона; могли быть и христианские изображения, в особенности апостолов и Самого Спасителя (153).

Начав писать «*Строматы*», как систематический труд по христианской философии, Климент осознал, что эта задача ему не по силам, и не закончил труда. Более успешными были его «воззвания» к образованному классу: «*Протрептик*» и «*Какой богач спасется?*». Намереваясь провести нравственную реформу, христианский мыслитель «берет в союзники Платона». В первом томе Толлинтон больше всего рассматривает Климента как моралиста и лишь последнюю главу посвящает проблеме Логоса.

Во втором томе рассматривается духовное учение Климента, предназначенное в основном самим христианам. Климент «смело» заявляет об особом пути гнозиса во внутренней жизни Церкви. В то же время, в отличие от своих современников, он мало интересуется внутренней историей Церкви (102). Для Климента важен вопрос канона, однако до конца он так и не выясняет его. Отношение Климента к Священному Писанию одновременно свободно и зависимо (192). Он представляет собой редкий тип «набожного интеллектуала» (231), скромного в своих притязаниях, но стоящего особняком по отношению к обществу

верующих. Он слишком рационален, чтобы быть мистиком, и в то же время не может утаить влияния языческих мистерий Элевсина. Будучи в основе своей эллином, Климент близок, полагает Толлинтон, европейцам начала XX в. с их любовью к просвещению. Поэтому изучение его мысли весьма перспективно.

103. *Wyrwa D.* Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Klemens von Alexandrien. Berlin, 1983. 364 s.

***Вюрва Д.* Христианское восприятие Платона в «*Строматах*» Климента Александрийского. Берлин, 1983. 364 с.**

Труд Дитмара Вюрвы начинается с утверждения, что «*Строматы*» несмотря на их «лоскутный» характер являются главным произведением Климента Александрийского. В этом вопросе автор поддерживает Фёлькера, Осборна, Мега и Нотена против де Фэя (1). Кроме того, Вюрва считает недоказанным наличие философских флорилегий во времена Климента (6). По мнению Вюрвы, Климент пользовался непосредственно трудами античных философов и существенно расширил горизонт платонизма за счет своих христианских воззрений (23).

Разумеется, первоначально платонизм Климента — это средний платонизм, который развивался от Антиоха Аскалонского до Аммония Саккаса (11). Весьма вероятно, что он пользовался текстами круга Нумения (97). Но можно констатировать зависимость «*Стромат*» от самих диалогов Платона (в особенности от «*Федра*», «*Пира*» и «*Государства*») настолько же, насколько и от Библии (69). Строение «*Стромат*» по своей внутренней интенции является диалогическим. Как и в диалогах Платона, в них нет целостной системы, но попытка направить мысль читателя по верному пути. Отдельный вопрос представляют энциклопедические заметки, рассыпанные по книге без явной связи между собой. Скорее всего, их значение было полемическим, и они представляют ответ, например, Цельсу (71).

Для Климента важно представить Платона «учеником варваров» (88). С этой целью он использует тексты самого Платона. В свою очередь, «варварская философия» зависит не от естественной способности познания, а от Божественного Откровения (90). Диалектике Платона Климент противопоставляет христианскую диалектику — «различение духов» (128–129). Цель человека, по Платону, состоит в уподоблении Богу (176); по Клименту, она состоит в уподоблении Сыну Божию и представляет собой τέλος ἀτελεύτητον (187). Климент продолжает традицию апологетов, которые вслед за Иосифом

Флавием и Филоном представляли библейскую веру как истинную философию (141).

В борьбе с еретиками, особенно гностиками, тексты Платона оказывались также востребованными. Христианский мыслитель, отрицая гностическую враждебность к творению (202), обвинял еретиков в «фальсификации» Платона: они возвели пессимистическое отношение Платона к миру в космологический принцип (205). Сам Климент не разделяет и этого платоновского «пессимизма». Вообще надо заметить, что его «христианское восприятие Платона» было творческим и критическим. «Заботу о душе» Климент трактует в IV книге «*Стромат*» перед лицом мученичества (225); отрицает ноэтическую познаваемость Логоса — в отличие от идеального мира, Логос трансцендентен (261–262). Учение о трансцендентности Бога у Климента вбирает в себя идеи, разработанные: а) школьным платонизмом; б) Филоном; в) апокалипсической традицией; г) эллино-иудейской апологетикой (269). «Но и там, — заключает Вюрва, — где он воспринимает Платона христиански, узнаются аналогии, связи и заготовки философской традиции» (317).

IX. Ориген Александрийский

104. *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 1, 2. 609 с.

Один из первых, наряду с исследованием проф. В. В. Болотова о триадологии, масштабных трудов по Оригену на русском языке. Цель Малеванского состоит в том, чтобы представить богословскую мысль александрийца как систему и решить ряд спорных вопросов, связанных с интерпретацией его творчества. Работа базируется на серьезном анализе первоисточников, характеризуется самостоятельностью и богатством идей.

Отношение к еретическим идеям Оригена у Малеванского, как у большинства церковных ученых его времени, довольно снисходительное. Он объясняет их наличие прежде всего неоформленностью догматического учения Церкви III в., отсутствием соборных определений по многим вопросам и тем свободным духом исследования, который жил в самом Оригене. Кроме того, заблуждения александрийского мыслителя были усугублены эзотеризмом его доктрины (1, 127).

Главным трудом Оригена автор по традиции признает трактат «О началах» (1, 122). Движущей силой развития доктрины был его

спиритуализм, выражавшийся в нежелании признавать телесные ограничения человеческого бытия (1, 534). В то же время, кроме Бога, признать какое-либо существо духовным Ориген не мог, вследствие чего духовность и разум ставил в зависимость от причастности Божеству (1, 537). Мир, по Оригену, творится Богом вечно в силу благости, не имея ни начала, ни конца (1, 522). Эта и другие гетеродоксальные идеи вызвали конфликт Оригена с учением Церкви, глубинную причину которого Малеванский видит в увлечении Оригена греческой философией (2, 496, 564).

105. ***Петров Н.*** **Можно ли считать аллегоризм причиной догматических заблуждений Оригена? // Православный собеседник. Казань, 1900. Ч. 2. С. 172–187.**

По мнению автора, не аллегоризм был непосредственной причиной догматических заблуждений великого александрийского учителя, а его увлечение философией Платона и Филона. При аллегорическом изъяснении экзегет, по учению Оригена, мог вложить в буквальный смысл текста свое духовное ви́дение каких-то вопросов, но это ви́дение он должен был «не сочинить от себя, но заимствовать из тех мест Писания, где оно изложено прямо и ясно» (179). Таким образом, многие свои неправославные мнения дидаскал основывал на *буквальном* прочтении некоторых мест Библии (181), причем иногда он даже впадает в «узкий буквализм» (184). При этом, будучи сильно увлечен философией, Ориген «иногда понимал односторонне и своеобразно» то, что было написано в Библии, но не содержало в достаточной мере раскрытия догматических истин (187).

106. ***Balthasar H. U. von.*** **Origen. Spirit and Fire. A Thematic Anthology of His Writings. Washington, 1984. 416 p.**

Бальтазар Х. У. фон. **Ориген. Дух и Огонь. Тематическая антология его сочинений. Вашингтон, 1984. 416 с.**

Труд, созданный знаменитым швейцарским теологом фон Бальтазаром в 1938 г., оказался доступным нам в английском переводе Роберта Дэли. Многочисленные пассажи из разных комментариев, гомилий и схолий Оригена расположены в соответствии с четырьмя главными темами: 1 — *Душа*; 2 — *Слово*; 3 — *Дух*; 4 — *Бог*. Главы разделены на разделы: «Образ Божий», «Падение и восстановление», «Слово как Писание», «Церковь», «Бог — Огонь», «Бог, все во всем» и т. п. Цель антологии состоит в том, чтобы охватить все необъятное

творчество александрийского мыслителя, расположив его по концептуальным направлениям.

Бальтазар предпосылает своей работе большое 23-страничное предисловие, посвященное личности Оригена, который уравнивается по своему значению с бл. Августином и Фомой Аквинским (1). Бальтазар пытается объяснить, почему в истории христианской мысли «Ориген остался человеком под подозрением» (3). Причина этого видится в том, что его учение было слишком сложным: оно включало в себя и чистую ортодоксию, и личные дерзания мистика, и гетеродоксальные идеи. Феномен «оригенизма», по Бальтазару, есть вина невежественных последователей александрийца, которые «упрямо и тупо защищали „писание" учителя — в полную противоположность тому, чего желал бы сам Ориген» (2). Кроме того, для понимания сущности учения Оригена следует обращаться не к трактату «*О началах*», а к его библейским комментариям (4). Извлечения из них, главным образом, и намеревается представить издатель.

За мистической аллегорезой великого дидаскала швейцарский теолог видит большое будущее, так как она выводит мысль из тупика, в который заводит ее куцый историко-грамматический анализ, и в то же время отнюдь не превращает библейскую интерпретацию в игру без правил. Внимательно вникая в текст, Ориген «изучал тело в поисках скрытого внутри Божественного Слова, воплотившегося в этом „теле уничижения", состоящем из букв и свитков», и современным герменевтам «надо бы научиться, наконец, видеть в этом нечто иное, чем праздную игру из тех, что сегодня давно вышли из моды» (11).

107. ***Cadiou R.*** **La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-me siècle. Paris, 1934. 420 p.**

Кадью Р. **Юность Оригена. История Александрийской школы в начале III века. Париж, 1934. 420 с.**

Труд Р. Кадью, вне всякого сомнения, следует поставить на одно из первых мест среди фундаментальных источников по оригеновскому вопросу. Название книги обычно дается в библиографиях в усеченной форме — «Юность Оригена», как правило при снятии подзаголовка: «История Александрийской школы в начале III века». Все же автор сосредоточен главным образом на одном персонаже. Процесс идейного развития в Александрии по преимуществу рассматривается на примере александрийского дидаскала. Однако влияние Оригена столь велико, а формирование его доктрины проходило в столь неоднородной идейной среде, что автору историко-богословского исследования

волей-неволей приходится обращаться к смежным (но важным) историческим и идейным моментам. Кадью не столько критик идей, сколько талантливый воссоздатель того прошлого, в котором эти идеи рождались и влияли. Особенно ценными являются замечания Кадью в отношении аллегорического метода александрийцев.

Положительное в целом отношение к эллинизму проявляется в педагогическом процессе в Дидаскалионе. «Христианский философ должен был изучить всех древних без предрассудков» (за исключением атеистов-эпикурейцев, 70; ср. 229) — вот в чем состоял ключевой посыл александрийского образования. Налицо терпимость по отношению к эллинизму как к «просвещенному язычеству» (336). Платоновские идеи «рассматриваются во времена Оригена как идеи Бога под влиянием аристотелизма» (177). Стоицизм в то время был силен в первую очередь как этическое учение (171): в большинстве своем обращенные, с которыми сталкивался Ориген, принадлежали к традиционному стоицизму (129).

Однако глубокий трансцендентализм философии Плотина, по словам Кадью, не мог все же не привлекать философски развитых христиан: «Веком позже христианская мысль, сама по себе утвердившаяся, смогла вернуться к Плотину и без страха уступить соблазну этой великой души, познавшей зов трансцендентной реальности» (230). Даже в оригеновских сочинениях: в «*Комментарии на книгу Бытия*» и в трактате «*О началах*» — можно найти «некоторые неоплатонические страницы» (229).

Интерес к аллегоризации текста определялся в Александрийской школе прежде всего неразрывной связью с эллинистической философией. Но вообще можно считать данный метод толкования своего рода узловой связью греческих, иудейских и христианских экзегетических элементов. «Воспоминание о семитской притче будет иметь место в способе чтения некоторыми александрийцами платоновских мифов. Они не захотят свести их ни к историческому смыслу, ни к чистой аллегории, но они будут рассматривать их как отчасти реальные повествования, которые осуществляют размышление с целью подняться от чувственных событий до познания духовных. Используемый таким образом, символизм становится инструментом мистической жизни» (53).

Между тем активное использование аллегорического метода в Дидаскалионе определялось в значительной мере так называемым богословием тайн, скрытых в тексте Священного Писания. «Аллегорический комментарий включает в себя весьма различные уроки чтения. Вначале жизнь Христа, но особенно проявление Его божественности,

и... его *Тайн* — страсти, смерть, воскресение, вознесение. Затем следует применение» (44). «Такой способ толковать Библию рассматривают как особенность Александрийской Церкви» (44). Если «профетическая, или образная, интерпретация сравнивает Моисея с Евангелием, с Новым Заветом», то «символизм транспонирует всю Библию, Библию Моисея и Библию Иисуса, в сверхземной план» (45).

«Александрийцы легко приносили в жертву историю своему желанию употребить символизм, в то время как христианское Откровение прежде всего есть исторический факт. Однако не нужно забывать, что они часто являлись инициаторами» (54). «Осуждать такое толкование значило бы отбрасывать весьма важную часть христианской духовности» (55). «Несмотря на уступки, которые делали александрийцы эллинскому вкусу, до́лжно признать их аллегории иной вещью, нежели доро́гой, направленной к секуляризации Библии» (51). «Александрийский символизм, таким образом, принадлежит, несомненно, к христианству. Греки комментировали *мифы*, цель которых, думали они, состояла в том, чтобы утаить священное безмолвие как бы под вуалью или под маской неизбежной лжи. Христианам же была близка *притча*, которая умела коснуться одновременно простецов и ученых» (52–53).

108. ***Crouzel H.*** **Bibliographie critique d'Origène. Paris, 1986–1992. Supplément I–II. 684 p.**

Крузель А. **Критическая библиография по Оригену. Париж, 1986–1992. Приложение I–II. 684 с.**

Крузель собрал буквально все научные исследования и упоминания об Оригене с древнейших времен и до 1990-х гг. Его краткие аннотации дают общее представление о разных направлениях научной мысли в изучении Оригена. Мы приведем для ознакомления лишь некоторые из них.

Huet (Pierre Daniel) (1630–1721) [***Гюэ***]
Origeniana, tripartitum opus, quo Origenis narratur vita, doctrina excutitur, scripta recensentur, 1668.

1. *Жизнь Оригена.*
2. *Учение: Бог, Троица, Христос, Мария, ангелы, душа, свободный выбор, благодать, предопределение, звезды, воскресение, муки и награды, мир, Рай земной и Адам, аллегорическая экзегеза, власть ключей, Евхаристия, брак, магия, ложь, клятва; ортодоксия Оригена, оригенистские споры; поэма Исидора Севильского (согласно Gui Terreni, XIII/XIV).*
3. *Сочинения, стиль, Комментарии и Гексаплы, трактаты, хронология, псевдо-оригеновские сочинения.*

Origeniana Гюэ издавна является самой полной критической и наиболее серьезной работой, которая появилась в ту эпоху об Оригене: она остается еще по большей части ценной, несмотря на некоторые неясности.

Ceillier (Remi) (1688–1761) [***Сейе***]
Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques. 24 tomes. Paris (Le Mercier), 1729–1783. (Rééditée en 14 tomes et deux autres d'index, Paris, Vivès, 1858–1869).

Том II (1730), 584–782, Ориген: жизнь, труды, экзегеза, Троица, Воплощение, ангелология, антропология, первородный грех, Церковь, Евхаристия, этика. Заблуждения, приписываемые Оригену. Издания его трудов.

Том III (1732), 307–325: Григорий Чудотворец.

В целом прекрасное изложение.

Maréchal (Bernard) (1705–1770) [***Марешаль***]
Concordance des saints Pères de l'Église. 2 volumes. Paris (Emery et Vincent), 1739.

Том II, 103–333: Ориген: апологетика, Священное Писание, Церковь, Бог, Троица, Слово и Дух, Воплощение, крещение, покаяние, Евхаристия, Мария, ангелы, человеческие души, свободный выбор, благодать и предопределение, первородный грех, святые, последние события. Этические положения: добродетели, милосердие, мученичество, молитва, взывание, грехи, светские науки, церковная дисциплина, заблуждения и их исправления.

Значительное число изданных текстов делает ценной эту книгу: понимание в целом очень хорошее.

Keuffel (Georgius Gothofredus)
Historia originis et progressus scholarum inter Christianos... Helmstadii (Weygand), 1743. Début et fin non paginés, 470 p.

С. 17–31, христианская школа в Александрии, ее свойства, ее учителя. Почему она была названа катехетической? Цель ее. Христианская школа в Кесарии.

Thomasius (Gottfried) (1802–1875).
Origenes. Ein Beytrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. Nürnberg, 1837. 351 p.

Особенности богословской мысли Оригена. Его учение: Бог, три ипостаси; мир, мир предсуществования, мир чувственный, порядок мира, ангелы и демоны, человек; Искупление, воплощение Сына, концепция Искупления, порядок спасения; аллегорическая экзегеза, ее основание. Неоплатонизм в связи с Оригеном.

Можно совершенно не соглашаться с некоторыми суждениями автора, сожалеть, что он видит в Оригене только догматика с рационалистическим складом ума. Работа от этого не теряет своих великих достоинств, ибо в целом она справедлива и уравновешенна.

Renouvier (Charles Bernard Joseph) (1815–1903) [***Ренувье***]
Les labyrinthes de la métaphysique; le déterminisme et le libre arbitre. Vol. XI: Origène, Augustin et Pélage, la question de la solidarité humaine // La critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. 1884. 13. 321–324.

С. 329–332, Ориген представлен как отрицающий первородный грех и склонный к пелагианству.

Отсутствие логики с самого начала оригенистских позиций.

Turmel (Joseph) (1859–1943) [***Тюрмель***]
L'eschatologie à la fin du IV-ème siècle // Revue d'histoire et de littérature religieuse. Paris, 1900. 5. P. 97–127, 200–232, 289–321.

С. 97–127, оригеновская эсхатология (согласно Оригену и оригенистским спорам, особенно всеобщее спасение).

Laforge (François de) [***Лафорж***]
Origène. Controverses auxquelles sa théologie a donné lieu. 2^{e} édition. Sens (Miriam), 1905. 223 p.

Жизнь Оригена. «Против Цельса» и «О началах». Основные обвинения против него: о Троице, вечность мук и воскресение, благо и зло, оправдание, творение, ангелы и человек. История оригенизма и различные кризисы.

Тон скорее романтический, нежели научный (суждение Фёлькера, с. 3).

Verfaillie (Camille) [***Верфайи***]
La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Épître aux Romains. Thèse de la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg. Strasbourg, 1926. 124 p.

Состояние человечества вследствие грехопадения. Домостроительство спасения: Ориген и апостол Павел. Благодать и содействие человеческое в оправдании: вера и дела; благодать и деятельность человека. Природа оправдания: воздаяние за грехи, освящение, заслуги.

К сожалению, автор ограничился одним сочинением, которое, за исключением греческих фрагментов, которые мало использовались, известно лишь по переводу Руфина, не изучив этой темы более широко в совокупности трудов Оригена, как греческих, так и латинских: его выводы от этого во многом теряют свою проверочную ценность.

Cayré (Fulbert) (né 1884) [***Кэйре***]
Précis de patrologie. Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Église. Tome I. Paris (Desclée), 1927. XXIII + 740 p.

С. 183–210: Ориген: жизнь, характер, сочинения, мистика, вера и разум, экзегеза, теологическая и духовная доктрина, последующий оригенизм.

Leclercq (H.) (1869–1946) [***Леклерк***]
Saint Jérôme // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (E. Cabrol, H. Leclercq). Paris, 1927. VII/2. P. 2235–2304.

С. 2279–2296, первый оригенистский спор.

Rossi (Guido) [***Росси***]
Saggio sulla metafisica di Origene. Milano, 1929. XII + 143 p.

Бог, творение, творение духов, свободный выбор, предсуществование, метемпсихоз, грехопадение и искупление, воскресение тела, награда и муки, последующие испытания, апокатастасис. Оригена несправедливо ставят на свою сторону теософы.

Есть некоторые неясности.

Seston (W.) [***Сестон***]
Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme // Revue d'histoire des religions (Annales du Musée Guimet). Paris, 1933. 108. P. 197–213.

Согласно Борнеману (1885) и Фёлькеру (Das Vollkommenheitsideal..., 1931). Монашество испытывало влияние Оригена, но трансформировало его учение, заменив реальным анахорезисом духовный анахорезис Оригена. Ориген и Антоний.

Allevi (Luigi) [***Аллеви***]
Ellenesimo e Cristianesimo. Milano (Vita e Pensiero), 1934. 332 p.

С. 189–215. La più antica università cattolica: Il «didascaleion» di Alessandria. Александрия иудейская и христианская, Пантен и Климент. Ориген: жизнь, согласование веры и науки, «О началах», критическая и аллегорическая экзегеза, Григорий Чудотворец и «Благодарственная речь Оригену». Школа при Оригене. Неопифагорейская и неоплатоническая философия; ее отличия от богословия Оригена. 217–222: школы двух Кесарий, каппадокийской (?) и палестинской.

Автор преувеличивает важность Дидаскалиона в Александрии своего времени. Он надлежащим образом исследует тексты.

Labriolle (Pierre Henri Marie (Champagne) de) (1874–1940) [***Лабриоль***]
La réaction païenne: Étude sur la polémique antichrétienne du I^{e} au VI^{e} siècle. Paris, 1934. 519 p.

С. 109–169: Цельс и Ориген. Нападки и документы Цельса: он почти не понял христианства. Живость ответа Оригена и его причины. Аналогии между Цельсом и Оригеном в интеллектуальной и философской части. Утонченность и пылкость Оригена: он не уклоняется от сложностей. Две несопоставимые концепции Бога и мира. 202–203: Ориген и грубые клеветы на христиан. 204–220: споры вокруг Флегона Траллийского, относительно затмения солнца во время Страстей Христовых. 232: Порфирий и Ориген.

Bettencourt (Stephanus Tavares) [***Бетанкур***]
Doctrina ascetica Origenis, seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus // Studia Anselmiana, 16. Romae, 1945. 155 p.

Антропология, духовность, ангелология и демонология, Образ Божий, духовная брань. Три приложения об ангелах народов, ангелах и демонах-хранителях каждого человека, демонах, предстоящих порокам. И источники этих учений.

Хорошее исследование.

Elorduy (Eleuterio)
Orígenes, discípulo de Ammonio // Las Ciencias. 1949. 12. 897–912.

Ориген рассматривается здесь лишь только как ученик Аммония Саккаса.

Lenz (Chr.)
Apokatastasis // Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt (Th. Klausser und andere). Stuttgart, 1950. I. S. 510–516.

История слова и учения: греки, иудеи, Новый Завет, Ираклион и гностики, Климент, Ориген, Григорий Нисский и др. Ориген не считал всеспасение простою возможностью — он был в нем убежден, но он учил «magis per intellectum quam definitio dogmate».

Если бы всеспасение было для Оригена более, чем великая надежда, то оно было бы несовместимо с предположением о постоянных возвращениях и особенно с его настоянием на свободном выборе.

Kelber (Wilhelm)
Die Logoslehre, von Heraklit bis Origenes. Stuttgart (Urachhaus), 1958. 297 p.

С. 236–269, Ориген. Жизнь и труды; его приемы исследования посредством вопрошаний и ответов; его отправной пункт — Священное Писание, он остается критичен к эллинизму. Присутствие Логоса в logika, в нусе или гегемониконе: христианство для Оригена — религия личности. Логос означает естественный закон, разумную мысль и свободный выбор. Рождение Логоса-Бога в душе и участие logikoi в нем. Душа Христа. Духовная жизнь, пресуществление человеческого в божественном, осуществляемое через Крест.

Хорошее изложение, но недостаточное, ибо не говорит о Логосе-Слове (и слове Священного Писания), неотделимом для Оригена от Логоса-Разума. Автор преувеличивает разрыв между Христом-Логосом и его человеческой душой.

Nemeshegyi (Peter) [***Немесхедьи***]
La paternité de Dieu chez Origène // Bibliothèque de Théologie, Série IV: Histoire de la Théologie, Paris/Tournai (Desclée), 1960. XVI + 244 p.

Бог Отец в среднем платонизме. Леонид, отец Оригена, и впечатление, которое он производил на своего сына. Бог Оригена. Отец и Сын в Троице. Божественное отцовство в творении и провидении. Бог, Отец людей. Эсхатология в перспективе божественного отцовства: апокатастасис, великая надежда. Экскурс о важности «мифа о вечном возвращении».

Прекрасное исследование, которое освещает точный способ большого числа проблем, особенно об отношениях Отца и Сына, творении ab aeterno, которое имеет целью не предсуществующие умы, но идеи, содержащиеся в Слове-Премудрости, вопросы предсуществования и апокатастасиса. Оно подчеркивает у Оригена тождество бытия и блага. Идея отцовства Бога важна для Оригена, но не есть единственная центральная идея, как может иногда создать впечатление автор.

Deniau (Francis) [***Денио***]
Origène et les grands thèmes de l'Épître aux Ephésiens. Pontifica Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe. Dissertation présentée pour l'obtention du doctorat en théologie 1963. 2 tomes: VIII + 246 p. + 212* p. dactylographiées.

Том I, Богословское исследование: мир и единство во Христе и в Церкви; как Ориген подходит к тексту апостола Павла? Христос — центр единства; единство — дело Христа; единство нового Израиля; Церковь — Невеста и тело Христово; единый дух; единство нового человека.
Том II, Комментарий Оригена на Послание к Ефесянам, исследование о тексте и переводе: текст и его история; то, что передает нам цепочки; связи комментария Иеронима с комментарием Оригена; перевод с примечаниями фрагментов, изданных Gregg'ом 1902 г.

Le Boulluec (Alain)
La réflexion d'Origène sur le discours eschatologique // Revue de théologie et de philosophie. Lausanne, 1984. 116. P. 297–308.

«Церковный» Ориген адаптирует традиционные ересиологические темы. Дилемма принадлежности или непринадлежности еретиков к Церкви.

Gribomont (*Jean*) [***Грибомон***]
L'origénisme de saint Basile // BiblCO 1964 réédite dans: J. G. Saint Basile Evangile et Eglise. Tome I. Spiritualité Orientale № 26, 1984. P. 229–242.

Lobo (*Rocque*)
Samkya-Yoga und Spätantike Geist: Eine Untersuchung der Allegorese des Origenes im Lichte der indischen Philosophie. Dissertation soutenue devant la Faculté de Philosophie de l'Université de Munich. München, 1972. Dactylographiée. III + 200 p., bibliographie, index et cartes géographiques (Signalée comme «non lue» dans BiblCO Suppl. 1).

Эта диссертация имеет целью показать возможность влияния индийской философии на греческих философов и на аллегорию Оригена; она исследует также философию имен, рассматриваемых как базис аллегории.
Исследование хорошо документированное, но, кажется, скорее из вторых рук, нежели основанное на непосредственном изучении Оригена: оно показывает возможное скорее, чем четко определенное.

Crouzel (Henri)
La cristologia in Gregorio Taumaturgo // Gregorianum. Rome, 1980. 61. P. 745–755.

Проблемы, поставленные в его (св. Григория Чудотворца) сочинениях. Христология в Благодарственной речи Оригену. Все идет от Оригена, но имеются значительные лакуны.

Geyer (Carl Friedrich)
Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei Origenes // Franziskanische Studien. Münster, 1982. 64. P. 1–18.

Ориген — предшественник Августина в философии истории. От предсуществования к апокатастасису — развитие, а не циклы греческой философии. Но телеология упраздняет свободу у Оригена.

Это последнее утверждение подразумевает, что Ориген рассматривается как систематик, абсолютизирующий апокатастасис. Дилемма между свободой и телеологией подчеркнута, но решается хуже. Эти спекуляции находятся в систематическом чтении, которое абсолютизирует известные черты и стирает другие. Отмечая ту важность, которую отводит Ориген свободному выбору, невозможно приписывать ему апокатастасис чисто вселенский: тексты, рассматриваемые в целом, также этого не позволяют.

Lyons (James A.)
The cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin: A comparative study // Oxford theological monograph. Oxford University Press, 1982. XII et 236 p. (Travail achevé par Maurice Wiles, patron de la thèse, après la mort de l'auteur).

Ориген и Тейяр сравниваются относительно связей между Христом и миром, началом (в качестве образца и инструмента Отца в творении) и концом Он является для обоих мыслителей. Исследованы связи Оригена с платониками и гностиками, отношения Сына с Отцом, когда Сын одновременно равен Богу и подчинен Ему.

Rabinowitz (Celia Ellen)
Personal and Cosmic salvation in Origen // Vigiliae Christianae. Amsterdame, 1984. 38. P. 319–329.

Об апокатастасисе двух течений у Оригена, личностном и космическом. Конечная цель и начало. Эти течения не противоположны, но сосуществуют. Автор подчеркивает недогматический характер утверждений Оригена и, таким образом, касается нюансов в учении об апокатастасисе.

Savon (Hervé) [***Савон***]
Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (H. Temporini, W. Haase). 1984. XXI/1. P. 731–759.

Использование Филона Амвросием иногда происходит благодаря Оригену, но то и дело напрямую. Напротив — использование Иеронимом, кажется, всегда совершается через Оригена.

Hunstorfer (Karl)
Origenes: Die Apokastasislehre nach Periarchon. Diplomarbeit (Universität Innsbruck), 1986. Maschinenschrift V. 118 s.

Серьезная работа, но трудно изложить апокатастасис у Оригена, не зная литературного жанра трактата «О началах», не поняв этой книги вне иных сочинений, выдвигая на первый план философские сведения, сведенные в «систему» автора начала этого века. Для этого нужно точное исследование, на основе текстов, а не апокатастасис, помещенный в так называемую «систему».

Logan (*Alastair*)
Origen and the development of Trinitarian theology // Origeniana Quarta (cf. Lies), 1987, 424–429.

Schroeder (Frederic M.)
Ammonius Saccas // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (H. Temporini, W. Haase). Tl. II: Principat. Band 36, 1 Teilband. Berlin; New York (De Gruyter), 1987. S. 493–526.

Аммоний и Ориген (494–509). Изложение всех мнений об одном или двух Оригенах и об одном или двух Аммониях. Сам автор думает, что существовало два Оригена — ученика Аммония, но что христианин был «a casual pupil» в отличие от язычника, который был «a close student», один из трех. Затем Аммоний и Гиерокл и его «О промысле»; и Немезий Эмесский; тексты Оригена-платоника (cf. Weber 1962); «Жизнь Плотина» Порфирия; прозвище Саккас.

Le Boulluec (*Alain*)
Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ // Origeniana Quarta (cf. Lies), 1987. P. 223–237.

[Спор о душе Христовой] продолжается у Дидима и Евагрия, в Апологии Памфила и в течение первого оригинистского конфликта. Связи Оригена с Арием (Lorenz), Марком Ермитом (Grillmeier), Леонтием Византийским (Evans).

Vogt (*Hermann Josef*)
Warum wurde Origenes zum häretiker erklärt: Kirchliche Vergangenheits-Bewaltigung in der Vergangenheit: Dans Origeniana Quarta (cf. Lies), 1987. 78–99. Et: Seminar I: Texte zum Hauptreferat. Ibid. S. 101–111.

Причины, по которым Ориген рассматривался как еретик в последующем, таковы: 1) его спрашивали о том, на что в свое время он не мог дать ответ и понимал вопреки тому, что отвечал; 2) не поняли его богословия и его экзегезы «в поиске»; 3) быть может, он слишком далеко ушел в своем любопытстве и стал поддерживать учения (особенно о предсуществовании душ), которые плохо сочетались с христианской верой: но он их оставил бы, если бы позиция Церкви была ясной в этих положениях в его время.

Поскольку для Оригена лишь одна Троица бестелесна, предсуществующие умы имеют эфирное тело, и «кожаные ризы» (Быт. 3:21) не представляют для него тел, которые существуют уже, но их переход от эфирного «качества» к земному, согласно обыкновенному разделению в греческой философии. Добавим к этому, что Оригена часто понимали неправильно из-за незнания контекста его времени и что ему приписывали мнения его так называемых «учеников»-оригенистов.

Minnerath (*Roland*)
La tradition chrétienne de Paul a Origène // Annuarium historiae conciliorum. Amsterdam, 1988. 20. P. 182–215.

Ориген 206–207, 210–211.

Неверно, что «Ориген не видит полезности в предании неписаном»: напротив, именно это предание позволяет объяснять Священное Писание, согласно трактату «О началах» (Вступление и III, 1–3).

Heither (*Theresia*)
Translatio religionis: Die Paulusdeutung des Origenes. Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte. Band 16. Köln; Wien (Böhlau). XI + 330p. [1990].

Эта книга — исследование о Комментарии на Послание к Римлянам. Автор отказывается принять, что Ориген плохо понял апостола Павла, потому что суждения тех, кто так считают, зависят от следующего суждения: они рассматривают как центральную идею Послания учение об оправдании через веру, о свободе и предопределении — согласно чтению, которое сделал Лютер. Центральная же идея, как показывает автор, есть передача религии иудеев христианам.

Letellier (*Joël*) [***Летелье***]
Le Logos chez Origène // Revue de sciences philosophiques et théologiques. Paris, 1991. 75. P. 587–612.

Различные аспекты учения Оригена.

Rapallo (*Umberto*)
Il discorso parabolico (Masal) nella versione rufiniana delle «Omilie sul Levitico» di Origene // Storia e esegesis in Rufino di Concordia (voir Ceresa Gastaldo 1992). 221–305.

Изложение оригеновской аллегории, непосредственно и согласно Руфину, в связи с различными гебраистскими жанрами. Греческие фрагменты, соответствующие Комментарию на Левит, исследуются вместе с их соответствиями в гомилиях. Греческие и латинские тексты воспроизводятся в конце статьи.

Moroziuk (*Russel P.*)
Origen and the Nicene orthodoxy // Origeniana Quinta, voir Daly 1992, P. 488–493.

Описывает оригенистские споры после Никейского Собора и реакцию на арианство в христианском мировоззрении (Weltanschaaung).

109. ***Crouzel H.*** **Origène. Paris, 1985. 349 p.**

Крузель А. **Ориген. Париж, 1985. 349 с.**

Крузель в этом труде пытается вновь наметить основные тенденции учения Оригена, исходя из религиозно-мистической точки зрения на его труды. Существенная задача для всякого, приступающего к изучению наследия Оригена, состоит в том, чтобы научиться отделять главное от второстепенного. «Основное в божественном творении составляют для Оригена разумные существа, неразумные же творения были созданы Богом в ином, так сказать, времени, в ходе грехопадения первых: они имеют вторичную важность, и соотносительную с человеком... Единый принцип доминирует в космологии Оригена: конец подобен началу. Конец будет состоять в подчинении всех Богу... Таким образом, именно отправляясь от конца, Ориген намеревается понять начало» (267).

В учении о равенстве и свободе разумных духов важно то, что «перед лицом языческого детерминизма астрологии и вдохновленных ею философов... Ориген остается во всей своей мысли бесстрашным защитником свободного выбора человека» (274). Этим полностью конституируется его космология: мыслитель «удивлен вариативностью этого чувственного мира, созданного таким для того, чтобы приспособиться к нуждам разумных существ, которых изначальное грехопадение сделало слишком отличными друг от друга, ибо все пали либо более, либо менее низко» (279). Для того чтобы подробнее анализировать учение о творении, не хватает материала, так как утерян комментарий Оригена на книгу Бытия.

110. ***Crouzel H.*** **Origène et la philosophie. Paris, 1962. 240 p.**

Крузель А. **Ориген и философия. Париж, 1962. 240 с.**

Мысль Оригена в глазах Крузеля насквозь антиномична. Ориген не эклектик и не сухой рационалист. И совершенно неправильно, по мнению Крузеля, стараться понять Оригена, «разбивая единство антитезисов, которые структурируют его мысль» (214). Это неискоренимое, хотя и вполне органичное, внутреннее противоречие мысли Оригена связывается с внесением в христианскую картину мира одного из главных принципов платоновской онтологии — «представления о Вселенной в двух планах, высший из которых, божественный, есть образ для низшего, своего символа, в котором находится чувственное» (215). И только в данной перспективе возможно правильно понять основы столь же талантливой, сколь и произвольной экзегезы александрийского дидаскала: «Духовное толкование, начало созерцания,

теперь становится гениальным превращением диалектики Платона, доро́гой, которая ведет к видению „истинных" реалий» (215).

Между тем позиция Оригена в отношении философии является, с точки зрения Крузеля, синтетической. Это была попытка примирить две, в сущности полярные, точки зрения на мирскую мудрость. С одной стороны, Ориген следует в своем понимании философии за апостолом Павлом. Любой философский проект — это идол, являющийся произведением отдельного ума, подменяющий собою истину Слова Божия. Человек, доверившийся этой подмене, впадает в ересь. В этом очевидная опасность философии. Но с другой стороны, Ориген отнюдь не отвергает философию подобно Тертуллиану. Философия, методологически, может быть весьма полезна в деле проповеди Евангелия. «Философская культура и понятия ее помогают более ясно осознать свидетельство Священного Писания...» (172).

Таким образом, «Ориген прежде всего преследовал апологетический интерес в философской культуре» (172). Но это совсем не был синтез эллинизма и христианства, как у Климента Александрийского. Из относительно ценных элементов языческой философии Ориген «никогда не думал составить... *христианскую философию* с малейшей видимостью автономии» (176).

111. ***Crouzel H.*** **Origène et la 'connaissance mystique'. Bruegge, 1961. 633 p.**

Крузель А. **Ориген и «мистическое познание». Брюгге, 1961. 633 с.**

Анри Крузель посвящает свою работу одной из наиболее интимных сторон личности Оригена; впрочем, рассмотрение идейного наследия Оригена в мистическом аспекте совершенно обоснованно.

Как и для многих авторов, для А. Крузеля Ориген в первую очередь экзегет и духовный писатель. С точки зрения Оригена все в мире пронизано духовными тайнами, нужно только уметь везде раскрывать эти знаки и символы (см. 84). Тайна есть предмет знания для Оригена (46). Ключ к овладению тайнами — Христово Евангелие (368). Путь восхождения от чувственных реальностей, от символического к интеллигибельному прокладывает, по Оригену, духовная экзегеза Библии (235; ср.: диалектика у Платона, 525). Тем самым, по Крузелю, может быть установлен гносеологический смысл экзегезы Оригена: «Аллегорическая экзегеза Оригена — это... примеры понимания, несовершенные попытки возвести к реальности, которую познают только через дарование божественного света...» (154).

Личность, продолжает Крузель, стоит в центре гносеологии Оригена. «Акт познания может быть только встречей двух свобод» (524) — имеется в виду: божественной и человеческой. Следовательно, цель познания для Оригена, в сущности, чисто мистическая: видеть Бога лицом к лицу (531). «Интеллектуальная сторона вторична и является подчиненной» (532). Исходя из того, как раскрывается теория познания Оригена, оригеновское познание есть мистика (527, 531).

Мистик ли Ориген? — задается вопросом Крузель. Оригена, считает он, можно считать родоначальником жанра духовного дневника (528). Впрочем, александрийский дидаскал почти ничего не говорил о своем мистическом опыте. Да это и не было его непосредственной целью, он не старался создать «теологию мистики» (528), а старался изъяснять Слово Божие. Однако «мистический опыт Оригена везде... как бы вычитывается между строк» (529). Ориген — мистик, вне всякого сомнения. Мистика же его базируется, по Крузелю, на так называемом экстатическом состоянии: человеческом самоуглублении, аскетическом подвиге для снискания высшего разумения, приуготовлении человеком себя для достижения состояния, при котором Сын и Дух даруют ему ведение (208, 525).

112. *Crouzel H.* **Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. 287 p.**

Крузель А. **Богословие образа Божия у Оригена. Париж, 1956. 287 с.**

Для исследователя оригеновской мысли весьма уместно обращение к труду Анри Крузеля о значении образа Божия в миросозерцании александрийского дидаскала. Любой избранный аспект философии Оригена всегда разбирается французским автором предельно тщательно, и каждая новая книга Крузеля покрывает собою лакуну в наших знаниях о творчестве Александрийца.

По утверждению французского исследователя, «Ориген никогда не хотел быть философом и никогда им не был» (10). Больше того: «Он совсем не был систематическим автором... Это импульсивный человек, который следует до конца своему тексту и своей идее в данный момент, не обременяя себя в то же время каким-либо противовесом, который позволил бы ему установить совершенную истину. Но в следующем пассаже он разовьет дополнительную концепцию, и равновесие будет найдено...» (14).

Сходная ситуация наблюдается и в области богословия. Роль Оригена как богослова, разумеется, трудно переоценить: «великое поколе-

ние отцов IV века сформируется в его школе» (10). Однако исследователю надлежит отдавать себе отчет в том, что «у Оригена богословие еще не анализирует, не ставит проблемы, но являет собою точный смысл конкретного синтеза» (245).

Как экзегет Ориген, однако, последовательный символист. Реальности Нового Завета для него одновременно и образ, и истина в духовном процессе — точнее сказать, образ, постепенно сообщающий полноту истины. Окончательное разрешение проблема символа получит, согласно Оригену, при раскрытии человечеству небесного Евангелия. Проделать путь от символа к подлинной реальности, от земного Евангелия к Евангелию небесному, от образа к подобию, от наличия в человеке божественного «со-образа» к лицезрению человеком Бога «лицом к лицу» — данный процесс и есть стержень теории познания Оригена.

Философия образа Божия, таким образом, тесно связывает в системе Оригена вопросы методологии и вопросы гносеологии. С одной стороны, «она определяет всю его [Оригена] аллегорическую экзегезу, поскольку познать ту тайну, которая есть последняя Истина, возможно только через образы Писания» (266). С другой стороны, участие человека в образе Божием есть по Оригену подлинное познание (11).

113. ***Daniélou J.*** **Origène. Paris, 1948. 310 p.**

Даньелу Ж. **Ориген. Париж, 1948. 310 с.**

Труд известного французского автора чрезвычайно систематичный, реконструкция оригеновской мысли демонстрируется в нем последовательно, четко и выпукло, на убедительных свидетельствах первоисточников. Автор детально рассматривает «систему Оригена» (именно так озаглавлена III книга труда) — т. е. основные ответвления его влиятельных богословских и философских конструкций. Даньелу — вдумчивый комментатор затрагиваемых его героем идейных проблем, выступающий со своими замечаниями строго по сути, ввиду чего легко проясняется дальнейшая интеллектуальная «судьба» трактуемых вопросов.

Вопрос первостепенной важности для изучения Оригена представляет то, как он решает «центральную проблему всякой системы — проблему зла. Он, с одной стороны, отбрасывает учение гностиков... он отбрасывает также учение стоиков... Зло для него — вполне реально, но оно может служить добру и в конечном счете исчезнет» (273). Отсюда вывод, ключевой для учения александрийского мыслителя: «тотальность действия Провидения в мире сводится к этой единственной реальности педагогики, которая, сквозь бесконечные времена, неизбежно окончит обращением всех воль» (274).

По мысли Даньелу, основной недостаток богословия Оригена заключается в том, что он не мог примирить между собою две реалии: свободу человека и любовь Бога. «Метафизическая необходимость окончания зла сохраняет любовь, но разрушает свободу, а другая, вечная неустойчивость воль, сохраняет свободу, но разрушает любовь» (283).

114. ***Denis J.*** **De la philosophie d'Origène. Paris, 1884. 670 p.**

Дени Ж. **О философии Оригена. Париж, 1884. 670 с.**

Обладая неоспоримыми достоинствами, работа Ж. Дени была сравнительно мало известна в первые десятилетия после ее публикации. Между тем это одно из первых комплексных исследований по *философии* Оригена, претендующих охватить ее всю, вплоть до влияний александрийца на европейскую мысль Средних веков и Нового времени.

Основная особенность подхода Дени к творчеству Оригена состоит в рассмотрении его философского аспекта без отрыва от религиозного — синтетический характер идей Оригена принимается как данность. Деятельности Оригена предшествовала традиция — главным образом, учение Климента, которое «приводило к мысли о конечном согласии всех вещей между собой, о гармонии всех духов, основанной на единстве их сущности» (304–305, 307). Мысль Оригена отличается, однако, больше всего своей фундаментальной эсхатологичностью. Все философские и богословские идеи были для него «лишь прелюдией его телеологии и его учения о конечных целях — кульминационной точке всей его философии» (342).

Значительна роль аллегорического метода толкования Священного Писания при трактовке последних событий, требующих, по мнению Оригена, в сущности невозможного (например, падения звезд на землю). Лишь когда положения церковного предания по этому поводу совпадают с разумом, а не понимаются грубо-буквально, они оказываются для Оригена допустимы (318). Финальную катастрофу поэтому следует понимать аллегорически, «поверх обычного смысла» (313). Любые «грубые милленаристские мечтания... казались Оригену... недостойными христианства» (316–317). То же самое отношение и к вопросу о воскресении мертвых (315), о геенне и вечном огне (330). Таким образом, сама эсхатология Оригена, несмотря на ее христианские корни, возвращает его мысль в область философии.

Однако в его телеологии заключается принцип, «чуждый... всей классической Античности, — принцип совершенства как цели всякой

твари, и следовательно, принцип развития всякой твари перед тем, как прийти к этому совершенству, после бесконечного числа возвращений, через медленное, но имеющее свой предел восхождение...» (386–387). Таким образом, Ориген утверждает антропологический оптимизм, чуждый языческому мышлению. Его учение было в древности очень влиятельным: благодаря ему «спиритуализм александрийских отцов... стал... общим и доминирующим среди христианских учителей» (535). Но бесспорно, таковое влияние даже слишком неоднозначно. Легче всего это, разумеется, проследить на примере христианских ересей первых веков. Так, ереси о личности Христа — Нестория и Евтихия — всегда опираются на Оригена (411). «Арианство... — прямое следствие идей Оригена о неравенстве Ипостасей в Троице...» (420). Размышления Оригена о свободной воле легко принимаются в пелагианстве (498), которое Дени готов даже признать, на протяжении веков, «бессознательным и скрытым оригенизмом» (534), никогда, в сущности, на Западе не умиравшим. Наконец, знаменитая оригенистская идея апокатастасиса оказалась весьма живучей в умах выдающихся христианских богословов первых веков, даже и прославленных Церковью, как св. Григорий Нисский. В то же время, в Средневековье собственные сочинения Оригена изучаются довольно слабо, и концепцию средневекового оригенизма (в лице, например, Иохима Флорского) автор воспринимает с большим скепсисом. Интерес к Оригену по-настоящему возрождается лишь в XIX в., после двух веков насмешек над его «мистицизмом».

Сам Дени отдает Оригену дань восхищения, однако его анализ отличается взвешенным и беспристрастным подходом, вследствие чего данный труд по сей день не утратил своей актуальности.

115. ***Fairweather M. A.*** **Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. 268 p.**

Файрвэзер М. Э. **Ориген и греческое патристическое богословие. Нью-Йорк, 1901. 268 с.**

В работе анализируется учение Оригена в его отношении к патристике. Автор начинает с характеристики Александрийской школы. Предшественниками Оригена были Пантен и Климент (12), которые выработали взгляд на «права и границы светского образования» (14). Климент ввел в школу определенный философский эзотеризм (17), но в целом его труды носили апологетический характер (20).

Ориген, «аскет и философ» (41), был величайшим христианским мыслителем своего времени, личность которого таит в себе непостижи-

мое очарование (62). Файрвэзер обращает внимание на то, что кроме учения о трех смыслах Библии Ориген ввел еще и учение о недосказанности многих богословских истин (81). Но эта недосказанность не мешает ему исследовать, и даже перетолковывать смысл библейских текстов, делая Откровение Нового Завета явным уже в период Ветхого: «с его точки зрения, Моисей и пророки обладали столь же глубоким ви́дением отношений Божественных Ипостасей, как и апостолы, и он мог бы найти обетования Воскресения в Книге Бытия не менее легко, чем в Посланиях св. Павла» (82). В этом игнорировании исторического фона видится автору коренной недостаток позиции Оригена.

Усиленная борьба с оригенизмом, который разработал научную концепцию христианства (89) и теорию познания (94), но включил в себя гностические и неоплатонические элементы (87), в итоге привела к его исчезновению в качестве систематического учения (252). Тем не менее, считает Файрвезер, элементы вошли в учение св. Максима Исповедника (253), Иоанна Скота Эригены (255), а также некоторых более поздних латинских авторов (258).

116. ***Faye E. de.*** **Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris, 1923–1928. Vol. 1–3. 700 p.**

Фэй Э. де. **Ориген: его жизнь, труды, учение. Париж, 1923–1928. Т. 1–3. 700 с.**

С оценки этого труда начинается очерк протоиерея Г. В. Флоровского «Противоречия оригенизма». Как отмечает Флоровский, «де Фэй много работал по истории христианской Александрии, был знатоком эпохи. Но книга об Оригене ему не удалась. В ней сказывается вся узость и недостаточность исторических предпосылок либерального, адогматического протестантизма... В книге де Фэя нет живого Оригена. Ориген жил в круговороте проблем. В изображении де Фэя он оказывается слишком спокойным, каким-то мечтательным эклектиком, соглашателем и собирателем идей. Образ Оригена расплывается на историческом фоне»[3)].

Некоторые важные идеи, однако, из этого труда, бывшего весьма влиятельным в XX в., можно извлечь. Для де Фэя Ориген есть прежде всего «мыслитель, который был главным органом эволюции христианских учений в свою эпоху» (1, I). «...Он был преподаватель и педагог до мозга костей. Учил ли он в Александрийском Дидаскалионе или пропо-

[3)] *Флоровский Г. В., прот.* Противоречия оригенизма // Догмат и история. М., 1998. С. 292.

ведовал в Кесарии, он превосходно умел оказываться на одном уровне со своими слушателями, дабы привить им свои идеи, напомнить или сказать то, что могло их более всего удивить. Его язык всегда был прост и ясен, и, несмотря на некоторое многословие, совершенно точен» (1, X).

Уже в юности Ориген, по мнению автора, проявляет наклонности к восприятию греческой мысли. Его пылкий аскетизм — не евангельского, а философского происхождения (1, 14). Это не значит, что он не был настоящим христианином. Эллин и христианин в его лице «предельно приспособились один к другому, быть может, можно сказать, они взаимно дополнили друг друга» (1, 15). Но христианского в Оригене де Фэй на самом деле замечает слишком мало. Даже его психологию он трактует в чисто платоническом ключе: душа существует в единственном числе и представляет собой мировую душу. «С той поры как появились душа, прекрасное единство трансцендентного мира перестало существовать. Небесные умы повреждены в большей или меньшей мере» (3, 98). «Состояние их будет разниться согласно степени их грехопадения. Душа, которой они стали, облечена телом. Это тело должно быть более или менее прозрачным, более или менее темным» (3, 99).

Учение Оригена о множественности миров де Фэй считает схожим с учением Плутарха (3, 104). Аллегорическая интерпретация — средство «избавления» от библейских смыслов, которое, однако, не всегда срабатывало (3, 106). Ориген был вынужден придерживаться определенных Библейских и христианских идей, которые не согласовывались с его собственной концепцией, внося в нее неровности, даже противоречия. Но по силе нравственной верности всей своей системе без изъятия он не уступает Эпиктету (3, 233). Противоречий в своем учении он сам, видимо, не сознавал.

117. ***Freppel Ch.*** **Origène. Paris, 1868. T. 1, 2. 1000 p.**

Фреппель Ш. **Ориген. Париж, 1868. Т. 1, 2. 1000 с.**

Среди многочисленных трудов по Оригену двухтомное исследование аббата Фреппеля отличается особенной трезвостью оценки идейного наследия знаменитейшего александрийского учителя. Несмотря на то что сочинение Фреппеля относится к области истории духовного красноречия первых веков христианской Церкви, все же автора, как в первую очередь богослова и историка богословия (и философии), Ориген интересует не только как духовный оратор, но и как христианский мыслитель, гениальность и неоднозначность воззрений которого наложили неизгладимый отпечаток на всю историю европейской мысли.

«Апологетика, полемика, экзегетика, исследование догматов — каждая из частей богословской науки получит от него плодотворный импульс. По этому самому он заслуживает первого места среди писателей своего времени» (I. 13). «Ориген предстает перед нами как один из наиболее авторитетных органов изначальной традиции, касающейся аутентичности четырех канонических Евангелий» (I. 239). «Ориген — один из тех людей, которыми более всего увлекалась общественность: никогда никто не удостоился стольких похвал, равно как и стольких проклятий. Можно было бы сказать, что его имя не знало умеренности ни в похвале, ни в хуле» (I. 15).

Интеллектуальное благородство и подлинное смирение Оригена вызывают к нему со стороны аббата Фреппеля великую симпатию, но, конечно, известные богословские дерзания александрийца (субординационизм, учение об апокатастасисе и проч.) для него неприемлемы. Характерно такое суждение Фреппеля об Оригене: «Если он и погрешил в некоторых вероучительных положениях... если вкус к метафизическим спекуляциям поставил его вне ортодоксии... то он преткнулся от чистосердечия...» (I. 18). «Когда александрийский учитель говорит как представитель и как толкователь христианской традиции, его свидетельство сохраняет весь свой вес, какой сообщают ему его ученость и эрудиция. Невозможно сказать этого о множестве тех мест, где он трактует на свой страх и риск, где он бросается в спекуляции, которые не имеют иной гарантии, кроме сил его собственного ума» (II. 430).

Именно «недостаток верности в доктрине» (II. 416) — вот камень преткновения для Оригена. «Ориген думал, что возможно совершенно безопасно построить на основе Откровения философскую систему, главные элементы которой заимствованы у Платона» (II. 416). «Если, таким образом... Ориген до конца разделял платоническое положение о ниспадении душ в тела, то воскресение, понимаемое как дополнение благодати, почти не могло найти места в его богословском синтезе» (II. 31). Фреппель совершенно далек от мысли (зачастую очень близкой исследователям), что Ориген был осужден в более поздние времена не за собственные воззрения, но за вырванную из соответствующего временного контекста их превратную трактовку. «Ибо очевидно, что человек не может стать бóльшим еретиком после своей смерти, нежели он был им при жизни» (II. 428). При этом Фреппель вполне допускает, что в значительной степени благодаря пристрастным последователям великого дидаскала его ложные с точки зрения ортодоксии представления приобрели избыточный вес. «Отсюда выйдет оригенизм — то есть совокупность идей, открываемая учением о предсуществовании душ и завершаемая учением о последовательных страданиях» (II. 416).

118. ***Hanson R. P.*** **Allegory and Event: A Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959. 288 p.**

Хансон Р. П. **Аллегория и событие: исследование об источниках Оригеновской интерпретации Священного Писания. Лондон, 1959. 288 с.**

Труд Хансона представляет одно из наиболее глубоких исследований по аллегорическому методу Оригена. Центральным вопросом является отношение «аллегории» к «событию», т. е. мистического истолкования к исторической реальности. В предисловии автор признается, что в начале работы перед ним стоял вопрос: «является *ли* современная интерпретация Библии адекватной той, которая дана была ранее Оригеном, а также той библейской интерпретации, которая существовала во времена древней Церкви» (7).

По мнению Хансона, невозможно понять формирование экзегезы Оригена без предшествующей философской традиции в Александрии. Три основные группы, существенным образом повлиявшие на экзегетическую мысль Оригена, это александрийские иудеи, языческие философы и гностики (135). От Филона, при посредстве Климента и самостоятельно, он заимствовал теорию многоуровневой интерпретации; от античной философии — отдельные философские идеи, составившие отличительные особенности его экзегезы; наконец, гностицизм оказал определенное влияние на его учение о традиции (187–209).

К раскрытию метода самого Оригена Хансон подходит со всей основательностью. Он подробно останавливается на таких пунктах, как учение о трех смыслах Библии, концепция истории, понятие Закона, представления о священном и эсхатология. Основной движущей силой экзегезы Оригена является его идея богодухновенности, как вербальной инспирации автора священной книги Святым Духом (195). Эта идея обеспечивает восприятие текста как целостного и неповрежденного авторского замысла, воплотившегося в конкретной форме. Здесь Ориген отличается от Филона, несмотря на то, что концепция вербальной инспирации характерна для обоих мыслителей. Библия Филона в исторической перспективе одномерна, так как ее составляет один Ветхий Завет. «Филон вообще не проявляет никакой типологии... и вовсе не интересуется эсхатологией. Исторические события для него столь же не важны, поскольку его отношение к истории скептическое» (49). Для Оригена, напротив, типология существует и уже потому история приобретает особое значение (259 и далее).

Хансон в целом благосклонно относится к герменевтическим принципам Оригена, однако считает, что необходимо некое очищение их

от чуждых первоначальному христианству наслоений. Он примыкает к тому течению в науке, представители которого не отождествляют типологию и аллегорию, считая последнюю более произвольным и опасным методом.

119. *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932. 340 s.

***Кох Х.* Пронойя и пайдеусис. Исследование об Оригене и его отношении к платонизму. Берлин; Лейпциг, 1932. 340 с.**

Монография Коха, — по мнению Берхмана, есть «лучший обобщающий труд по философии Оригена»[4]. Кох изначально рассматривает учение александрийского дидаскала в основном с философской стороны, отмечая в нем творческое развитие двух важных для платонизма понятий — *промысла* (πρόνοια) и *воспитания* (παίδευσις). Основная задача работы состоит в том, чтобы показать это развитие.

Добросовестно подходя к историко-философскому обоснованию своей концепции, Кох излагает идеи Платона, отмечая те пункты, которые были заимствованы Оригеном. Основные источники — *Федон*, *Федр*, *Государство*, *Тимей*, *Законы* и *Письма* Платона (170). Большое значение усваивается также комментариям Альбина (243–268). «Промысел» и «воспитание» для Платона и Оригена означают единое действие Божества. С помощью этой концепции они объясняют все происходящее в космосе. Идея «пайдейи» движет Божественными силами в их отношении к миру. Хотя для Платона эта теория не является основной, для Оригена она приобрела центральное значение. В то же время учение Оригена невозможно реконструировать как полностью зависимое от предшествующих философских «образцов»: в нем есть изрядная доля самостоятельности (172).

Уделяя преимущественное внимание философии, Кох не игнорирует и религиозной составляющей мысли Оригена. Александрийская школа применяла в философии метод экзегезы: «изучение философов и изучение Священного Писания, по-видимому, тесно примыкали здесь одно к другому, так что толкование Библии должно было служить и мерилом для восприятия философии» (304). Тем не менее позднейшие исследователи находили концепцию Коха редукционистской, так как оригинальное содержание христианской философии в ней показано недостаточно убедительно.

---

[4] *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984. P. 113.

120. *Lubac H. de.* Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950. 450 p.

***Любак А. де.* История и Дух: толкование Священного Писания согласно Оригену. Париж, 1950. 450 с.**

Один из отцов современной католической теологии, кардинал А. де Любак посвятил несколько крупных трудов проблемам развития экзегетической традиции в древней Церкви. «История и Дух» — концептуальное обобщающее исследование по аллегорическому методу Оригена.

Александрийская теология не случайно привлекает внимание де Любака. В ней он видит истоки многих важнейших мотивов патристической мысли как Востока, так и Запада. Интенция александринизма вообще — возвращение «к древним» — родственна устремлениям самого де Любака и его последователей (Х. У. фон Бальтазар, А. Крузель) к «истокам» христианского миросозерцания, т. е. к ранней патристике.

Исследование начинается с разбора «претензий к Оригену», в котором вскрываются механизмы возникновения феномена «оригенизма» (13–46). Автор указывает на многочисленные искажения, проникшие в учение александрийского дидаскала с течением истории. Затем де Любак посвящает две главы буквальному и духовному смыслам Библии, указывая на то, что сам Ориген учил о «тройном смысле», однако выделить промежуточный, этический смысл в его экзегезе нелегко (146). Отмечается влияние Филона Александрийского, впрочем, довольно ограниченное (150 и далее). Ориген, согласно де Любаку, не отрицает историю. Его экзегеза «является попыткой понять дух в истории или утвердить переход от истории к духу» (278). Бездонная глубина духовных реалий порождает многозначность библейского текста, в котором «один и тот же эпизод, одна и та же фраза, одно и то же слово могут часто иметь различные значения» (139). Вместе с тем де Любак признает, что «Ориген обычно не заставляет себя рассуждать методично, ни даже отчетливо намечать три этапа полной экзегезы. Чаще всего он наскоро переходит от исторического смысла, кратко названного, к смыслу „внутреннему", на котором он задерживается» (149).

Многие выводы Любака мы находим спорными. Так, он отстаивает мнение, что богословской мысли Оригена в высокой степени присуща историческая трезвость. При этом он практически не дает никакой оценки идее безначальности времени, которая уничтожает историческую трезвость в ее основе. Для Оригена мир и его судьба — лишь *отрезок* времени, взятый на бесконечной прямой. Для отцов Церкви мир есть *само время*, имеющее начало и конец. В связи с этим в системе

Оригена невозможно понимание личности как истории, как становления. «Дух», вмещая в себя «историю», может вечно перемалывать ее в актах нескончаемой драмы индивидуальной свободы.

121. ***Nautin P.*** **Origène: sa vie et son œuvre. Paris, 1977. 474 p.**

Нотен П. **Ориген: его жизнь и труды. Париж, 1977. 474 с.**

Объемный и прекрасно структурированный труд П. Нотена не является, однако, крупной историко-богословской книгой: автор в своем сочинении по большей части лишь подробно восстанавливает историю оригеновских, оригенистских и около-оригенистских текстов. Автору нельзя отказать в строгой последовательности изложения всей этой истории; но это не есть *история идей*; развитие концепций не выносится Нотеном на первый план, они обсуждаются лишь мимоходом, главное же для автора — скрупулезное освещение всех деталей, связанных с возникновением, условиями написания, авторством тех или иных письменных свидетельств. Исследование Нотена замечательно главным образом с историко-филологической точки зрения.

Вся эта чисто историческая и чисто текстологическая сторона дела, впрочем, может оказаться полезным справочным материалом при анализе проблем, связанных главным образом с оригенистскими спорами. В центре внимания Нотена здесь то, как исторически воспринимались тексты Оригена, что́ в них вычитывали богословы. Подробно разбирает французский автор специальные заметки св. патриарха Фотия на эту тему (см. 108–112), извлекая из них пятнадцать обвинительных статей против александрийского учителя. Рецепция и преодоление оригенизма св. Епифанием Кипрским и бл. Иеронимом также прослеживаются весьма тщательно (202–207, 213–214).

Будучи скрупулезным текстологом, Нотен не может, конечно, не обратиться к истории написания Оригеном такого выдающегося текстологического труда, как «Гексаплы». «Среди всех трудов... он занимал Оригена в течение большего времени, чем какой-либо иной... он абсолютно уникален в своем роде в античной христианской литературе и занимает важное место в истории текста Ветхого Завета» (303). «Не зная достаточно еврейского языка, чтобы прямо прибегать к еврейскому тексту, он [Ориген] искал другие переводы, которые были сделаны. И он их сравнивал со списками Септуагинты» (349–350). «Ориген думал, что отыскал твердый критерий...» (350). «В конечном счете нужно рассматривать *Гексаплы* как орудие, которое ученик александрийских грамматиков, который не знал еврейского языка, изобрел

для постижения аутентичного текста Библии, и это было, признаем, исключительной заслугой с точки зрения филологии» (361).

122. Origen of Alexandria. His World and his Legacy / Ed. by Ch. Kannengiesser, W. L. Petersen. Notre Dame Press, 1988. 373 p.

Ориген Александрийский. Его мир и наследие / Ред. Ч. Канненгиссер, У. Л. Петерсен. Издательство Университета Нотр Дам, 1988. 373 с.

Сборник докладов, сделанных на оригеновском коллоквиуме в Университете Нотр Дам, штат Индиана, 11–13 апреля 1986 г. Коллоквиум был посвящен 1800-летию Оригена. Одним из инициаторов являлся А. Крузель.

Открывает коллоквиум доклад Ойгена Ульриха «Ветхозаветный текст Оригена: история передачи Септуагинты в третьем веке» (*Ulrich E.* Origen's Old Testament Text: The Transmission History of the Septuagint to the Third Century), который представляет собой текстологическое исследование, по итогам которого автор приходит к выводу: «Ориген изменил форму той Библии, которую Церковь знала до того, и создал новый вариант рукописной традиции LXX... Он привел христианский текст в большее соответствие с раввинистическим еврейским текстом третьего века» (32–33). Ульриху оппонирует Дж. Райт в докладе «Ориген в келье ученого: обоснование Гекзапл» (*Wright J.* Origen in the Scholar's Den: A Rationale for the Hexapla). Райт показывает, что поддержка Оригеном версии масоретского текста была скорее рядом исключений, чем правилом (60). Цель создания Гекзапл — компаративный анализ библейского текста (61). Схожую точку зрения выражает и П. Блауэрс. Его доклад «Ориген, раввины и Библия» (*Blowers P.* Origen, the Rabbis and the Bible) посвящен рассмотрению доктринальных аспектов взаимодействия Оригена и раввинов в Александрии.

В книге также рассматриваются проблемы экзегезы. Чарльз Скэлиз (*Scalise Ch.* Origen and the Sensus Literaris) анализирует значение буквального смысла текста в методе толкования Библии у Оригена. Автор полагает, что именно сужение понятия «sensus literaris», заключавшееся в лишении буквального смысла текста теологической составляющей, позволило Оригену «утратить герменевтический контроль над своей экзегезой» и ввести многие произвольные толкования (129). Дж. Тригг в докладе «Божественный обман и истинность Писания» (*Trigg J. W.* Divine Deception and the Truthfulness of Scripture) подтверждает, что «для Оригена истина есть не фактическая информация, а спасающее знание» (164). В связи с этим фактические данные в Библии часто

признаются им «обманом», скрывающим от непосвященных высшую истину. Интересную концепцию представляет доклад П. Миллер «Поэтические слова, бездонные слова: размышления о герменевтике Оригена» (*Miller P. C.* Poetic Words, Abysmal Words: Reflections on Origen's Hermeneutics). Миллер утверждает, что аллегорическая интерпретация для Оригена была выражением «бездны» (abyss) Божественной реальности, что приближает ее задачи к задачам духовной поэзии (177–178).

В философском разделе Дж. Диллон рассматривает представления Оригена о свете на материале первой главы «*О началах*» как пример его отношения к философской традиции (*Dillon J.* Looking on the Light: Some Remarks on the Imagery of Light in the First Chapter of the Peri Archon). Диллон солидаризируется с А. Крузелем в том, что Оригена следует считать скорее «преобразователем» (transformer) платонизма, чем «криптоплатоником» (229). Один из издателей книги, Ч. Канненгиссер, в докладе «Божественная Троица и структура трактата „О началах"» (*Kannengiesser Ch.* Divine Trinity and the Structure of Peri Archon) выдвигает сомнительную гипотезу, по которой Ориген придает понятию «Начала» анагогический статус, возводя их к Богу Отцу, Слову и Святому Духу (245). По мнению автора, трактат «О началах» представлялся уму Оригена с названием «*Peri Triados*» (247).

В рамках аннотированной библиографии мы не имели возможности рассмотреть все представленные в сборнике статьи, ограничившись лишь наиболее значимыми. В целом материалы коллоквиума показывают высокий уровень интереса к Оригену в западной науке (теологической и философской) последней четверти XX в.

123. Origeniana Tertia, sept. 7–11, 1981 / Ed. by R. P. Hanson and H. Crouzel. University of Manchester, 1981. 320 p.

Оригениана Третья, 7–11 сент., 1981 / Ред. Р. П. Хансон и А. Крузель. Университет Манчестера, 1981. 320 с.

Серия «Оригениана» представляет собой регулярную публикацию новых исследований по Оригену, представленных на международных симпозиумах. Содержание отличается, как правило, широким тематическим охватом. Для примера мы приведем здесь содержание третьей «Оригенианы»:

I. ***Пролог***

Личность Оригена (франц.). А. Крузель 9–25

II. ***Писание***

Воплощенный Логос и Оригенова экзегеза Евангелия (англ.).
К. Торьесен 29–42

Deus Hebraeorum — Deus Christianorum. Введение в христианство с точки зрения проблемы второго Бога у Оригена (ит.). *Дж. Шерри* 43–64
Ориген и аллегории животных (англ.). *П. Кокс* 65–69
Цитация Мф. 13:43 в *Толковании на Матфея* Оригена (исп.). *П. А. Сконьямильо* 71–77

III. ***Текст Оригена***

Издание *Peri Archon* Оригена в *Sources Chrétiennes* (франц.). *А. Крузель* 81–89
Отношение старого латинского перевода (L) к сохранившемуся греческому тексту *Толкования на Матфея* (нем.). *Г. Й. Фогт* 91–108
Peri Pascha: герменевтика и богослужение (англ.). *Р. Дж. Дэли* 109–117
Текстовые примечания на *Peri Pascha* 40 Оригена (англ.). *С. Г. Холл* 119–120

IV. ***Христология***

Ориген и александрийская христология Премудрости (англ.). *А. Х. Б. Логан* 123–129
Ориген о душе Иисуса (англ.). *Р. Уильямс* 131–137
Полное примирение человека с Отцом посредством Христа и Его последующее подчинение Отцу (англ.). *Дж. Н. Роув* 139–150

V. ***Учение***

Некоторые размышления об онтологическом содержании земного тела человека по Оригену (англ.). *У. Бианки* 153–158
Ориген Ж. Даньелу, обзор (франц.). *У. Бианки* 159–165
Скверна (*rhypos*), отношение *genesis-phthora* обоснование *enkratei'*и у Оригена (ит.). *Д. С. Гаспарро* 167–183
Образ и Церковь у Оригена (англ.). *Ф. Ледеганг* 185–189
Медицинская теория и богословие у Оригена (англ.). *Д. Г. Босток* 191–199

VI. ***Ориген и философия***

Магическая сила имен у Оригена и в позднейшем платонизме (англ.). *Д. Диллон* 203–216
Христианский платонизм у Оригена и Августина (англ.). *Г. Чедвик* 217–230

VII. ***Позднейшие воззрения на Оригена***

Примечания к *De Cibis* и воззрение Мефодия на Оригена (англ.). *Л. Г. Паттерсон* 233–243
Время составления *Филокалии* (англ.). *Дж. Стинсон* 245–252
Евагрий Понтийский и оригенизм (англ.). *Ф. К. Мерфи* 253–269

Осуждение Оригена: должно ли оно быть пересмотрено? (англ.). *Б. Древери* 271–277
Ориген в двенадцатом веке (англ.). *Д. Р. Эванс* 279–285
Восприятие реформаторами учения Оригена о Евхаристии (нем.). *Л. Лиес* 282–303

В сериях «Оригениана», как можно видеть из этого списка работ, исследуются не только отдельные, порой очень узкие аспекты идейного наследия александрийского мыслителя, но и разрабатываются магистральные темы его философско-богословского учения. К таковым можно отнести христологическую экзегезу, освещаемую К. Торьесеном, учение о Царстве Божием, которое рассматривает Дж. Н. Роув, символическую экклесиологию в разработке Ф. Ледеганга, учение об имени в интерпретации Дж. Диллона и др.

124. *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841–1846. Bd. 1, 2. 900 s.

***Редепеннинг Э. Р.* Ориген. Изложение его жизни и учения. Бонн, 1841–1846. Т. 1, 2. 900 с.**

Немецкий ученый Эрнст Рудольф Редепеннинг был одним из первых авторов комплексного труда по Оригену. Его исследование в 2-х томах охватывает жизнь и учение выдающегося александрийского дидаскала и дает их интегральное ви́дение. «Я хотел, — писал Редепеннинг в предисловии, — представить Оригена таким, каким он образовался под влиянием своих современников, каким он был в условиях своего времени и как действовал, принимая во внимание также цель его стремлений, к нашему времени еще не вполне выясненную» (1, X).

Редепеннинга отличает философско-богословский подход к творчеству Оригена. Он обращает внимание на многообразие источников, повлиявших на миросозерцание христианского мыслителя, не умаляя своеобразия его собственного творчества. Александрийские учители Церкви, по мнению Редепеннинга, искали «созвучия» философских и христианских идей (1, 98). Что касается Оригена, «внутреннее существенное различие между христианством и философией не было понятным» ему (1, 331). Он видел в христианстве безупречную философию, которая «является не только Откровением, но также спасением» (1, 332).

Разделение работы на два тома следует хронологической схеме по принципу «ранний» и «поздний» Ориген. В первом томе затрагивается также мировоззрение Климента Александрийского как учителя Оригена. Автор посвящает Клименту, фактически, отдельное исследование на ста страницах (1, 83–183). Кроме того, он ставит вопрос

о понятии «Александрийская школа» и утверждает гибкий исторический подход к этой проблеме. «Ошибка большинства современных ученых», по мнению Редепеннинга, состоит в том, что они смешивают различные понятия Александрийской школы, в то время как она постоянно находилась в развитии, начиная с обучения катехуменов по заповеди Спасителя учить народы (Мф. 28:19) и кончая философско-богословским учебным заведением (1, 57–59).

Самостоятельную ценность имеют приложения к обоим томам, в которых рассматриваются такие вопросы, как год рождения Оригена, значение имен, присвоенных ему в истории, проблема «нескольких Оригенов», а также перечисляются все издания трудов Оригена XV–XIX вв. Нередко в научной литературе можно встретить высокую оценку фундаментальной работы немецкого исследователя. По словам свящ. Г. Малеванского, «Редепеннинг едва ли ни один из всех исследователей Оригена сумел отрешиться от себя, войти в дух Оригена и стать как бы им самим, — отчего ему только одному и удалось представить систему Оригена как один стройный целостный организм»[5]. Устарев по многим параметрам к нашему времени, эта работа, тем не менее, до сих пор представляет собой ценный источник добросовестно систематизированных сведений и концептуальных обобщений.

125. ***Schär M.*** **Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus. Basel und Stuttgart, 1979. 317 s.**

Шэр М. **Новая жизнь Оригена в эпоху гуманизма. Базель и Штутгарт, 1979. 317 с.**

Интересное и содержательное исследование Шэра о ренессансном оригенизме начинается (IX–X) с перечисления изданий трудов Оригена от 1475 по 1974 гг. Бóльшая часть из них приходится на XVI в., и совсем нет изданий XVII в. Всплеск интереса к александрийскому мыслителю в эпоху Реформации был подготовлен гуманизмом.

«Оригеновский Ренессанс XV и первой половины XVI вв. был, кажется, ограничен в основном Италией, Францией и германоязычными странами... Центрами новой жизни Оригена в Италии были Флоренция, Рим и Венеция. Во Франции оригеновские штудии расцвели... прежде всего в Париже и Лионе. Немецкое движение возглавлял Базель... Восприятие Оригена в эпоху Ренессанса разделялось на две сильные традиции. В то время как одни считали греческого отца пре-

[5] *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. С. 79.

жде всего платоником и спекулятивным мыслителем, другие почитали в нем толкователя Священного Писания и мастера аллегорезы» (299). В Англии сторонники Оригена также были, хотя в меньшем количестве: одним из них был Уиклиф (там же, прим. 1). Эразм Роттердамский «посвятил последние недели и дни своей жизни подготовке полного издания трудов Оригена» (298). Перечисляя итальянских оригенистов, Шэр начинает с Пальмиери и Фичино (101), Пико делла Мирандолы (126) и Альдо Мануция (143).

Ценность работы Шэра заключается в исчерпывающем обзоре гуманистического оригенизма, на основе которого можно провести параллели между эпохой Ренессанса и нашим временем. Так, две традиции восприятия Оригена — как платоника и как экзегета — продолжают развиваться до сих пор. Кроме того, интерес к Оригену повышается обычно в то время, когда выходит на первый план человеческая индивидуальность, ее свобода и несводимость к другим индивидуальностям, ее идеальное содержание и т. п. Напротив, оригенизм ослабевает, когда большее значение в интеллектуальном поиске приобретают объективные законы бытия, догматы, когда нарастает ощущение обусловленности человека. Гуманизм, как и наша эпоха, был временем идеи личной независимости и завышенной оценки человеческих возможностей. Напротив, XVII в. склонялся к механистической модели Вселенной. То же, как были восприняты идеи Оригена в ортодоксальной традиции, говорит о неприемлемости крайностей обеих тенденций для православной христианской мысли.

126. ***Torjesen K.*** **Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986. 183 p.**

Торьесен К. **Герменевтическая процедура и богословский метод в экзегезе Оригена. Берлин; Нью-Йорк, 1986. 183 с.**

Труд скандинавского ученого посвящен раскрытию метода Оригена в области герменевтики. Торьесен во введении выдвигает три тезиса, которые намеревается защищать. По его мнению, метод Оригена:

1) не аисторичен, так как он не ставил под сомнение историческую действительность событий, связанных с появлением христианства;
2) не произволен, а подчинен системе, которая отчетливо просматривается в его толкованиях;
3) не является привнесением чуждого элемента в учение Церкви, но имеет неоспоримые основы в традиции (4–5).

Главный предмет философской интерпретации составляет «путешествие души» (70–71). Душа последовательно проходит ступени

развития, организованные по триадологическому принципу (73). Ориген стремится раскрыть содержание каждой книги Ветхого Завета как план духовного развития личности. В прибавлении Торьесен воспроизводит 7 схем, по которым строится библейский комментарий александрийца. Внутренняя логика каждого отдельного толкования подчинена строгой последовательности и может быть описана при помощи одной из этих схем. Так, в первой гомилии на книгу Иеремии Ориген толкование каждого стиха начинает с изъяснения исторического (ἱστορία) или грамматического (τὸ ῥητόν) смысла. Затем он переходит к духовному смыслу, интерпретация которого состоит из двух частей: раскрытия содержащегося в нем учения (τί διδασκόμεθα) и объяснение того, как это учение может быть применено в религиозной жизни слушателя (ἔχομεν χρήσιμον) (152).

Итак, экзегеза Оригена отнюдь не является произволом аллегориста, но строится на определенных герменевтических правилах. Однако эти правила, в свою очередь, определяются его мистико-философским миросозерцанием, которое предшествует им и конституирует их. Центральный пункт этого миросозерцания — воплощение Логоса в букве Священного Писания, которое завершается Его воплощением в человеческом теле (119). При этом «и материальный, и рациональный элемент в Писании суть произведения того же Логоса, но материальный элемент, буквальный смысл, содержит образ Логоса под покрывалом, тогда как разум Писания, духовный смысл, открывает Его» (110).

X. Антиохийская школа

127. *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 1, 2.

Первая крупная работа Н. Н. Глубоковского, сразу стяжавшая ему международную славу — знаменитый тюбингенский проф. А. фон Гарнак стал изучать русский язык специально для того, чтобы прочесть исследование о бл. Феодорите. Оно и поныне считается одним из лучших.

Труд состоит из 2-х томов: первый посвящен жизни и творческому пути, второй — собственно богословским произведениям киррского епископа. Уже во Введении автор погружает читателя в мир древней Антиохии: города, из которого «выходили великие христианские ученые» (1, 2). Подробно рассматриваются исторические свидетельства, связанные с происхождением бл. Феодорита, его воспитанием и образованием. Ученик высших монастырских школ, он с юности был

погружен в богословские проблемы и впитал в себя как антиохийский метод интерпретации Священного Писания, так и дух сирийской пустыни (1, 9–11). Деятельность бл. Феодорита как епископа, миссионера и администратора оставила по себе благодарную память жителей вверенного ему города.

Кирскому епископу принадлежит видное место в истории богословской мысли. Он сумел сблизить антиохийскую экзегезу с лучшими образцами александрийской, фактически устранив мнимое противоречие между ними, что в особенности видно на примере комментария на Песнь песней. При этом бл. Феодорит поставил сирийскую экзегетику «на весьма твердую почву» (2, 27), и в его лице антиохийский метод достиг своего наивысшего развития (2, 29). Плодом деятельности ученого епископа было примирение св. Кирилла Александрийского и сирийских богословов после осуждения Нестория на III Вселенском Соборе (Эфес, 431 г.).

128. *Пюш Э.* Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени / Пер. с франц. А. А. Измайлова. СПб., 1897.

Сочинение, удостоенное премии Французской Академии нравственных и политических наук, имело своей главной целью «исследовать по творениям св. Иоанна Златоуста, каковы были нравы его времени» (V). При этом, однако, автор сделал весьма ценный очерк этики самого Златоуста.

Книга делится на шесть глав, первая из которых носит вводный характер. В главе 2 Пюш сходу затрагивает классовые проблемы (богатство, роскошь, нищета, благотворительность); в главе 3 проблемы семьи (девство и брак, развод, отношение к детям); в главе 4 религиозные проблемы (положение православных, язычников, иудеев и еретиков в Антиохии и Константинополе, церковные таинства и обряды, организация клира, монашество и аскетизм, суеверия); в главе 5 описывается борьба Златоуста со страстью народа к зрелищам; в главе 6 его отношения с императорским двором и государством. В «Заключении» подводятся итоги деятельности св. Иоанна как проповедника христианской нравственности.

Златоустом руководила возвышенная и почти утопическая идея «реформы целого народа» (334). В таком духе он начинал свою деятельность в Антиохии; это же настроение он перенес и в столицу, решив «завоевать Константинополь», наполненный в то время еретиками и языческими пережитками, для православных (30).

Знаковым обычаем того времени было так называемое «право оратора» (68). Церковь была местом, в котором регулярно сходились простолюдины и аристократы, и все они не могли прервать оратора даже в том случае, когда его речь им не нравилась. Этим правом активно пользовался св. Иоанн, чьи речи стали своего рода памятником, увековечившим этот обычай. Поражает удивительная смелость его красноречия (см. особенно 288), которая позволяет автору часто сравнивать язык Златоуста с реалистическим языком библейских пророков, лишенных «ложного стыда». В то же время святитель не злоупотреблял риторическими приемами — «его картины в высшей степени редко преувеличены» (328). Обладая превосходным чувством стиля, он был не только проповедником, но и поэтом. Так, учение Златоуста о псалмопении легло в основу лучших образцов византийской поэзии (223).

Главной темой проповедей Златоуста было милосердие. Он ставил в пример богачам, не желавшим давать милостыни, «возвышенное безразличие природы, одинаково доброй ко всем существам» (78). При этом, отмечает автор, Иоанн Златоуст не был философом и «не понимал глубины платоновской доктрины» (118). Его склад мышления образован юридическим и риторическим типом интеллектуализма греко-сирийской культуры. По духу он был практиком и воспринимал науки лишь как подготовку к искусству убеждать (122).

Мягкость святителя, с которой он призывал к покаянию, отнюдь не означала «толерантности» (203). Напротив, он был одним из тех, кто умел «возвратиться к духу первоначальных времен христианства» (348). Его отношение к пастве было требовательным, а вражда против грехов и суеверий — решительной.

129. ***Bardy G.*** **Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école // Étude de Théologie Historique. Paris, 1935. 380 p.**

Барди Г. **Исследования о святом Лукиане Антиохийском и его школе // Работы по исторической теологии. Париж, 1935. 380 с.**

Гюстава Барди мы знаем прежде всего как крупнейшего исследователя в области собственно христианской александрийской мысли. Но вряд ли ученый такого уровня мог оставаться равнодушным к идейным проблемам, которые возникали в раннехристианской письменности в ходе складывания аллегорической методологии и всех тех способов мысли, которые так ярко проявились в воззрениях александрийских дидаскалов. И теперь французский автор обращается к антиохийской традиции экзегезы, к истории Антиохийской бого-

словской школы, отстаивавшей принципы исторического толкования священных текстов.

Впрочем, Барди далек от категорического противопоставления методов и учений Александрийской и Антиохийской школ. Речь идет, конечно, о вполне установимой методологической преемственности. Ведь, по мнению Барди, «более вероятно отыскать — по крайней мере, в некоторых положениях, которым учил Ориген, — отправную точку идей Лукиана и лукианистов» (VI–VII). Да и вообще, в деятельности по исследованию Священного Писания, «его [Лукиана] цель была аналогична цели Оригена» (165).

Но основная проблема, вызвавшая появление работы Барди, состоит в том, что св. Лукиан Антиохийский написал крайне мало, и информативные свидетельства о его жизни и богословской деятельности весьма скудны. «Нам не хватает средств, чтобы проникнуть в тайну личного влияния Лукиана...» (186). В свете этого едва ли не половина труда Барди посвящена соответствующим текстологическим реконструкциям. «Собрав все сведения, которыми мы располагаем о Лукиане, мы сгруппировали редкие экстракты, которые дошли до нас из сочинений его учеников — трех самых известных из них: Арий, Евсевий Никомидийский и Астерий Софист, долго оставались нам неизвестны» (VII).

В целом правильнее вести речь не столько о св. Лукиане как экзегете, сколько о лукианизме как течении богословской мысли, сформировавшемся под влиянием антиохийского святителя и перенявшем его методологию (см. 185). В значительной степени это были богословы-антиоригенисты, апологеты буквального смысла. «Лукианисты были в действительности кем-то другими, нежели философами, погруженными в спекуляции» (189). Они взяли на вооружение «методический и рациональный характер учения Лукиана» (187, 188). «Тонкости, но также и свободные избеги аллегории они подменили строгими требованиями... исторического толкования, более приземленного, более скрупулезного и, в конечном счете, более точного» (187).

Все перечисленные свойства отмечают, по Барди, не только богословскую оригинальность лукианистов (антиохийцев), но отражают также существенную мировоззренческую интенцию эпохи. «Буквальное толкование было... почти всеми желаемо в нач. IV в.; отнюдь не только доктринальные враги Оригена ему способствовали, — это часто были те, кто обыкновеннее всего ссылались на его мысль» (188). Аллегория хотя больше не гиперболизировалась, но все же не устранялась из методологии: «Святой Мефодий Олимпийский, доктринальный

антиорегинизм которого хорошо известен, пишет апологию духовного смысла» (188).

Влиятельность лукианизма, с точки зрения Барди, связана в значительной мере с господствующим положением в Церкви сторонников воззрений св. Лукиана: «...в начале арианского кризиса большинство из них занимают видные позиции... многие являются епископами или готовятся ими стать» (189). Тем не менее установить первоначальную фазу доминирования лукианизма в христианском богословии и в жизни Церкви, по заключению Барди, практически невозможно (см. 201).

130. ***Downey G. A.*** **History of Antioch in Syria. Princeton, 1961. 752 p.**

Дауни Г. Э. **История Антиохии Сирийской. Принстон, 1961. 752 с.**

Автор исследует древнюю столицу Сирии начиная с Александра Македонского и заканчивая временем византийского императора Ираклия, при котором Антиохия была взята арабами. Замысел работы довольно скромен: это не «компендиум, содержащий в себе все, что известно об Антиохии», а «сведения об истории города в целом, имеющие определенную значимость» (IX). Однако масштабы проделанной автором работы впечатляют.

В XIX–XX вв., когда основополагающие тексты древних культур были уже хорошо изучены, «древние города, как эпитомы и кустодии цивилизации, оставались центрами, снабжавшими ученых новыми перспективами развития их исследований» (3). Одним из таких городов является Антиохия на Оронте, или близ Дафны — храмового центра, первоначально посвященного Гераклу (82).

Антиохийское христианство является одной из основных тем, занимающих автора. «Будучи младше Афин и Рима, одинакового возраста с Александрией и старше Константинополя, Антиохия сыграла свою роль в процессе соединения традиций Афин и Иерусалима» (13). В Антиохии, после начавшейся проповеди язычникам, христианство приобрело свой вселенский характер, окрепло институционально, начало активную миссионерскую деятельность (287–288). Город стал одним из первых *центров* христианской Церкви. Здесь рано развивался епископат, вследствие чего к IV в. Антиохия приобрела статус церковной столицы всего Востока.

В то же время именно здесь получил первоначальное развитие гностицизм и предшествующее гностицизму течение «николаитов» (289). В Антиохии учился, вместе с Менандром, александриец Василид, который затем перенес на свою родину гностические традиции (291).

К сожалению, Дауни не дает определенной характеристики Антиохийской школе христианского богословия, и вообще посвящает ей несколько строк. Он лишь отмечает, что школа была основана св. муч. Лукианом, местным епископом. Несторианство позже развилось в ней как следствие сирийского буквализма в подходе к Св. Писанию (461).

131. ***Ermoni V.*** **Antioche (École théologique d') // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 1435–1439.**

Эрмони В. **Антиохия (Богословская школа) // Словарь католической теологии. Париж, 1903. Т. 1. Столб. 1435–1439.**

Антиохийская школа представляет «совокупность учений и воззрений, которые родились в этом городе и которые различные учителя передавали друг другу с течением времени» (1435). Этим она отличается от ее соперницы, Александрийской школы, которая в рамках Дидаскалиона существовала как институт с постоянной организацией. «В отношении метода она имела множество сторонников, ибо было множество церковных писателей, которые вдохновлялись ее строгим духом и применяли ее метод в своих исследованиях» (там же).

Эрмони убежден в том, что антиохийскую богословскую мысль нужно изучать именно в контрасте с александрийской. «Сторонники Александрийской школы связаны были с Платоном по созерцательному обороту их философии и образованию их спекуляции; учителя Антиохии принимали нечто вроде эклектизма, достаточно близкого стоицизму, и по преимуществу сближались с философией Аристотеля, точный и строгий характер которой подходил лучше к складу их ума» (1436).

Три главных раздела учения Антиохийской школы: христология, сотериология и антропология. Основная тенденция в антиохийский христологии — «удержать разделение элемента божественного и элемента человеческого и объяснить через работу человеческого разума тайну Богочеловека» (1437). В сотериологической части «Искупление, кажется, не рассматривалось Антиохийской школой как освобождение, новое рождение, отпущение грехов; оно должно было быть чисто нравственным в том смысле, что Иисус Христос должен был стать нашим образцом и увлечь нас вслед Себе» (1438). Наконец, в антропологии важно то, что «первый человек, как и все его потомки, был сотворен подверженным смерти» (1439). Таким образом, учение антиохийцев представляется намного более рационалистическим, чем учение александрийцев.

С нашей точки зрения, однако, Эрмони упускает из виду многообразие антиохийской мысли, сосредоточиваясь на фигурах Диодора Тарсского и Феодора Мопсуэстийского. Автор почти не упоминает святителя Иоанна Златоуста и совсем не называет имени преподобного Ефрема Сирина.

132. ***Guillet J.*** **Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: Conflit ou malentendu? // Recherches de science religieuese. Paris, 1947. T. 34. P. 257–302.**

Гийе Ж. **Александрийская и антиохийская экзегеза: Конфликт или недоразумение? // Исследования по религиозным наукам. Париж, 1947. Т. 34. С. 257–302.**

Значение статьи Ж. Гийе в вопросе о методологических связях (вполне явственных) и разногласиях (гораздо более надуманных, чем реальных) Александрийской и Антиохийской экзегетических школ сложно переоценить. Обобщающие выводы автора могут служить прекрасным ориентиром для любого исследователя ключевых мировоззренческих проблем, волновавших умы в III–VII вв.

Отвечая на программный вопрос, вынесенный в заглавие статьи, автор приходит к выводу, что не о методологической конфронтации следует вести речь, но о разносторонности и даже разнонаправленности экзегетического подхода школ Антиохийской и Александрийской. «Нужно ли в самом деле противопоставлять обе школы? Ни в одном положении они в действительности друг другу не противоречат. Однако их разделяют важные отличия. Интонационные отличия — но весьма обоснованные... Антиохия более внимательна к собственному облику каждой сцены, к каждому библейскому персонажу; Александрия главным образом думает о смысле эпизодов и действующих лиц общей драмы... Различия в точках зрения, различия в занимаемых позициях — признаки двух темпераментов... Это почти что противопоставление экзегетов и богословов: одни особенно чувствительны к оригинальности Ветхого Завета... другие озабочены главным образом духовными константами... Первые, впрочем, не могут обходиться без вторых» (297).

Работа Гийе ценна в первую очередь тем, что ему в его сравнительном анализе удалось «уловить самый дух обеих экзегез» (260). Выводы автора отличаются такой емкостью, что практически не требуют сопутствующего комментария. «Из типологизма Ветхого Завета Антиохия удерживает профетический аспект — Александрия же аспект символический и духовное содержание» (274). «Символизм и профетизм, впрочем, не исключают друг друга. Но точки зрения достаточно

различаются — ради того, чтобы повести два экзегезиса по весьма отдаленным друг от друга дорогам, до такой степени, что можно иногда подумать, что они действительно противостоят друг другу» (274). Гийе же готов согласиться с выводом крупного французского ученого Грибомона, который видит между этими двумя типами объяснений «параллелизм столь удивительный... что нужно приписать изначальному христианскому умонастроению общую основу обеих школ» (260).

Но в чем же тогда зачин проблемы, коль скоро трактовка ее оказывается столь «безоблачной»? Действительно, не все можно свести к надуманным противоречиям, считает Гийе. Все-таки есть некая методологическая уязвимость в безудержном символизме Александрийской школы, который всегда «слишком акцентуирует внешние аналогии, не требуя исторической связности» (291). «Типологическая интерпретация Писания часто сводится к изощренностям» (291). Именно против этого интерпретационного произвола восстала антиохийская экзегеза, и ее традицией сделалось «осуждать аллегорию за то, что она разрушает исторический смысл Библии» (257). Но в осуждении известных крайностей александрийцев антиохийцы, по мнению Гийе, сами перешли допустимый порог полемики, что в итоге сделало весьма хрупкими барьеры, воздвигнутые ими против своих сотрудников на богословской ниве.

Основной нюанс всей этой методологической проблематики лучше всего очерчивается следующим образом: «Нужно признать, бесконечный символизм делает нас крайне подозрительными к александрийской экзегезе. Она есть знак отжившей эпохи и культуры. Комментарии Антиохии, кажется, наоборот, предвозвещают уже научный дух, и понятно, почему нынешние экзегеты более охотно ссылаются на метод, освященный святым Иоанном Златоустом» (290).

133. *Kihn H.* Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet. Weissenburg, 1866. 300 s.

***Кин Х.* Значение Антиохийской школы в области экзегезы. Вейссенбург, 1866. 300 с.**

Монография Кина считается первой работой обобщающего характера по античной экзегетической школе, в данном случае Антиохийской. Значение данной школы, по мнению автора, определяется тем, что она «отличилась высокой продуктивностью на экзегетическом поприще, научной постановкой толкования Священного Писания... созданием историко-грамматического метода» (28). Кин усматривает «абсолютный» вклад Антиохийской школы в историю экзегезы именно

в этом научном построении методологии, а «относительный» — в ее частных толкованиях (29).

Автор выделяет следующие шесть правил антиохийской экзегетики (134):

1. Главной задачей является исследование буквального смысла, который нужен и верующим, и неверующим, так как имеет высокую доказательную силу.
2. Необходим исторический подход к правилам языка и контексту.
3. Аллегорическое толкование допускается лишь в том случае, если оно оправданно.
4. Аллегорическое толкование ни в каком случае не может служить к доказательству религиозных истин.
5. Аллегорическое толкование имеет субъективную ценность и полезно верующим для назидания.
6. Нарушая эти правила, нельзя не повредить Священное Писание.

Кин отмечает в одном из самых видных представителей школы, бл. Феодорите Кирском, стремление к «связной краткости» (156). Это стремление представляет собой необходимую предпосылку истинного библейского исследования.

134. ***Schäublin Ch.*** **Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. Köln; Bonn, 1974. 180 s.**

Шёйблин Х. **Исследование о методе и происхождении антиохийской экзегезы. Кельн; Бонн, 1974. 180 с.**

Автор анализирует экзегезу двух представителей антиохийского направления, которых он считает самыми яркими выразителями метода этой школы, — Диодора Тарсского и Феодора Мопсуэстийского. Диодор использовал «проблемное толкование», т. е. исходил не из очевидности, а из неясности текста; но эта неясность разрешалась не аллегорией, а историко-грамматическим изучением (55–65). Феодор уделял особое внимание изъяснению отдельных слов, с использованием вспомогательных словарных средств (95), а также и литературных средств, которые не выходили за рамки метафоры и сравнения (109).

Основная причина заблуждений антиохийцев видится Шёйблину в том, что они подходили к Библии с вопросами, на которые она вовсе не должна отвечать (55), и применяли к ней рационализм греческой филологии, неприложимый к священному тексту (173). Таким образом, они часто упускали более глубокий смысл, не подозревая о его существовании.

135. ***Sellers R. V.*** **Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940. 270 p.**

Селлерс Р. В. **Две античные христологии. Исследование христологической мысли школ Александрии и Антиохии в ранней истории христианского вероучения. Лондон, 1940. 270 с.**

Английский исследователь заостряет внимание на том, что определяющим фактором во взаимоотношениях двух великих школ христианской Античности была христология.

Общими в учении александрийцев и антиохийцев являются два фундаментальных положения о Христе: *во-первых, Тот, Кто стал Человеком, несомненно есть Бог; во-вторых, тот, кем Он стал, непременно есть человек* (18). Однако способ соединения двух этих естеств был очень сложен для понимания и терминологического определения. Основоположник александрийской богословской терминологии, Ориген не смог удержать в этом вопросе четкую позицию и склонился в сторону теологизации образа Христа (умаления в нем антропологических черт), по причине своего «греческого идеала» (27–28).

Значительно более выдержанной была христологическая позиция св. Афанасия Великого и св. Кирилла Александрийского, в лице которого это учение «находит свое высшее выражение в истории ранней Церкви до Халкидонского Собора» (1). Однако тем самым не был предотвращен конфликт с Антиохийской школой, для которой оказался характерен противоположный уклон — в сторону антропологизации второго лица Святой Троицы (143). Конфликт разрешился в конце концов — но не безусловной победой одной из школ, а усвоением общецерковной христологической догматикой терминологических элементов обоих учений.

136. ***Wallace-Hadrill D. S.*** **Christian Antioch. Cambridge, 1982. 220 p.**

Уоллэс-Хэдрил Д. С. **Христианская Антиохия. Кембридж, 1982. 220 с.**

Серьезный труд, посвященный общей характеристике антиохийского христианства. По мнению автора, три культурообразующих элемента доминировали в древней Антиохии: *язычество, иудейство* и *гностицизм* (14). Христианам в этой среде предстояла нелегкая борьба. Полемика в основном сосредоточилась на вопросах, связанных с интерпретацией текста Библии (27). Уоллэс-Хадрил не принимает точки зрения, что антиохийцы были сторонниками буквы и антиаллегористами.

Это особенно явно опровергается примером Эдесской школы: св. Иакова Афраата и св. Ефрема Сирина (43). Но богословы Антиохии последовательно шли по пути ограничения влияния философии в своих построениях. Для них на первом месте стояли «человеческий опыт Христа и спасение человека» (117), а не Логос и познание идеального мира.

XI. Новоалександрийская школа

137. *Вишняков А.* Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним Кирилла архиепископа Александрийского. Симбирск, 1908. 246 с.

Характеризуя религиозный фон эпохи борьбы христианства с язычеством, А. Вишняков отмечает, что она «не только не отличалась враждебностью к религии вообще, но может быть охарактеризована по преимуществу, как эпоха религиозной веры» (12). То было время активного поиска религиозно-философской истины в истории; характерно преклонение перед авторитетом древних, которое «было подготовлено в значительной степени работою ученых александрийских филологов более раннего времени» (18). Вишняков, следуя за Маттером и Вашро, называет философию начала нашей эры «александрийской», подразумевая как христианских богословов, так и языческих писателей.

В III в. философию возглавил неоплатонизм, вобравший в себя идеи платоников, пифагорейцев и александрийских иудеев (24). Плотин — это своего рода греческий Филон, который хотел следовать лишь за своими предшественниками, но создал эклектическое учение с чуждым элементом (в данном случае восточным) (25). Ямвлих довел это смешение до степени нового мистицизма, местами близкого к народному суеверию (31). «Теургия заместила в школе Ямвлиха свободную мысль и нравственность, и философия, начавшая когда-то с критики народной религии, кончила тем, что сделалась ее служанкою» (39). Вместе с тем критика христианства со стороны язычников была весьма серьезной, как видно из сочинения Цельса (62–71). Одним из главных ее пунктов была неспособность христиан согласиться между собой и преодолеть все расколы внутри себя.

Но на примере императора Юлиана Отступника видно, что при попытке реставрации языческой старины языческая партия брала себе в пример Церковь (116). Всецело примыкая к системе Ямвлиха (122), он был настоящим мистиком (129) и, таким образом, имел более сильную платформу для борьбы с христианской верой, чем Цельс (145). Кроме

того, получив христианское образование, Юлиан отлично знал Библию и церковные обычаи. В связи с этим его сочинение в 7-ми книгах имело вес и после его смерти. Именно потому за его опровержение взялся св. Кирилл Александрийский. Прежде всего, св. Кирилл стремился показать духовный смысл Библии, употребляя аллегорезу (142). Кроме того, он доказывал, что иудейство древнее эллинства, а библейская нравственность первичнее философской морали. В ответ на упрек Юлиана, что христиане изменили Моисееву Закону, святитель утверждал духовное единство Ветхого и Нового Заветов (221). Таким образом, можно сказать, что св. Кирилл использовал против язычества весь интеллектуальный арсенал Александрийской школы. Однако его полемику Вишняков анализирует не так подробно, как обещает название труда, и введение в проблему оказывается длиннее и полнее, чем основная часть.

138. ***Дружинин А., свящ.*** **Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900.**

Исследование, изданное в качестве подробного комментария к Творениям св. Дионисия Великого, изданным в том же году в переводе Дружинина под редакцией проф. Л. Писарева в Казани.

Труд выполнен в соответствии с лучшими образцами патрологических исследований своего времени. Введение (7–92) посвящено источниковедческой проблематике. Творения св. Дионисия подразделяются на догматико-полемические, церковно-практические и нравственно-назидательные (в основном послания и письма), и экзегетические. Кроме того, публикуются и «сочинения, приписываемые св. Дионисию», рассматривается степень их достоверности.

В главе 1 рассматриваются начальные биографические сведения, в том числе деятельность Дионисия Великого в Александрийской школе. В главах 2–4 излагается вся имеющаяся в скудных исторических источниках информация о жизни и епископской деятельности святителя, пережившего вместе со своей паствой гонения императоров Декия и Валериана. Глава 5 посвящена борьбе св. Дионисия с ересью Савеллия (модализмом): его учению о Святой Троице и взглядам на него православных богословов Никейской эпохи. Наконец, последние годы жизни епископа описываются в главе 6.

Ученик Оригена, философски одаренный полемист и богослов, «св. Дионисий умел оставаться свободным от увлечения крайними мнениями» (350). С этим связано его широкое признание в христианской Церкви и тот вклад, который он вложил в развитие богословия. Не решаясь формально раскрывать важные догматы веры,

Дионисий Великий оставался в русле апологетики и опровержения ересей (114). Его терминология в учении о Святой Троице, вызвавшая реакцию ливийских епископов и Рима, находилась под влиянием Оригена и Тертуллиана. В экзегезе Дионисия преобладала не буквальная и не аллегорическая, а этическая интерпретация (141).

Таким образом, важность Александрийского епископа Дионисия для истории христианской мысли определяется не столько его доктринами, сколько трудами, имевшими значение для его эпохи. Он боролся против модализма в теологии и против атомизма в космологии, противопоставляя им ортодоксальное христианское миросозерцание.

139. *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице сравнительно с учением о том же предмете в три первые века. Казань, 1894. 308 с.

Значение св. Афанасия Великого, с точки зрения автора, определяется тем, что он первый «поставил догмат троичности предметом особливого, самостоятельного исследования богословской мысли, независимо от других догматов, например от догматов о творении и промышлении» (198). Иером. Кирилл хочет наглядно показать это, сопоставив учение св. Афанасия и его предшественников.

Святитель Александрийский боролся против рационального истолкования вышеестественных догматов христианства. Из предшествовавших богословов Ориген «более всех других, за исключением разве его учителей, вдавался в крайности рационализма» (6–7). Ориген «часто прилагал свои силы к исследованию неисследимого» (48). По учению Оригена, бытие Сына единосущно бытию Отца (50), но не самобытно (53). Впрочем, в полемике с Цельсом Ориген выступает меньшим субординационистом, чем в более ранних произведениях (54).

Несмотря на все недостатки, «научно-богословские труды Оригена представляют собою, так сказать, заключение первого периода христианской науки в Александрии; в них сосредоточены все добытые предыдущими христианскими учеными научные выводы и результаты» (7). Уже александрийские ученики Оригена, начиная со св. Дионисия Великого, начинают формировать новое направление, которое увенчает своими трудами св. Афанасий Великий (там же).

Главной идеей св. Афанасия была неприкосновенность веры, предмет которой дан в Божественном Откровении (9). В его произведениях философия действительно становится служанкой богословия, уже не оспаривая ни в одном пункте прерогативы своей госпожи. Св. Афанасий полемизировал с арианами на почве Священного Писания,

Священного Предания и «общехристианского сознания», т. е. сотериологического учения Церкви. Его целью было показать, что православные догматы могут быть мыслимы непротиворечиво по внутреннему содержанию, и оградить их от попыток интерпретации посредством одного слабого человеческого разума.

140. ***Лященко Т., свящ.*** **Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. 538 с.**

Один из наиболее выдающихся памятников русской патрологической науки дореволюционного периода, снабженный большим источниковедческим аппаратом и подробным оглавлением, напоминающим «Synopsis» в лучших работах западных авторов. Труд посвящен главным образом истории мысли, так как в центре внимания автора находится полемика святителя Кирилла с несторианами, которую Лященко рассматривает как полемику ортодоксального верующего знания против рационализма (XV).

Св. Кирилл был наследником св. Афанасия Великого и принадлежал к Новоалександрийскому направлению. Основное отличие новой Александрийской школы от старой Лященко видит в том, что все усилия последней были устремлены на интерпретацию Священного Писания, тогда как св. Афанасий положил «еще другое ограничение и руководящее начало христианской жизни — Священное Предание» (20). В учении св. Кирилла особенно ярко новый александринизм проявляется в экзегезе (23).

Он отличался глубокими научными познаниями и был начитан в философии (44–46). Светское образование находилось у него в гармонии с церковным: почти все Священное Писание он знал наизусть (48). Кроме того, монастырское воспитание выковало в нем «преклонение перед буквой канона» (67). Таковы слагаемые строгой ортодоксальности воззрений святителя, творения которого суть «непрестанная апология не только веры, но и ревности по вере» (77).

Несторианские споры были неизбежны, так как в то время на Востоке назрел неразрешимый вопрос о том, как следует мыслить соединение природ во Христе (210). Лященко отмечает, вопреки большинству западных церковных историков, что св. Кирилл первоначально проявлял большую кротость в полемике с Константинопольским патриархом (235, 257). Причина непонимания протестантскими учеными сути этой полемики лежит в области догматов. Для несториан весь вопрос был в понятии «союза» (συνάφεια), как они называли общение природ во Христе. Страдал ли Сын Божий на кресте, или страдал

только человек Иисус? (276). Утверждая, что тайна догмата искупления заключается в страдании Богочеловека, св. Кирилл отстаивал не союз, а ипостасное единение природ (305). Таким образом, он «вступил в борьбу не с личностью, а с лжеучением» (251).

141. ***Kerrigan A.*** **St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Rome, 1952. 488 p.**

Керриган Э. **Св. Кирилл Александрийский, интерпретатор Ветхого Завета. Рим, 1952. 488 с.**

Исследование прекрасно структурировано. Интерпретативные практики св. Кирилла систематизированы как единая теория. Автор демонстрирует, что «уважение св. Кирилла к буквальному смыслу» (40) не препятствовало работе над более глубокой экзегезой. Так, сам буквальный смысл существенно расширялся и углублялся за счет притчи и загадки (61), метафоры и тропа (74), образных и гиперболических выражений (77–85). Цель буквального смысла состоит в общем понимании, объектом духовного является «таинство Христово» (131). При помощи иносказаний Священная история действует как «пайдейя» человеческих душ: в доктринальном (148) и этическом (152) смысле.

142. ***Radford M. A.*** **Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in Early History of Origenism and Antiorigenism. Cambridge, 1908. 89 p.**

Рэдфорд М. А. **Три учителя Александрии: Феогност, Пиерий и Петр. Исследование ранней истории оригенизма и антиоригенизма. Кембридж, 1908. 89 с.**

Небольшая, но содержательная работа, в которой анализируется отход Александрийской школы от оригенизма при св. Петре Мученике. Феогност, учение которого (преимущественно триадологию) реконструирует автор, еще следовал по стопам великого учителя и повторял некоторые из его ошибок. В лице Пиерия «волна оригенистской мысли и влияния достигает своей вершины в Александрии» (58), после чего, в лице св. епископа Петра, наступает «реакция» (там же). Критика учения Оригена о всеобщем воскресении у св. Петра такая же, какая у его современника св. Мефодия Олимпийского. Причем «если Ориген более философичен в своем ви́дении того, как должны воскреснуть тела, то Петр и Мефодий более философичны в том, что рассматривают воскресение из перспективы сотворения человека» (84–85).

XII. Каппадокийская школа и византийская патристика

143. *Сагарда Н. И.* **Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Пг., 1916. 638 с.**

Сагарда реконструирует жизнь и учение великого древнецерковного святителя по отрывочным сведениям, которые сохранились о нем. Значение св. Григория Чудотворца в истории христианской мысли, при весьма скудных источниках о его творчестве, определяется уже тем, что он был просветителем и первым епископом Понта, а через два поколения там уже возросла Каппадокийская школа, для представителей которой (свв. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского) он являлся одним из наивысших авторитетов (IV).

Главными источниками по жизни св. Григория являются его «*Благодарственная речь Оригену*» и письмо к нему Оригена, включенное в «*Филокалию Оригена*». Достоверность обоих произведений Сагарда не ставит под сомнение (63). Кроме того, важна речь св. Григория Нисского, посвященная Чудотворцу, но в ней намеренно ничего не сообщается о его происхождении, чтобы ярче выявить его собственное величие (64).

К изучению богословия и, как пропедевтической науки, философии юного Григория (которого звали также Феодором) подтолкнул Ориген (136). Молодого человека привлекало прежде всего то, что философия Оригена была глубоко этичной и преподавалась неразрывно с жизнью (144). Вместе с тем она включала в себя весь круг энклитических дисциплин. Св. Григорий обучался в школе Оригена в течение пяти лет (165) в Кесарии Палестинской (168). Главным предметом его собственного богословия стала, как видно из изложения Сагарды, триадология (619). При этом он, основываясь на учении Оригена, значительно изменил его, в большей степени настаивая на единстве Божества и подчеркивая Божественное совершенство Святого Духа (626–627). Таким образом, «в понтийской Церкви совершилось „воцерковление" Оригена без борьбы с его воззрениями» (631), чем объясняется отчасти и то, что Великие каппадокийцы, с уважением относясь к Оригену, избежали его ошибок.

Подлинных творений св. Григория Чудотворца «сохранилось сравнительно мало, — да и вообще, по-видимому, их было немного» (570). Из его сочинений, кроме «*Благодарственной речи Оригену*», выделяется «*Символ веры*», который «представляет исключительное явление среди древних символов» (238). В нем ясно утверждается «Троица совершен-

ная, славою и вечностью и царством неразделяемая и не отчуждаемая» (240). Сагарда отстаивает подлинность и аутентичность данного текста. «*Символ*» имел большой вес в период борьбы с триадологическими ересями; он существовал и в славянском переводе, на Руси представленный в «Великих Четьях-Минеях».

144. *Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1866. 360 с.

Книга Д. Тихомирова представляет собой не только одну из самых видных монографий, посвященных св. Григорию Нисскому, в России, но и одно из лучших исследований его этики вообще.

Автора привлекает масштабность и систематичность мысли святителя. Как догматист, св. Григорий Нисский составил наиболее полное для своего времени изложение христианского вероучения (13). Однако, помимо этого, он «заслуживает внимания не только как догматист, но и как моралист», потому что «он первый из отцов Церкви сделал основательную попытку к научной постановке христианского нравоучения» (41). Целью автора является изложение результатов этой попытки.

В главе 1 рассматриваются «психологические основы нравственных воззрений Григория Нисского». Далее автор придерживается традиционного изложения антропологии святителя, основывающегося на структуре трактата «*Об устроении человека*». Глава 2 посвящена «невинному состоянию» первозданного Адама до грехопадения, глава 3 — «извращенной грехом» природе человека настоящего, глава 4 — восстановлению человека во Христе. В главе 5 Тихомиров анализирует учение св. Григория о нравственном развитии христианина. Заключительная, 6-я глава посвящена эсхатологическим аспектам антропологии.

Этика св. Григория духовна и глубоко психологична. В ее содержании, считает автор, сказался не только дух времени, но и выдающаяся способность св. Григория к самонаблюдению (69). Научный подход к этике и антропологии вырабатывался св. Григорием на богословских и философских началах. «Он был христианским *философом* преимущественно пред другими отцами и учителями Церкви» (382). При этом «Григорий Нисский не был строгим приверженцем именно александрийского богословского направления: рядом с платоновским идеализмом у него есть черты и аристотелевского реализма» (40). Черты миросозерцания св. Григория, сближающие его с Антиохийской школой, позволяют принять версию поздневизантийского историка Никифора Каллиста, согласно которому на II Вселенском Соборе влияние Нисского святителя было решающим.

Нисский святитель был глубоко убежден в том, что доминировать в человеке должен *ум* (νοῦς). Однако умом отнюдь не исчерпывается целый состав человеческого существа. Важны также воля и чувства, без участия которых невозможно достижение высших добродетелей — любви и мудрости. Любовь св. Григорий даже называет «божественным чувством» (73). В свою очередь, мудрость «означает собой нормальное развитие *всей* вообще духовно-разумной природы человека и притом в согласии с вложенными в нашу природу *этическими* требованиями, — и следовательно обнимает как интеллектуальную и волевую сторону нашей психической жизни, так и сторону чувства» (136).

Учение св. Григория о *плероме* есть учение о всечеловеке. При этом Тихомиров отрицает влияние Оригена и Филона (105–106) и указывает на то, что идея *развития* лежала уже в самом основании антропологии Григория Нисского (167). Человек призван вечно развиваться от совершенства к совершенству, тогда как в системах Филона и Оригена он создан способным к падению, но не к развитию.

Жизнь прародителей в раю была качественно иной, чем нынешняя жизнь, и поддерживалась особым творческим актом Богообщения (175). Грех был отпадением от Блага, и в результате греха возникли пороки, как недостатки соответствующих добродетелей (315). Теорию врачующей силы наказания (337) св. Григорий, подобно Оригену, распространил и на загробную жизнь души. Однако его теория «всеобщего спасения» была самостоятельным плодом его мысли, не связанным с идеей предсуществования души и множественности миров (341). Св. Максим Исповедник, желая отвести от Григория обвинения в оригенизме, толковал его апокатастасис как полное восстановление познавательных сил человека, в результате которого даже грешники познáют истину, хотя никогда уже не смогут вместить ее и спастись (357–358).

145. ***Balthasar H. U. von.*** **Presence and Thought. Essay on Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995. 194 p.**

Бальтазар Х. У. фон. **Присутствие и мысль. Исследование по религиозной философии Григория Нисского. Сан-Франциско, 1995. 194 с.**

Эта работа фон Бальтазара выполнена в научном стиле, характерном для современной западной теологии: в качестве структуры автором избрана проблемная рубрикация, при составлении которой он не скупится на яркие метафоры. Книга состоит из трех частей: «Философия становления и влечения» (27–108), «Философия образа» (111–131) и «Философия любви» (133–147).

Лучше всего структурирована первая часть, в которой рассматривается проблема познания. Св. Григорий исходит из несовместимости Творца и твари (27), но приходит к примирению «дуализма» духа и плоти в Богочеловеке Христе (63). Что есть ограниченность человеческого существа? — спрашивает Бальтазар — и в каком отношении она стоит к жажде познания совершенной истины? «Ограничения конечного создания суть... его красота» (29); но положительное раскрытие добрых сил, заложенных в этой ограниченности, возможно только на пути постоянного самопревосхождения (45).

Платоники не знали «реального становления» целостного существа человека, которое совершается в христианской жизни, поэтому св. Григорий преодолевает платонизм (57). Человек в его системе есть одновременно «монада, зеркало и окно» (121), вбирающее Божественный свет. Чистота лучей этого света зависит от причастности Христу, в Котором решается противоречие твари (ее влечение к Богу и неспособность к становлению в Божественном достоинстве), так как в Его лице Творец и тварь соединяются в одной Личности (147).

146. ***Balthasar H. U. von.*** **Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. San Francisco, 2003. 424 p.**

Бальтазар Х. У. **фон. Космическая Литургия. Вселенная по учению Максима Исповедника. Сан-Франциско, 2003. 424 с.**

Одно из самых полных современных (впервые изд. в 1940 г.) исследований о преп. Максиме Исповеднике. Рассматриваются учения о Боге, творении, идеях, космосе, человеке, грехе и спасении. По мнению Бальтазара, святой Максим был прежде всего экзегетом, и все его учения стоят в зависимости от его отношения к Библии (53). Наследник великих мистико-философских традиций ранней патристики, он превозносил над идеей познания идею любви, тем самым обогащая картину мира, оставленную его эпохе Ареопагитом (54). Монахом и аскетом преп. Максим был в большей степени, чем философом, однако это-то и составило незаменимый стержень его философии (62).

Преп. Максим выступил с «коррекцией мифа», предложенного в космологии Оригена (126), а именно, коренным образом пересмотрел оригенистское понятие свободы твари, в своем учении о любви представив эту свободу финитивной и, тем самым, более определенной и ответственной (130). Вместе с тем он развил до совершенства александрийскую логологию. «В Логосе... сходятся все индивидуальные идеи и цели созданий; поэтому все они, в поиске своей собственной реальности, должны любить Его и встретить в Его любви друг друга» (133).

Через эту всеобъемлемость Логоса, Который содержит в Себе все «логосы» бытия, достигает совершенства александрийский символизм, как первое христианское эстетическое учение (173).

147. Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. 764 p.

Василий Кесарийский: христианин, гуманист, аскет / Ред. П. Дж. Федвик. Торонто, 1981. 764 с.

Сборник докладов и статей, посвященных личности святителя Василия Великого и его творчеству. Среди наиболее интересных работ — критический анализ текста «*Против Евномия*» М. Анастоса (*Anastos M. A.* Basil's Κατὰ Εὐνομίου, A Critical Analysis). Автор исследует не только богословские, но и философские аспекты православного учения св. Василия: в частности, учение о творении и учение о времени. Ярослав Пеликан (*Pelikan J.* The «Spiritual Sense» of Scripture) пишет об особенностях духовно-мистической экзегезы св. Василия Великого. По мнению Пеликана, борьба против ариан была прежде всего борьбой за определенное понимание Священного Писания, поэтому нужно глубже исследовать ее герменевтическую подоплеку. В статье Дж. Риста «Неоплатонизм св. Василия: его происхождение и природа» (*Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature) рассматривается вопрос о том, насколько и в каком смысле можно называть «неоплатоником» старшего из Великих каппадокийцев. Рист приходит к выводу, что прямое влияние неоплатонизма на св. Василия нельзя считать прочным и существенным. В большей степени имело место влияние традиции Александрийской школы и некоторых идей стоицизма.

148. *Ellverson A. S.* The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Antropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981. 119 p.

***Эллверсон Э. С.* Дуальная природа человека. Исследование по религиозной антропологии св. Григория Назианзина. Упсала, 1981. 119 с.**

Серьезное философско-богословское сочинение. Автор задается вопросом: как влияет дуальное устроение человека на его нравственность и духовную жизнь в концепции св. Григория Богослова. С одной стороны, имея философское образование, св. Григорий усвоил некий платонический дуализм. Но, с другой стороны, ортодоксия, которой он был поборником, ясно утверждала идею сотворения человека изначально как духовно-телесного существа.

Хотя для св. Григория больше всего важна идея богоподобия, и цель человека состоит в обожении (26), нельзя также забывать о том, что человек есть образ мира, космоса, который в его лице предстоит Богу (38, 73). Проблему соотношения идеального и материального св. Григорий решал в диалектическом ключе. Адам в раю был еще как бы младенцем (52), и ему предстояло возрастать в духе. Тело не только служило ему как способ существования на земле, но и было реальной возможностью падения (55, 60). Благодаря телу человек слаб и легко поддается обману (61). В связи с этим, однако, дуальное устройство не позволило пасть человеку так безнадежно, как пали демоны. Благодаря длительности телесной жизни он имеет возможность восстановления (67).

149. ***Ruether R. R.*** **Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969. 184 p.**

Рютер Р. Р. **Григорий Назианзин. Ритор и философ. Оксфорд, 1969. 184 с.**

Автор анализирует «конфликт культур» в жизни св. Григория Богослова как конфликт риторики и философии (18–55). В трактовке риторики он опирается на идеи В. Йегера. В античной культуре риторика, будучи основой образования, выражала имперское объединяющее начало (4). Значение риторики для поздней Афинской Академии подчеркивал еще Цицерон. В IV в. н. э., во время наивысшей мощи Константиновской империи, произошло явление «второй софистики». Платон и Аристотель изучались в Афинах как классики и стилисты в большей степени, чем как мыслители (25).

Св. Григорий Богослов, который воспринял серьезное и ответственное отношение к философии от Оригена (27), но по профессии был ритором (55–129), всю жизнь пытался согласовать «жизнь практическую», к которой принуждало его служение пастыря, и «жизнь созерцательную», к которой он стремился (34, 136). В своих проповедях Назианзин был «мастером многообразных жанров, применяемых ситуативно» (59). Он не создавал такой системы, как Ориген; в экзегезе предпочитал типологию (имеющую дело с историей), и редко пользовался аллегорией (105). Развитием его триадологических воззрений двигала в большей степени сотериология, чем систематическая теология или космология (130). К философии он проявлял большую полемичность (167–170). Все это говорит о том, что увлечения философией у св. Григория не было. Но все же строй его мышления во многом был образован чтением великих философов (174).

Софистику св. Григорий критиковал с философских позиций, замечая, что ритор подобен гладиатору, занимающему публику, что дьявол есть наилучший софист и ереси происходят в Церкви от христианских «Пирронов», т. е. не истинных философов, а мастеров словесной эквилибристики. Риторика для него — только средство проповеди; он хочет перенести ее методы на платформу христианской системы ценностей (166). Немыслимость риторики самой по себе, в отрыве от образования, есть одна из причин величайшего раздражения св. Григория на декрет Юлиана Отступника об отстранении христиан от школ (162–163).

В заключение Рютер приводит полную хронологию трудов св. Григория Богослова, извлеченную из труда: *Gallay P.* La vie de S. Grégoire de Nazianze. Paris, 1943.

150. ***Špidlik T. S. I.*** **La sophiologie de S. Basile // Orientalia christiana analecta. Roma, 1961. 162. 274 p.**

Шпидлик Ф. С. И. **Софиология Св. Василия // Восточно-христианские исследования. Рим, 1961. 162. 274 с.**

Труд известного западного ученого Фомы Шпидлика, посвященный софиологии св. Василия Великого, с полным правом можно назвать комплексным. Тема софиологии в этом исследовании вбирает в себя, в сущности, все основные богословские и философские темы. Но центральными линиями исследования Шпидлика являются все же теологическая (учение св. Василия о Премудрости Божией) и антропологическая (вторая часть книги называется «Драма человеческой мудрости»). Автор объясняет свою позицию так: «Великая тайна человеческой жизни... есть тайна многообразных отношений духа человеческого с Духом Божиим. Временами оба они близки настолько, что как будто готовы слиться воедино, но потом — разделяет их непреодолимое расстояние...» (196).

Философский аспект учения (и жизни) св. Василия Великого отнюдь не устраняется на задний план — напротив, портрет Великого каппадокийца являет, по мнению Шпидлика, облик настоящего философа. Прежде всего, это любитель мудрости на греческий лад: «Епископ Кесарийский ценит все блага античной *пайдейи*, которая делает человека совершенным, речистым, красноречивым, утонченным; он имеет вкус к идеям, приобщенный спекуляциям Платона и Плотина» (245). К самому философствованию Василий Великий относился с величайшей ответственностью. «Конечно же, св. Василий имел деятельный ум, и в высочайшем смысле этого слова: для него всякая мысль есть дей-

ствующая сила — наподобие мысли Бога, которая воздействует на все творение, сообщая ему жизнь и изобилие» (XIV; 10).

Глубокий онтологизм отличает Василия Великого как самостоятельного мыслителя. Учение о Премудрости выходит здесь на первый план. «Как нам кажется, — пишет Шпидлик, — у Василия эта функция премудрости присваивается тому же понятию, которое называется *логосом* в трудах Оригена... Именно этот логос обусловливает понимание: с одной стороны, он вечно переводит Божественные мысли в понятные слова, и, с другой стороны, он делает так, чтобы их понимал человек» (28–29).

Аскетический настрой доминирует во всем учении св. Василия Великого. «Бегство от мира... не новый идеал для Василия — это практика, к которой он должен был привыкнуть в течение своих школьных лет» (80). Но аскезис каппадокийца — не какие-то внешние упражнения: он приобретает центральное значение для его мировоззрения и философии. Не случайно Шпидлик отмечает важность ученых работ об аскетизме Василия (см. XIII). По Шпидлику, «доктрина благочестия» (XIII) св. Василия есть подлинное выражение теории познания Кесарийского епископа. «...Христианский... гнозис... не приводит... к оставлению интеллектуальных понятий, ни к спекулятивному утверждению, но скорее к их очищению. Именно качество этой чистоты Василий сравнивает с прозрачностью. <...> Вот почему душа должна быть очищена от всякого запятнания, чтобы быть просвещенной» (139–140).

И в то же самое время, подчеркивает Шпидлик, св. Василий Великий «далек от того, чтобы конструировать искусственную „систему" — философскую или же аскетическую» (262). Софийный принцип познания Истины-Бытия как благоговения пред нею, любви к ней — ядро гносеологии каппадокийского святителя. Согласно Василию Великому, познание Бога есть не только сущностное познание всех вещей, но и совершенно естественное дело для нашего разума. Шпидлик готов здесь перевести разговор даже на уровень «экзистенциалистских» проблем (см. 261). «Если наше познание истины состоит в том, чтобы склоняться перед существующим, нужно, чтобы мы находили существующее таким, чтобы оно было достойно обожания и исследования нашим разумом» (261). «Познание Бытия принимается свободно или благосклонно, и именно здесь великая тайна нашего человеческого существования» (262).

Общая библиография источников, исследований и литературы, использованных в монографии

I. Источники

1. *Philo Alexandrinus.* Opera omnia / Hrsg. bei Cohn und Wendland. T. 1–6. Berlin, 1896–1915.
   La migration d'Abraham. Paris, 1957. (Sources chrétiennes, 47, série annexe).
2. *Clemens Alexandrinus.* Werke / Hrsg. bei O. Stählin. Berlin, 1934–1939. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. T. 12, 15, 17, 39).
   Le Pédagogue. Livre I. Paris, 1960; Livre II. Paris, 1965. (Sources chrétiennes, 70, 108).
   Le Protreptique. Paris, 1949. (Sources chrétiennes).
3. *Origenes.* Opera. PG. T. 11–17.
   Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. Tome I. Livres X et XI. R. Girod Paris, 1970. (Sources chrétiennes, 162).
   Commentaire sur saint Jean / Éd. C. Blanc. Tome I. Livres I–V. Paris, 1966. (Sources chrétiennes, 120). Tome III. Livre XIII. Paris, 1975. (Sources chrétiennes, 222). Tome IV. L. XIX–XX. Paris, 1982. (Sources chrétiennes, 90).
   Contre Celse / Éd. M. Borret. Tome I. Livres I et II. Paris, 1967; Tome II. Livres III et IV. Paris, 1968; Tome III. Livres V et VI. Paris, 1969; Tome V. Paris, 1976. (Sources chrétiennes, 132, 136, 147, 227).
   Homélies sur Jérémie / Éd. P. Nautin et P. Husson. Tome I. Introduction et homélies I–XI; Tome II. Homélies XII–XX et homélies latines, index. Paris, 1977. (Sources chrétiennes, 232, 238).
   Homélies sur le Lévitique / Éd. M. Borret. Tome I: Introduction et Hom. I–VII; Tome II: Hom. VIII–XVI. Paris, 1981. (Sources chrétiennes, 286, 287).
   Homélies sur Saint Luc / Éd. H. Crouzel, F. Fournier, et P. Périchon. Paris, 1962. (Sources chrétiennes, 87).
   Philocalie, 1–20, sur les Écritures. La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne. Paris, 1983. (Sources chrétiennes, 302).
   Traité des principes / Éd. H. Crouzel et M. Simonetti. Tome I. Livre I et II; Tome II. Livres I et II: commentaires et fragments. Paris, 1978. (Sources chrétiennes,

252, 253). Tome III. Livre III et IV; Tome IV. Livres III et IV. Paris, 1980. (Sources chrétiennes, 268, 269).

4. *Grégoire le Thaumaturge.* Remerciement à Origène / Éd. H. Crouzel. Paris, 1969. (Sources chrétiennes, 69).
5. *S. Petrus Alexandrinus Episcopus.* Fragmenta. PG. T. 18. Col. 467–522.
6. *S. Athanasius Alexandrinus Archiepiscopus.* Opera. PG. T. 25–28.
   Sur l'incarnation du Verbe / Éd. C. Kannengiesser. Paris, 1973. (Sources chrétiennes, 199).
7. *Eusèbe de Césarée.* Histoire Ecclésiastique. Texte grec / Éd. G. Bardy. Livres I–IV. Paris, 1964. (Sources chrétiennes, 31); Livres V–VII. Paris, 1965. (Sources chrétiennes, 41).
   Praeparatio Evangelica. PG. T. 21. Col. 9–1408.
   Eclogae Propheticae. PG. T. 22. Col. 1017–1270.
8. *S. Methodius Episcopus et Martyr.* Ex Libro de Resurrectione. PG. T. 18. Col. 265–330.
   Ex Libro de Creatis Excerpta. PG. T. 18. Col. 331–346.
9. *Didyme l'Aveugle.* Sur la Genèse. Paris, 1976. (Sources chrétiennes, 233).
10. *S. Epiphanius Episcopus.* Opera. PG. T. 41–42; 43. Col. 11–664.
11. *Socrates Scholasticus.* Historia Ecclesiastica. PG. T. 67. Col. 30–842.
12. *Sozomenus.* Historia Ecclesiastica. PG. T. 67. Col. 843–1666.
13. *S. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus.* Opera. PG. T. 68–76; 77. Col. 9–1308.
    Contra Iulianum. T. 1. Livres 1–2. Paris, 1985. (Sources chrétiennes, 322).
14. *Diodorus Tarsensis.* Fragmenta. PG. T. 33. Col. 1562–1626.
15. *Theodorus Mopsuestenus.* Opera. PG. T. 66. Col. 9–104.
16. *Theodoretus Cyrensis.* Opera. PG. T. 80–84.
    Thérapeutique des maladies helléniques / Éd. P. Canivet. 2 volumes. Paris, 1958. (Sources chrétiennes, 57).
17. *S. Basilius Magnus.* Opera. PG. T. 29–32.
    Contre Eunome, saivi de Eunome, Apologie / Éd. B. Sesboüé, G. M. de Durand et L. Doutreleau. Tome I. Paris, 1982. (Sources chrétiennes, 299).
    Homélies sur l'Hexaéméron / Éd. S. Giet. Paris, 1968. (Sources chrétiennes, 26).
    Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaéméron). Paris, 1970. (Sources chrétiennes, 160).
18. *S. Gregorius Nazianzenus.* Opera. PG. T. 35–37; 38. Col. 7–846.
    Lettres théologiques / Éd. P. Gallay. Paris, 1974. (Sources chrétiennes, 208).
19. *S. Gregorius Nyssenus.* Opera. PG. T. 44–46.
    Contemplation sur la vie de Moïse. Paris; Lyon, 1941. (Sources chrétiennes).
    La création de l'homme. Paris; Lyon, 1943. (Sources chrétiennes, 74).
    Lettres. Paris, 1990. (Sources chrétiennes, 363).
    Traité de la virginité. Paris, 1966. (Sources chrétiennes, 119).
    Vie de sainte Macrine / Éd. P. Maraval. Paris, 1971. (Sources chrétiennes, 71).
20. *S. Amphilochius Iconiensis Episcopus.* Fragmenta. PG. T. 39. Col. 34–130.

21. *S. Ioannes Chrisostomus Constantinopolitanus Archiepiscopus.* Opera. PG. T. 47–64.
Huit catéchèses baptismales. Paris, 1957. (Sources chrétiennes, 50).
Lettres à Olympias / Éd. A. M. Malingrey. Paris, 1968. (Sources chrétiennes, 13 bis.).
Sur l'incompréhensibilité de Dieu / Éd. F. Cavallera, S. J., J. Danielou, S. J., et R. Flacelière. Paris, 1970. (Sources chrétiennes, 28).
22. *S. Maximus Confessor.* Opera. PG. T. 91. Col. 9–1417.
23. *S. Dionysius Areopagites.* Opera. PG. T. 3–4.
La hiérarchie céleste / Éd. G. Heil, R. Roques, et M. de Gandillac. Paris, 1970. (Sources chrétiennes, 58).
24. *S. Joannes Damascenus.* Orationes Tres adversus eos qui Sacras Imagines abjiciunt. PG. T. 94. Col. 1227–1420.
25. *Photius Archiepiscopus Constantinopolitanus.* Bibliotheca sive Myriobyblon. PG. T. 103. Col. 42–878.

II. Исследования на русском языке

1. *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 266–285.
2. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
3. *Агапит, архим.* Жизнь святого Григория Богослова, архиепископа Константинопольского, и его пастырская деятельность. СПб., 1869.
4. Александрийская культура // Советская историческая энциклопедия. М., 1961. Т. 1.
5. Александрийская филология // Краткая литературная энциклопедия. М., 1962. Т. 1.
6. Александрия // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1900. Т. 1.
7. *Амусин И. Д.* Кумранская община. М.: Наука, 1983.
8. *Армстронг А. Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб., 2003.
9. *Асмус В. В., прот.* Вселенские Соборы // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9.
10. *А. С.* Эсхатология Оригена // Вера и разум. Харьков, 1916. № 2.
11. *Афонасин Е. В.* «В начале было...» Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб., 2002.
12. *Афонасин Е. В.* «Гносеология» Климента Александрийского и греческая философия // Климент Александрийский. Строматы. СПб., 2003. Т. 1.
13. *Афонасин Е. В.* «Строматы» Климента Александрийского // Климент Александрийский. Строматы. СПб., 2003. Т. 1.
14. *Афонасин Е. В.* Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997.
15. *Барсов Н. И.* Петр Александрийский // Энциклопедический словарь «Христианство». М., 1995. Т. 2.

16. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика, поэтика. М., 1989.
17. *Белый А.* Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994.
18. *Бердяев Н. А.* Сочинения. М.: Раритет, 1994.
19. *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
20. *Берри А.* Краткая история астрономии. М.; Л., 1946.
21. *Бобков К. В., Шевцов Е. В.* Символ и духовный опыт Православия. М., 1996.
22. *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Святой Троице. М., 1999.
23. *Боннар А.* Греческая цивилизация. М., 1992. Т. 3.
24. *Борис (Плотников), архим.* История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности // Православный собеседник. КДА, 1889. №7.
25. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М., 1998.
26. *Бычков В. В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. СПб., 1999. Т. 1.
27. Василий Великий // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7.
28. *Вигуру Ф.* Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898.
29. *Вигуру Ф.* Курс Священного Писания. Ветхий Завет. М., 1897. Т. 1.
30. *Вишняков А.* Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним Кирилла, архиепископа Александрийского. Симбирск, 1908.
31. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
32. *Гегель Г. Ф. В.* Лекции по философии. СПб.: Наука, 1993.
33. *Гегель Г. Ф. В.* Эстетика. М.: Искусство, 1969. Т. 2.
34. *Гиббон Э.* История упадка и разрушения Римской империи. СПб., 1997. Т. 2.
35. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910.
36. *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 1–2.
37. *Глубоковский Н. Н.* Славянская Библия // Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова. СПб., 2002.
38. *Головнина Н. Г.* Ранние коптские источники по истории монашества // История египетских монахов. М., 2001.
39. *Гулыга А. В.* Гердер // Советская историческая энциклопедия. М., 1963. Т. 4. С. 258–259.
40. *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890.
41. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
42. Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996.
43. *Диллон Дж.* Средние платоники. СПб., 2002.

44. *Дмитревский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884.
45. *Доброклонский А.* Александрийская образованность как сфера, благоприятствовавшая происхождению христианской александрийской школы // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1880. № 17. Ч. 1.
46. Добротолюбие. ТСЛ, 1992.
47. *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000.
48. Древние цивилизации / Ред. Г. М. Бонгард-Левин. М., 1989.
49. *Дройзен И. Г.* История эллинизма. СПб., 1997–1999. Т. 1–3.
50. *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900.
51. *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв. // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3.
52. *Елеонский Ф.* Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого и об отношении их к Отцу. СПб., 1879.
53. *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
54. *Жильсон Э.* Избранное. СПб., 2000. Т. 1.
55. *Зарин М. С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.
56. *Зелинский Ф. Ф.* Соперники христианства. М., 1996.
57. Златоструй. Древняя Русь X–XIII веков. М., 1990.
58. *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911.
59. *Иларион (Алфеев), игум.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб., 2001.
60. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: Русская книга, 2003. Т. II.
61. *Преп. Иустин (Попович).* Философские пропасти. М., 2004.
62. *Йегер В.* Пайдейа. М.: ГЛК, 1997.
63. *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учители Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994.
64. *Катанский А.* Учение о благодати Божией // Христианское чтение. СПб., 1900. Т. 210.
65. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
66. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1998.
67. *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице сравнительно с учением о том же предмете в три первые века. Казань, 1894.
68. *Конрад Н. И.* Запад и Восток. Статьи. М., 1972.
69. *Круглов А. В.* Жизнь святителя Иоанна Златоуста. СПб., 2001.
70. *Кузнецов В. Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.
71. *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 2004.

72. *Лебедев В., свящ.* Подробное описание жизни и пастырской деятельности святого отца нашего Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоустого. М., 1960.
73. *Лебедев Д., свящ.* Св. Александр Александрийский и Ориген. Киев, 1915.
74. *Лебедев Н.* Сочинение Оригена против Цельса. Опыт исследования по истории литературной борьбы христианства с язычеством. М., 1878.
75. *Лейбниц Г. В.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1989.
76. *Леонардов Д.* Теория боговдохновенности Библии в Александрийской школе // Вера и разум. Харьков, 1906. № 1, 2, 4.
77. *Ливанов И.* О Клименте Александрийском // Православное обозрение. 1867. № 3.
78. *Ловягин Е.* О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850.
79. *Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет. СПб., 2001.
80. *Лосев А. Ф.* Александрийская школа // Философская энциклопедия. М., 1960. Т. 1.
81. *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990.
82. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1.
83. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979–1980. Т. 5, 6.
84. *Лосев А. Ф.* Посидоний // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4.
85. *Лосев А. Ф.* Филон Александрийский // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.
86. *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000.
87. *Лотман Ю. М.* Избранные статьи. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992.
88. *Лященко Т., свящ.* Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913.
89. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
90. *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского: Репринт. изд. Киев, 1914; М., 1999.
91. *Малахов В.* Пресуществление Св. Даров в таинстве Евхаристии // Богословский вестник. 1898. Август.
92. *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды КДА. Киев, 1870. Т. 1, 2.
93. *Матусова Е. Д.* Филон Александрийский — комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000.
94. *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003.
95. *Миллер Т.* Византийская экзегеза // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001.

96. *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.
97. *Миртов Д.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900.
98. *Моммзен Т.* История Рима. СПб., 1999. Т. 3, 5.
99. *Монро П.* История педагогики. М., 1911. Т. 1.
100. *Муретов М.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.
101. *Непомнящий В.* Введение в художественный мир Пушкина // Непомнящий В. Да ведают потомки православных. Пушкин. Россия. Мы. М., 2001.
102. *Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского: Репринт. изд. Казань, 1887; СПб., 2000.
103. *Никанор, архиеп.* Св. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, и его избранные творения. СПб., 1893.
104. *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1.
105. *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861.
106. *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.
107. *Палант Д.* Тайны еврейского алфавита. Предисловие А. Штейнзальца. Иерусалим; М., 2001.
108. *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003.
Петров А. В. Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб., 2003.
109. *Петров Н.* Можно ли считать аллегоризм причиной догматических заблуждений Оригена? // Православный собеседник. Казань, 1900. Ч. 2. С. 172–187.
110. *Покровский В.* Disciplina arcana в древней Церкви // Вера и разум. 1895. Т. 1. Ч. 2.
111. *Пономарев П.* Учение св. Кирилла, архиепископа Александрийского, о Евхаристии // Православный собеседник. 1903. Ч. 1.
112. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004.
113. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 2: Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005.
114. *Попов К.* Вера и ее отношение к христианскому знанию по учению Климента Александрийского // Труды КДА. 1887. № 12.
115. *Порфирий (Успенский), еп.* Св. Дионисий Ареопагит и творения его // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1878. № 2.
116. *Преображенский В.* Восточные и западные школы во времена Карла Великого. СПб., 1881.

117. *Пюш Э.* Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени / Пер. с франц. А. А. Измайлова. СПб., 1897.
118. *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.
119. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. М., 2002. С. 38.
120. *Рожанский И. Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988.
121. *Рождественский.* Вновь открытый еврейский текст книги Иисуса сына Сирахова. СПб., 1903.
122. Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета. Киев, 1872. Ч. 1.
123. *Саввaитов П.* Библейская герменевтика, или Толковательное богословие. СПб., 1844.
124. *Саврей В. Я.* Основные герменевтические и экзегетические принципы в учении Оригена / МГУ. М., 1998. 17 с. Деп. ИНИОН РАН 3.03.98, № 53326.
125. *Саврей В. Я.* Программа спецкурса «Философско-богословские идеи Александрийской школы и ее место в христианской традиции» // Философское образование. М., 2005. № 12. С. 35–48.
126. *Саврей В. Я.* Философские идеи Оригена и их источники / МГУ. М., 1998. 18 с. Деп. ИНИОН РАН 3.03.98, № 53325.
127. *Саврей В. Я.* Философские основания герменевтики и экзегетики Филона, Климента и Оригена. Дис. ... канд. филос. наук. М., 1999.
128. *Саврей В. Я.* Философские основания истолкования Священного Писания у Оригена // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 11–18.
129. *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004.
130. *Сагарда Н. И.* Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Пг., 1916.
131. *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004.
132. *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.
133. *Серегин С. В.* Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена // Вестник древней истории. 2003. № 3.
134. *Серегин С. В.* Ориген и стоическая концепция «вечного возвращения» // Вестник древней истории. 2001. № 2.
135. *Сидоров А. И.* Библейско-критический труд Оригена «Гексаплы» // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001.
136. *Сидоров А. И.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Бл. Феодорит. История боголюбцев. М., 1996.
137. *Сидоров А. И.* Богословские школы древней Церкви // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5.
138. *Сидоров А. И.* Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994.

139. *Сидоров А. И.* Комментарии // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994.
140. *Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки РПУ. М., 1998. Вып. 3.
141. *Сидоров А. И.* Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Избранные труды преп. Максима Исповедника. М., 2004.
142. *Сидоров А. И.* Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982. Вып. 1.
143. *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский: его жизнь, церковное служение и творения // Свт. Кирилл Александрийский. Творения. М., 2000. Кн. 1.
144. *Сидоров А. И.* Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности: единство в многообразии // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001.
145. *Скворцев К.* Философия отцов и учителей Церкви. (Период апологетов.) Киев, 2003.
146. *Сковорода Г. С.* Сочинения. Минск, 1999.
147. *Скола А. и др.* Богословская антропология. М., 2000.
148. *Скурат К. Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.). ТСЛ, 2003.
149. *Смирнов С. И.* Духовный отец в древней Восточной Церкви. М., 2003.
150. *Соловьев С. М.* Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997.
151. *Соколов В. В.* Средневековая философия. М.: УРСС, 2001.
152. *Соколов П.* История Ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886.
153. *Спасский А.* Аполлинарий Лаодикийский. Сергиев Посад, 1895.
154. *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914.
155. *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. Минск, 1998.
156. *Столяров А. А.* Патрология и патристика. М., 2001.
157. *Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1866.
158. *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М., 2001.
159. *Троицкий Н.* Ориген как апологет. Тула, 1908.
160. *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
161. *Трофимова М. К.* Проблема гносиса в свете коптских рукописей первых веков н. э. Доклад на симпозиуме: Научные и вненаучные формы мышления. М.; Киль, 1996 (philosophy.ru/iphras/library/ruspaper/TROFIM1.htm).
162. *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 2000.

163. *Тьерри А.* Св. Иоанн Златоуст и императрица Евдоксия. М., 1884.
164. *Фаррар Ф. В.* Первые дни христианства. 2-е изд. СПб., 1892.
165. *Ферреро Г.* Величие и падение Рима. СПб., 1998. Т. 1–5.
166. *Фетисов Н.* Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915.
167. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996.
168. *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1990.
169. *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1990.
170. *Флоровский Г. В., прот.* Догмат и история. М., 1998.
171. *Хайдеггер М.* Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003.
172. *Хитров М.* Климент и Ориген — учители Александрийские и их век // Странник. 1879. № 9.
173. *Хосроев А.* Александрийское христианство. М., 1991.
174. *Хосроев А.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997.
175. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. М.: Республика, 1999.
176. *Шестов Л. И.* Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1.
177. *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма. М., 2000.
178. *Шмалий В. В.* Учение святителя Григория Нисского о познании Бога. СПб., 1997.
179. *Шпенглер О.* Закат Европы. Новосибирск: Наука, 1993.
180. *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005.
181. *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М.: Наука, 1986.
182. *Юнг К. Г.* Проблемы души нашего времени. М., 1994.
183. *Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого Моря. СПб., 2004.
184. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. 2-е изд. М., 1994.

III. Исследования на иностранных языках

185. *Aall A.* Geschichte der Logosidee. Leipzig, 1896.
186. Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 22–24.
187. Alexandrian Christianity. Selected Translations of Clement and Origen / Ed. by J. Oulton, H. Chadwick. Philadelphia, 1954.
188. Allegory // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990.
189. *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Basel, 1966.
190. *Anastos M. A.* Basil's Κατὰ Εὐνομίου, a Critical Analysis // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981.
191. *Andresen C.* Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. Berlin, 1955.
192. *Anwander A.* Die alexandrinische Katechetenschule und Indien // Theol. Quart. 1927. № 108. S. 317–331; 1928. № 109. S. 257–284.

193. *Apostolopolou G.* Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Frankfurt am Main, 1977.
194. *Armstrong A. H., Markus R. A.* Christian Faith and Greek Philosophy. London, 1960.
195. *Aubienau M.* Introduction au Traité de la virginité de Grégoire de Nysse // Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. Paris, 1966. (Sources chrétiennes).
196. *Balthasar H. U. von.* Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. San Francisco, 2003.
197. *Balthasar H. U. von.* Origen. Spirit and Fire. Washington, 1984.
198. *Balthasar H. U. von.* Parole et mystère chez Origène. Paris, 1957.
199. *Balthasar H. U. von.* Presence and Thought. Essay on Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995.
200. *Bardenhewer O.* Patrology. The Lives and Works of the Fathers of the Church. Freiburg im Breisgau, 1908.
201. *Bardy G.* Aux origines de l'école d'Alexandrie // Recherches des sciences religieuses. Paris, 1937. T. 27.
202. *Bardy G.* Clément d'Alexandrie. Paris, 1926.
203. *Bardy G.* Didyme l'Aveugle. Paris, 1910.
204. *Bardy G.* Littérature grecque chrétienne. Paris, 1927.
205. *Bardy G.* Origène // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1931. T. 11. Col. 1489–1565.
206. *Bardy G.* Origène. Paris, 1931.
207. *Bardy G.* Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie // Vivre et penser: Recherches d'exégèse et d'histoire. Série II. Paris, 1942. P. 80–109.
208. *Bardy G.* Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école // Étude de Théologie Historique. Paris, 1935.
209. *Barjeau Ph. de.* L'École exégétique d'Antioche. Paris, 1898.
210. *Barre A. de la.* L'École chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 805–824.
211. *Barthellemy-Saint-Hilaire J.* Histoire de l'École d'Alexandrie: Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'un essai sur la méthode des alexandrins et le mysticisme, et suivi d'une traduction de morceaux de Plotin. Paris, 1845.
212. *Bauer W.* Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934.
213. *Beck C. H. F.* De schola medica Alexandrina. Lipsiae, 1810.
214. *Beckaert A.* Dieu et la connaissance de Dieu dans la philosophie de Philon d'Alexandrie. Essai sur le mysticisme judéo-alexandrin. Paris, 1943.
215. *Bell H. J.* Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt. Liverpool, 1953.
216. *Bell H. J.* Jews and Christians in Egypt. London, 1924.
217. *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. California, 1984.

218. *Bertrand F.* Mystique de Jésus chez Origène. Paris, 1951.
219. *Beven E.* History of Egypt. Oxford, 1927.
220. *Bienert W. A.* «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972.
221. *Bienert W. A.* Dionysios von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus. Berlin, 1978.
222. *Biet J.* Essai historique et critique sur l'École juive d'Alexandrie. Paris, 1854.
223. *Bietenhard H.* Caesarea, Origenes und die Juden. Stuttgart, 1974.
224. *Bigg Ch.* The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913.
225. *Bigg Ch.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909.
226. *Billings Th. H.* The Platonism of Philo Judaeus. Chicago, 1919.
227. *Blowers P. M.* The Bible and Spiritual Doctrine // The Bible in Greek Christian Antiquity. (Collected essays by various authors) / Ed. and transl. by P. M. Blowers. Indiana, 1997.
228. *Bois H.* Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine. Paris, 1890.
229. *Bonnefoy J. Fr.* Origène, théoricien de la méthode théologique / Mélanges offerts au R. P. Cavallera. Bibliothèque de l'Institut Catholique de Toulouse, 1948.
230. *Bonsirven J.* Exégèse patristique et rabbinique. Paris, 1939.
231. *Borgen P.* Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden; New York; Köln, 1997.
232. *Borgen P.* Philo, John and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity. Atlanta, 1987.
233. *Bormann K.* Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson. Köln, 1955.
234. *Bousset W.* Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915.
235. *Bousset W.* Kyrios Christos. Göttingen, 1913.
236. *Bouyer L.* The Spirituality of the New Testament and the Fathers. London, 1963.
237. *Bowersock G. W.* Hellenism in Late Antiquity. The University of Michigan Press, 1990.
238. *Breccia E.* Alexandria ad Aegyptum. Milano, 1922.
239. *Bréhier É.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1925.
240. *Brock S. P.* Syriac Tradition // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990.
241. *Broek R. van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies. 39. Leiden, 1996.
242. *Brooke G. J.* Dead Sea Scrolls // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990. P. 168–169.
243. *Burghardt W. J.* The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria. 1957.

244. *Burk C.* Cyril of Alexandria // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891.
245. *Burke J. B.* Philo and Alexandrian Judaism. Syracuse, 1963.
246. *Burkitt F. C.* Church and Gnosis. A Study of Christian Thought in the Second Century. Cambridge, 1932.
247. *Burton-Christie D.* Oral Culture, Biblical Interpretation, and Spirituality in Early Christian Monasticism // The Bible in Greek Christian Antiquity. (Collected essays by various authors) / Ed. and transl. by P. M. Blowers. Indiana, 1997.
248. *Burton-Christie D.* The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. Oxford, 1993.
249. *Butterworth G. W.* The Deification of Man in Clement of Alexandria // Journal of Theological Studies. 1916. 17. P. 157–169.
250. *Cadiou R.* Introduction au système d'Origène. Paris, 1932.
251. *Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III-ème siècle. Paris, 1934.
252. *Cadiou R.* Origen. His Life at Alexandria / Transl. by J. A. Southwell. St. Louis; London, 1944.
253. *Cadoux A. T.* The Parables of Jesus. Their Art and Use. New York, 1931.
254. The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1.
255. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967.
256. *Camelot P.* Foi et Gnose. Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1945.
257. *Camelot P.* Hellénisme (et spiritualité patristique) // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1968. T. 7. P. 145–164.
258. *Cameron A.* Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse. Sather Classical Lectures. University of California Press, 1991.
259. *Canfora L.* The Vanished Library / Transl. by M. Ryle. Berkeley, 1990.
260. *Captaine W.* Die Moral des Klemens von Alexandrien. 1903.
261. *Carriker A. J.* The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden, 2003.
262. *Carvallo J.* Les propriétés des nombres dans Philon // Revue des Études juives. 1883. № 12.
263. *Casey R. P.* Clement and the Two Divine Logoi // JTS. 1924. 25. P. 43–56.
264. *Casey R. P.* The «Excerpta ex Theodoto» of Clemens of Alexandria. Londres, 1934.
265. *Cazeaux J.* Philon d'Alexandrie, l'exégète // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. 1984. II. 21, 1.
266. *Cerfaux L.* Influence des Mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon // Le Muséon. 1924. № 37. P. 29–88.
267. *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxford, 1966.
268. *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controvercy // JTS. 1951. II. 2. P. 145–164.

269. *Chadwick H.* Heresy and Orthodoxy in the Early Church. Aldershot, 1991.
270. *Chadwick H.* Origen Contra Celsum. Cambridge, 1953; Rpt. 1965.
271. *Chadwick H.* Philo and the Beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 137–192.
272. *Chaignet A.* Histoire de la psychologie des Grecs. T. 4: La psychologie de l'école d'Alexandrie. L. 1: Psycholgie de Plotin. Paris, 1892.
273. *Charlier N.* Le «Thesaurus de Trinitate» de saint Cyrille d'Alexandrie // RHE. 1950. № 45. P. 25–81.
274. *Chênevert J.* L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le *Cantique des Cantiques*. Bruxelles; Paris; Montréal, 1969.
275. *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York, 2002.
276. *Christiansen I.* Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. Tübingen, 1969.
277. *Clark E. A.* The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton, 1992.
278. *Clark M. T.* A Neoplatonic Commentary on the Christian Trinity: Marius Victorinus // Neoplatonism and Christian Thought / Ed. by D. J. O'Meara. New York, 1982.
279. *Cognat J.* Clément d'Alexandrie: Sa doctrine et sa polémique. Paris, 1859.
280. *Collins N. L.* The Library in Alexandria and the Bible in Greek. Leiden, 2000.
281. *Conybeare F. C.* Philo about the Contemplative Life. Oxford, 1895.
282. The Coptic Liturgies. The Holy Kholagy. Cairo, 2004.
283. *Courcelle P.* Boèce et l'école d'Alexandrie // Mélanges de l'école francaise de Rome. 1935. № 53. P. 185–223.
284. *Crouzel H.* Une controverse sur Origène à la Renaissance, Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia. Paris, 1977.
285. *Crouzel H.* Bibliographie critique d'Origène. Paris, 1986–1992. Supplément I–II.
286. *Crouzel H.* Encore Origène et Ammonios Saccas // Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Toulouse, 1956. № 4. P. 193–214; 1958. № 1. P. 3–7.
287. *Crouzel H.* Faut-il voir trois personnages en Grégoire le Thaumaturgé // Gregorianum. 60. 1979. P. 287–320.
288. *Crouzel H.* La distinction de la 'typologie' et de l'allegorie // Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Toulouse, 1964. № 65. S. 161–174.
289. *Crouzel H.* L'École d'Origéne à Césarée // BLE. 71. 1970. P. 15–27.
290. *Crouzel H.* Origen // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1.
291. *Crouzel H.* Origen. Edinburgh, 1989.
292. *Crouzel H.* Origène. Paris, 1985.
293. *Crouzel H.* Origène // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982. T. 11.
294. *Crouzel H.* Origène et la 'connaissance mystique'. Bruegge, 1961.
295. *Crouzel H.* Origène et la philosophie. Paris, 1962.

296. *Crouzel H.* Origène et Plotin, élèves d'Ammonios Saccas // Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Toulouse, 1956. № 4; 1958. № 4.
297. *Crouzel H.* Origène précurseur du monachisme // Théologie de la vie monastique. Paris, 1962.
298. *Crouzel H.* Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956.
299. *Curti C.* Eusebius of Caesarea in Palestine // Encyclopedia of the Early Church. New York, 1992. Vol. 1.
300. *D'Alès A.* La doctrine d'Origène d'après un livre récent // RSR. 1930. № 20. P. 224–268.
301. *Dähne A. F.* De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Lipsiae, 1831.
302. *Dähne A. F.* Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. Abt. 1–2.
303. *Daniélou J.* Eunome l'arien // REG. 1956. 69. P. 412–432.
304. *Daniélou J.* From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers / Transl. by W. Hibberd. London, 1960.
305. *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1973.
306. *Daniélou J.* Origen. New York, 1955.
307. *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948.
308. *Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. Paris, 1958.
309. *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944.
310. *Daniélou J.* Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950.
311. *Daniélou J.* The Lord of History. London, 1958.
312. *Daniélou J.* The Theology of Jewish Christianity / Transl. by J. A. Baker. London, 1964.
313. *Daskalakis M. T.* Die eklektischen Anschauungen des Klemens von Alexandrien und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie. Leipzig, 1908.
314. *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. University of California Press, 1992.
315. *Dehnhard H.* Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Berlin, 1964.
316. *Deiber A.* Clément d'Alexandrie et l'Égypte // Mémoires de l'Institut Français d'archéologie orientale de Caire. Caire, 1904. T. 2.
317. *Delcuve G.* L'exégèse de Philon étudiée dans le Commentaire allégorique. Paris, 1945.
318. *Dempf A.* Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissanse. München; Berlin, 1929.
319. *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884.
320. *Deplorte L.* Les principes de la typologie biblique // Eph. Lov. 1926. Oct.

321. *Desjardins E.* L'École d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses, historiques et littéraires. 1861. T. 3.
322. *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste // Studi e Testi. 1948. № 141. P. 70 ff.
323. *Devreesse R.* La méthode exégètique de Théodore de Mopsueste // Rev. Sc. Rel., 12. 1933.
324. *Diekamp F.* Die origenistischen Streitigkeiten im VI Jahrhundert. Münster, 1899.
325. *Diels H.* Doxographi Graeci. Berlin, 1879; Rpt. 1929.
326. *Dillon J.* Origen's Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories // Neoplatonism and Christian Thought / Ed. by D. J. O'Meara. New York, 1982.
327. *Dilthey W.* Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Berlin: Phil.-Hist. Klasse, 1910.
328. Diodore of Tarsus // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1.
329. *Dodd C. H.* The Bible and the Greeks. London, 1954.
330. *Dodd C. H.* The Parables of the Kingdom. London, 1934.
331. *Dodds E. R.* Moderatus // Classical Quarterly. 1928. № 22. P. 136–140.
332. *Dodds E. R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965.
333. *Dörrie H.* Ammonios, der Lehrer Plotins // Hermes. 1955. № 83. P. 439–477.
334. *Dörrie H.* Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes Contra Celsum // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1967.
335. *Downey G. A.* History of Antioch in Syria. Princeton, 1961.
336. *Drewermann E.* «An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen». Antwort auf Gerhard Lohfinks und Rudolf Peschs «Tiefenpsychologie und keine Exegese» / Mit einem Beitrag von Stefan Schmitz. 3 Aufl. Olten, 1988.
337. *Droge A.* Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Tübingen, 1989.
338. *Drummond J.* Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Complection. London, 1888. Vol. 1, 2.
339. *Eberle.* Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. 1921.
340. *Edwards M. J.* Origen against Plato. Burlington, 2002.
341. *Efros I. I.* Ancient Jewish Philosophy. Detroit, 1964.
342. *Ellis E. E.* Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 2nd ed. Grand Rapids, 1980.
343. *Ellverson A. S.* The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981.
344. *Ermoni V.* Antioche (École théologique d') // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 1435–1439.
345. *Ernesti K.* Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder Die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Paderborn, 1900.

346. *Ervin H. M.* Theological Aspects of the Septuagint of the Book of Psalms. Diss. Princeton, 1962.
347. *Esler P. F.* The Early Christian World. London; New York, 2000. Vol. 1, 2.
348. *Eucken R.* Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt. Leipzig, 1879.
349. *Évieux P.* Le «Contre Julien» de Cyrille d'Alexandrie // Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien. Tome I. Livres I et II. Paris, 1985. (Sources chrétiennes, 322).
350. *Fabini T.* The Lion and the Lamb, Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature. London, 1992.
351. *Fairweather M. A.* Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901.
352. *Falter G.* Beiträge zur Geschichte der Idee. Tl. 1: Philon und Plotin. 1906.
353. *Farandos G. D.* Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria // Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte. Amsterdam, 1976. № 4. P. 150–306.
354. *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. Paris, 1906.
355. *Faye E. de.* De l'influence du gnosticisme sur Origène // RHR. 1923. № 87. P. 181–235.
356. *Faye E. de.* Esquisse de la pensée d'Origène. Paris, 1925.
357. *Faye E. de.* Origen and his Work / Transl. by F. Rothwell. Uppsala, 1926.
358. *Faye E. de.* Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris, 1923–1928. Vol. 1–3.
359. *Faye E. de.* The Influence of Greek Scepticism on Greek and Christian Thought in the First and Second Centuries // The Hibbert. 1924. Vol. 22. № 4. P. 702–721.
360. *Feibleman J. K.* Religious Platonism. The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion. London, 1959.
361. *Ferguson J.* Clement of Alexandria. New York, 1974.
362. *Fermand U.* Exposition critique des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché. Strasbourg, 1859.
363. *Festugière A. J.* La révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. 4: Le Dieu inconnu et la gnose. Paris, 1954.
364. *Fialon E.* Alexandrie et l'Égypte pendant les trois premiers siècles de l'ére chrétienne // Bulletin de l'Académie delphinale. 1873. Série 3. T. 9.
365. *Fiebig P.* Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen, 1904.
366. *Filoramo G.* Gnosis — Gnosticism // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1.
367. *Findlay J. A.* Jesus and His Parables. London, 1950.
368. *Fishbane M.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1985.
369. *Flesseman-Van-Leer E.* Tradition and Scripture in the Early Church. Assen, 1954.
370. *Fleury E.* Hellénisme et Christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps. Paris, 1930.
371. *Floyd W. E. G.* Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil. Oxford, 1971.

372. *Fonck L.* Die Parabeln des Herrn. Innsbruck, 1927.
373. *Fraser P. M.* Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1–3.
374. *Frend W. H. C.* The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984.
375. *Freppel Ch.* Fragments sur l'histoire de l'école d'Alexandrie // Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits. Paris, 1893.
376. *Freppel Ch.* Origène. Paris, 1868. T. 1–2.
377. *Freppel Ch.* Clément d'Alexandrie. 3-ème ed. Paris, 1873.
378. *Frick P.* Divine Providence in Philo of Alexandria // Texts and Studies in Ancient Judaism. Tübingen, 1999. 77.
379. *Fritz G.* Origénisme // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1934. T. 11. 2-ème partie. Col. 1565–1575.
380. *Froehlich K.*, ed. Biblical Interpretation in the Early Church. Philadelphia, 1984.
381. *Funk R.* Language, Hermeneutic and the Word of God. New York, 1966.
382. *Galtier P.* Théodore de Mopsuestia: sa vraie pensée sur l'Incarnation // Recherches de Sciences Religieuses. 1957. T. 45.
383. *Gamble H. Y.* Books and Readers in the Early Church. New Haven; London, 1995.
384. *Gaullay P.* La vie de saint Grégoire de Nazianze. Lyon; Paris, 1943.
385. *Genet D.* L'enseignement d'Origène sur la prière. Cahors, 1903.
386. *Gfrörer A. F.* Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. Bd. 1. Tl. 2.
387. *Giblet J.* L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraire de Philon d'Alexandrie // StudH. 1948. № 5. P. 93–118.
388. *Gieseler J. C. L.* Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1844.
389. *Gieseler J. C. L.* Commentario qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur. 1837.
390. *Gigon O.* Die antike Kultur und das Christentum. Darmstadt, 1967.
391. *Godin A.* Erasmus lecteur d'Origène. Genève, 1982.
392. *Gögler R.* Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf, 1963.
393. *Goodenough E. R.* By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Rpt. Amsterdam, 1969.
394. *Goodenough E. R.* Introduction to Philo Judaeus. 2nd ed. Oxford, 1962.
395. *Goodenough E. R.* The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory. New Haven, 1938; Rpt. 1967.
396. *Gorday P. J.* Moses and Jesus in «Contra Celsum» // Origen of Alexandria. His World and his Legacy / Ed. by Ch. Kannengiesser, W. L. Petersen. Notre Dame Press, 1988.
397. *Graetz.* Über die Ursprünge des philonischen Logos // Mitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1872.
398. *Grant R. M.* A Short History of the Interpretation of the Bible. New York, 1963.
399. *Grant R. M.* Early Alexandrian Christianity // Church History. 1971. № 40.
400. *Grant R. M.* Gnosticism and Early Christianity. New York; London, 1959.

401. *Grant R. M.* Second-Century Christianity: a Collection of Fragments. Louisville, 2003.
402. *Grant R. M.* The Early Christian Doctrines of God. University of Virginia, 1996.
403. *Grant R. M.* The Letter and the Spirit. London, 1957.
404. *Green H. A.* The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986.
405. *Greer R. A.* Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian. Westminster, 1961.
406. *Gribomont J.* Basil of Caesarea in Cappadocia (Basil the Great) // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1.
407. *Griggs C. W.* Early Egyptian Christianity. Leiden, 1991.
408. *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. 2nd ed. Atlanta, 1975. Vol. 1.
409. *Gronau K.* De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus. Göttingen, 1908.
410. *Gronau K.* Posidonios, eine Quelle für Basilius' Hexaemeron. Braunschweig, 1912.
411. *Gross J.* La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Paris, 1938.
412. *Grossmann.* De Logo Philonis. Lipsiae, 1829.
413. *Guerike H. E. F.* De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, comm. hist. et theol. Halle, 1825.
414. *Guillet J.* Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: Conflit ou malentendu? // Recherches de science religieuese. Paris, 1947. T. 34. P. 257–302.
415. *Guinot J.-N.* La typologie comme technique herméneutique // Figures de l'Ancien Testament chez les Pères: Cahiers de Biblia Patristica, 2. Strasbourg, 1989. P. 1–34.
416. *Guyot H.* L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. Paris, 1906.
417. *Hadas M.* Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion. New York, 1972.
418. *Hanson R. P.* Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959.
419. *Hanson R. P.* Biblical Exegesis in the Early Church // The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1.
420. *Hanson R. P.* Origen's Doctrine of Tradition. London, 1954.
421. *Hardy E. R.* Christian Egypt: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchat of Alexandria. New York, 1952.
422. *Harl M.* Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné // Patristica Sorbonensia, 2. Paris, 1958.
423. *Harnack A. von.* Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1960. Vol. 1. P. 124–125.
424. *Harnack A. von.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1893. Bd. 1–2.
425. *Harnack A. von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Aufl. Berlin, 1909–1910. Bd. 1. S. 600–601.

426. *Harnack A. von.* The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries. London; New York, 1904–1905.
427. *Hasselbach C. F. G.* De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. Stettiner Schulprogramm, 1826.
428. *Hatch E.* The Influence of Greek Ideas on Christianity. New York, 1957.
429. *Hay D. M.* Philo's References to Other Allegorists. Studia Philonica Annual. 1979–1980. № 6.
430. *Hebert-Duperron V.* Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie. Paris, 1923.
431. *Heinemann F.* Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neoplatonismus // Hermes. 1926. № 61. S. 1–27.
432. *Heinemann F.* Altjüdische Allegoristik. Breslau, 1936.
433. *Heinemann F.* Philons griechische und jüdische Bildung. Breslau, 1932; Rpt. 1962.
434. *Heinisch P.* Die Einflüß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908.
435. *Heinze.* Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872.
436. *Henry P.* Les états du texte de Plotin // Études plotiniennes. Paris, 1938. № 1. P. 123–140.
437. *Héring J.* Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistance des âmes chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1923.
438. *Hermaniuk M.* La parabole évangélique: Enquête exégétique et critique. Louvain, 1947.
439. *Herriot E.* Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. Paris, 1898.
440. *Hersman A. B.* Studies in Greek Allegoric Interpretation. Chicago, 1906.
441. *Hilt F.* Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt. Cologne, 1890.
442. *Hinks R.* Myth and Allegory in Ancient Art. London, 1939.
443. *Hitchcock F.* Clement of Alexandria. London, 1899.
444. *Hoek A. van den.* Clement of Alexandria and His Use of Philo in the «Stromateis»: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model. Vigiliae Christianae Supplements. 3. Leiden, 1988.
445. *Hoek A. van den.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. № 90. P. 59–87.
446. *Hooke S. H.* The Kingdom of God. London, 1949.
447. *Hornschuh M.* Das Leben des Origenes und die Entstehung der Alexandrinischen Schule // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1960. № 71.
448. *Ivánka E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vätern. Einsiedeln, 1964.
449. *Jackson A. V. W.* Zoroastrian Studies. 1928.
450. *Jackson S. M.* Antioch in Syria // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 1.
451. *Jahn A.* Basilius Magnus plotinizans. Bern, 1838.

452. *Janáček K.* Philon von Alexandria und skeptische Tropen // Eirene. 1982. № 19. S. 83–97.
453. *Jeremias J.* The Parables of Jesus. Zürich, 1954.
454. *Jülicher A.* Die Gleichnisreden Jesu. 1886.
455. *Kannengiesser Ch.* Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain (Une lecture des traités contre les ariens) // Théologie historique. 70. Paris, 1983.
456. *Kannengiesser Ch.* Athanasius of Alexandria versus Arius: the Alexandrian Crisis // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986.
457. *Karavites P.* Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria. Leiden, 1999.
458. *Keferstein F.* Philos Lehre von dem göttlichen Mittelwesen. Leipzig, 1846.
459. *Kelber W.* Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes. Stuttgart, 1958.
460. *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985.
461. *Kerr H. T.* The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria. Princeton, 1958.
462. *Kerrigan A.* St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Rome, 1952.
463. *Kertsch M.* Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie. Graz, 1978.
464. *Kettler H. H.* Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius // Kerygma und Logos. Göttingen, 1979.
465. *Kihn H.* Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet. Weissenburg, 1866.
466. *Kihn H.* Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten. Freiburg, 1888.
467. *Kingsley Ch.* Alexandria and her Schools. Four Lectures. Cambridge, 1854.
468. *Klein F. N.* Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandria und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. Leiden, 1962.
469. *Klein R. W.* Textual Criticism of the Old Testament. The Septuagint after Qumran. Philadelphia, 1974.
470. *Klostermann E.* Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik. Leipzig, 1895.
471. *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1932.
472. *Koetschau D.* Origenes Werke. Leipzig, 1899.
473. *Kretschmar G.* Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien. Heidelberg, 1950.
474. *Kretschmar G.* Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 1956.
475. *Kutter H.* Klemens Alexandrinus und das Neue Testament. Giessen, 1897.
476. *Laforge Fr. de.* Origène. Controverses aux quelles sa théologie a donné lieu. 1905.
477. *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961–1968.

478. *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 67–74.
479. *Laporte J.* La Doctrine Eucharistique chez Philon d'Alexandrie. Paris, 1972.
480. *Laporte J.* Philo in the Tradition of Biblical Wisdom Literature // Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity / Ed. by R. L. Wilken. London, 1975. P. 103–141.
481. *Larchet J.-C.* Maxime le Confesseur médiateur entre l'orient et l'occident. Paris, 1998.
482. *Lavenant R.* Bardesanes // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1.
483. *Le Boulluec A.* L'École d'Alexandrie: De quelques aventures d'un concept historiographique // ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Paris, 1987. P. 403–417.
484. *Leclercq H.* L'École catéchétique d'Alexandrie // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie / Éd. par F. Cabrol. Paris, 1907. T. 1. Col. 1167–1175.
485. *Lee G. M.* Eusebius on St. Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt // Studia Patristica. 12, 1. Papers presented to the Sixth International Conference of Patristic Studies in Oxford. 1971. P. 422–431.
486. *Legrand Ph. E.* La poésie Alexandrine. Paris, 1924.
487. *Lehmann F.* Die Katechetenschule zu Alexandria, kritisch beleuchtet. Leipzig, 1896.
488. *Leisegang H.* Philon // Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1983.
489. *Lengerke C. A.* De Ephraemi Syri arte hermeneutica. 1831.
490. *Lewis G.* Origen. The Philocalia. Edinburgh, 1911.
491. *Lewy H.* Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Giessen, 1929.
492. *Liebaert J., Lamarche P.* Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). Freiburg, 1965.
493. *Lieske A.* Die Theologie der Logosmystik bei Origenes // Münsterliche Beitrage zur Theologie. 1938.
494. *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971.
495. *Lilla S. R.* Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clement of Alexandria's Ethics. Rome, 1961.
496. *Lilla S. R.* Nemesius of Emesa // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2.
497. *Lilla S. R.* Ogdoas // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2.
498. *Lilla S. R.* Origen the Neoplatonist // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2.
499. *Lilla S. R.* Pantaenus // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2.
500. *Lilla S. R.* Platonism and the Fathers // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2. P. 689–698.

501. *Lilla S. R.* Syncretism // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2.
502. *Lipsius R. L.* Kritik der Quellen des Epiphanius. 1865.
503. *Lloyd A. C.* The Later Neoplatonists // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967.
504. *Longenecker R.* Biblical Exegesis in the Apostolic Period. Grand Rapids, 1975.
505. *Louth A.* St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition // The Making and Remaking of Christian Doctrine. Essays in Honour of Moris Wiles. Oxford, 1993. P. 117–130.
506. *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981.
507. *Lubac H. de.* «Typologie» et «allégorisme» // Recherches de science religieuse. Paris, 1947. T. 34. P. 180–226.
508. *Lubac H. de.* Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950.
509. *Lubac H. de.* Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture. Edinburgh, 1998. Vol. 1, 2.
510. *Lubac H. de.* Textes alexandrins et bouddhiques // Recherches de science religieuse. Paris, 1937. T. 27. P. 336–351.
511. *Lucke F.* Grundriss der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte. Göttingen, 1817.
512. *Macaire G.* Histoire de l'Église d'Alexandrie depuis saint Marc jusqu'à nos jours. Le Caire, 1894.
513. *Mach B. L.* Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. 1984. II 21, 1. P. 554–586.
514. *Maddalena A.* Filone Alessandrino. (Bibliotheca di Filosofia: saggi 2). Milan, 1970.
515. *Madsen J. K.* Die Parabeln der Evangelien und die heutige Psychologie. Kopenhagen, 1936.
516. *Mahé J.* L'Eucharistie d'après St. Cyrille d'Alexandrie // Revue historique ecclésiastique. 1907. № 8.
517. *Maier G.* Biblische Hermeneutic. Zürich, 1990.
518. *Maier J.* Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier. Diss. Breslau, 1915.
519. *Malley W. H.* Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the «Contra Galilaeos» of the Julian the Apostate and the «Contra Iulianum» of St. Cyril of Alexandria. Rome, 1978.
520. *Μαντζαρίδης Γ.* Τὸ διδασκαλικὸν ἔργον τοῦ Ὠριγένους. Θεσσαλονίκη, 1960.
521. *Mango C.* The Conciliar Edict of 1166 // DOP. 1963. № 17. P. 315–330.
522. *Margoliouth D. S.* Language of the Apocrypha // A Dictionary of the Bible / Ed. by J. Hastings. Edinburgh, 1900. Vol. 3.
523. *Margoliouth D. S.* Was the Book of Wisdom Written in Hebrew? // The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1890. Vol. 22.
524. *Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616). Paris, 1923.

525. *Matter J.* Essai sur l'école d'Alexandrie. 1817. Vol. 1.
526. *Matter J.* Histoire de l'école d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines. T. 1. Paris, 1840; T. 2. 1844; T. 3. 1848.
527. *Maximus the Confessor.* Selected Writings. New York, 1985.
528. *Mayer A.* Das Gottesbild im Menschen nach Klemens von Alexandrien. Rome, 1942.
529. *Mc Guckin J. A.* Christian Asceticism and the Early School of Alexandria // Monks, Hermits and the Ascetic Tradition. Papers Read at the 1984 Summer Meeting and the 1985 Meeting of the Ecclesiastical History Society / Ed. by W. J. Sheils. Oxford, 1985.
530. *Mc Lelland J. C.* God the Anonymous. A Study in Alexandrian Philosophical Theology // Patristic Monograph Series, IV. Cambridge, 1976. P. 23–44.
531. *McRay J. R.* Charismata in the Second Century // Studia Patristica. Oxford, 1971. Vol. 12. P. 232–237.
532. *Mees M.* Clement of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 179–181.
533. *Mees M.* Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien. Bari, 1970.
534. *Méhat A.* Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie // Patristica Sorbonensia. Paris, 1966. 7.
535. *Méhat A.* Pantène // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1983. Fasc. 76–77.
536. *Meijering E. P.* Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Leiden, 1968.
537. *Mendelson A.* Secular Education in Philo of Alexandria. 1982.
538. *Merck.* Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie dargestellt. Leipzig, 1879.
539. *Merki H.* Homoiosis Theou. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottänlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg in der Schweiz, 1952.
540. *Meyer A.* Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandria. Würzburg, 1939.
541. *Michaud E.* St. Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie // Revue international de théologie. 1902. № 39. P. 599–614; № 40. P. 675–692.
542. *Miura-Stange A.* Kelsus und Origenes: Die Gemeinsame ihrer Weltanschauung. Giessen, 1926.
543. *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938.
544. *Möller C.* Die biblische Tradition als Weg zur Gottesschau. Eine Hermeneutik des Judentums bei Philon von Alexandria. Tübingen, 1976.
545. *Möller C.* Antioch, school of // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 1.
546. *Möller C.* Athanasius // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 1.
547. *Möller C.* Gregory of Nyssa // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 1.

548. *Möller C.* Theodore of Mopsuestia // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 4.

549. *Möller C.* Theological education // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 4.

550. *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944.

551. *Mondésert C.* Essai sur Clément d'Alexandrie. Paris, 1945.

552. *Morin G.* L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours. Paris, 1921.

553. *Morris J.* The Jewish Philosopher Philo // The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ / Ed. by E. Schürer, G. Vermes. Edinburgh, 1973–1987.

554. *Mortley R.* Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden, 1973.

555. *Mortley R.* The Theme of Silence in Clement of Alexandria // Journal of Theological Studies. 1973. № 24. P. 197–207.

556. *Mühl M.* Zu Poseidonius und Philon // WS. 1942. № 60. P. 28–36.

557. *Mühlenberg E.* Das Problem der Offenbarung in Philo von Alexandrien // ZNTW. 1973. № 64.

558. *Müller J. G.* Die messianischen Erwartungen des Juden Philo. Basel, 1870.

559. *Musurillo H.* The Acts of the Christian Martyrs. Oxford, 1972.

560. *Nautin P.* Lettres et écrivains chrétiens de II-ème et III-ème siècles // Studia Patristica. 2. Paris, 1961.

561. *Nautin P.* Origène: sa vie et son œuvre. Paris, 1977.

562. *Neander A.* Der heilige Johannes Chrysostomus. Berlin, 1858.

563. *Neander A.* General History of the Christian Religion and Church. Boston, 1872. Vol. 1.

564. *Nelz H. R.* Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus. Bonn, 1916.

565. Neoplatonism and Early Christian Thought / Ed. by H. J. Blumenthal, R. A. Markus. 1981.

566. *Neuschafer B.* Origenes als Philologe. Basel, 1987.

567. *Nikiprowetzky V.* Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie // ALGHJ. Leiden, 1977. № 11.

568. *Nikiprowetzky V.* Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982.

569. *Nikiprowetzky V.* L'exégèse de Philon d'Alexandrie // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1973. № 53. P. 309–329.

570. *Nock A. D., Festugière A. J.* Corpus Hermeticum. Paris, 1945–1954. Vol. 1–4.

571. *Norris R. A.* Antiochene Interpretation // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990.

572. Origen of Alexandria. His World and his Legacy / Ed. by Ch. Kannengiesser, W. L. Petersen. Notre Dame Press, 1988.

573. Origeniana Prima. Premier colloque international des études origéniennes. Montserrat, 18–21 septembre 1973. Bari, 1975.
574. Origeniana Tertia / Ed. by R. Hanson, H. Crouzel. University of Manchester, sept. 7–11, 1981.
575. Origeniana Quinta / Ed. by R. J. Daly. International Origen Congress. Boston College. Berlin, 1992.
576. Origeniana Sexta: Origen and the Bible / Ed. by G. Dorival and A. Le Boulluec. Berlin, 1995.
577. Origeniana Octava: Origen and the Alexandrinian Tradition. Berlin, 2003.
578. *Orlandi T.* A Catechesis Against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi // HTR. 1982. № 75. P. 85–95.
579. *Orlandi T.* Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986.
580. *Orlandi T.* Shenute Contro gli Origenisti. Rome, 1985.
581. *Osborn E.* Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958–1982.
582. *Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge, 1981.
583. *Osborn E.* The Bible and European Literature: History and Hermeneutics. Melbourne, 1987.
584. *Osborn E.* The Emergence of Christian Theology. Cambridge, 1993.
585. *Osborn E.* The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick. Cambridge, 1989.
586. *Osborn E.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957.
587. *Otis B.* Cappadocian Thought as a Coherent System // DOP. Cambridge, 1958. № 12. P. 95–124.
588. *Oulton J. E. L., Chadwick H.* Alexandrian Christianity: A Collection of Fragments. Philadelphia, 1954.
589. *Pade B.* Λόγος Θεός. Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien. Rom, 1939.
590. *Parker P.* Musonius in Clement // Harvard Studies in Classical Philology. 1901. 12. P. 191–200.
591. *Parsons E. A.* The Alexandrian Library. New York, 1952.
592. *Parthey G.* Das alexandrinische Museum. Berlin, 1838.
593. *Pascher J.* Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria. 1931.
594. *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914.
595. *Person B. A.* Earliest Christianity in Egypt: Some Observations // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986.
596. *Pelikan J.* Christianity and Classical Culture. Bingham, 1993.
597. *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Chicago, 1971. Vol. 1, 2.
598. *Pelikan J.* The 'Spiritual Sense' of Scripture // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981.

599. *Pelikan J.* The Light of the World. The Basic Image in Early Christian Thought. New York, 1962.
600. *Pellegrino M.* Classical Culture and Christianity // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1.
601. *Pellegrino M.* Il platonismo di Gregorio Nisseno nel Dialogo intorno all' anima ed alla risurrezione // Rif. fil. neosc. 1938. 30. P. 437–474.
602. *Pépin J.* De la philosophie ancienne à la théologie patristique. London, 1986.
603. *Pépin J.* La tradition d'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques. Paris, 1987.
604. *Pericoli R. F.* Le origini della scuola di Alessandria // Revista degli Studi Orientali. 1962. Vol. 37.
605. *Petersen C.* Alexandria // A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Doctrinal and Practical Theology / Ed. by Ph. Shaff. New York, 1891. Vol. 1. P. 55–56.
606. *Petersen C.* Allegorical Interpretation of the Bible // A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Doctrinal and Practical Theology / Ed. by Ph. Shaff. New York, 1891. Vol. 1. P. 58–59.
607. *Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968.
608. *Pichler K.* Erläuterungen // Origenes. Gegen Kelsos. München, 1986.
609. *Pichler K.* Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes. Regensburg, 1980.
610. *Pohlenz M.* Philon von Alexandria // Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse, 1942. Heft 5.
611. *Pohlenz M.* Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum // Nachrichten von der Akademie der Wissenschaft in Göttingen. Phil.-hist. Klasse, 1943.
612. *Pollard T. E.* The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy // Bulletin of the John Rylands Library. 1959. № 41.
613. *Prat F.* Origène, le théologien et l'exégète. 3-ème ed. Paris, 1907.
614. *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. Lyon; Paris, 1843. T. 1–2.
615. *Pressensé E. de.* The Early Years of Christianity. Vol. 3: Heresy and Christian Doctrine. New York, 1879.
616. *Pressensé E. de.* The Religions before Christ. Edinburgh, 1862.
617. *Prestige G. L.* St. Basil the Great and Apollinarius of Laodicea. London, 1956.
618. *Procter E.* Christian Controversy in Alexandria. Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians. New York, 1995.
619. *Quasten J.* Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953.
620. *Quasten J.* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerpen, 1975.

621. *Quatember F.* Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus. Wien, 1946.
622. *Radford M. A.* Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in Early History of Origenism and Anti-Origenism. Cambridge, 1908.
623. *Radice R.* Filone di Alessandria. Bibliograpfie generale; 1937–1982. Napdi, 1983.
624. *Radice R., Runia D.* Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography, 1937–1986. Supplements to 'Vigiliae Christianae', 8. Leiden, 1988.
625. *Rauschen G.* Das griechisch-römische Schulwesen zur Zeit der ausgehenden Heidentums. Bonn, 1901.
626. *Rauschen G.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1906.
627. *Redepenning E. R.* Alexandrinische Katechetenschule // Real-Enzyklopädie von Herzog und Plitt. Leipzig, 1877. Bd. 1.
628. *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841. Bd. 1, 2.
629. *Reinach S.* Sur la date de la colonie juive d'Alexandrie // Revue des études juives. 1902. T. 45. P. 161–165.
630. *Reuss E.* Hellenists // A Religious Encyclopaedia / Ed. by Ph. Schaff. New York, 1891. Vol. 3.
631. *Reventlow H., Graf.* Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990.
632. *Reventlow H., Graf.* Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik. Gütersloh, 1997.
633. *Richter A.* Neuplatonische Studien. 1867. I.
634. *Ricken F.* Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus // Theologie und Philosophie. 1969. 44.
635. *Riedweg Ch.* Jüdisch-hellinistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Tübingen, 1993.
636. *Riedweg Ch.* Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin, 1987.
637. *Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 137–220.
638. *Rist J. M.* Platonism and Its Christian Heritage. London, 1985.
639. *Ritter.* Philo und die Halacha. 1879.
640. *Roberts C. H.* Manuscript. Society and Belief in Early Christian Egypt. Oxford, 1979.
641. *Rose H. J.* A Handbook of Greek Literature. London, 1934.
642. *Rougier L.* Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif. Paris, 1925.
643. *Rowe J. N.* Origen's Doctrine of Subordination. Berne, 1987.
644. *Ruether R. R.* Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969.

645. *Runia D.* Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Aldershot, 1990.
646. *Runia D.* Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers by David Runia. Leiden, 1995.
647. *Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993.
648. *Runia D.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Amsterdam, 1983.
649. *Runia D.* Redrawing the Map of Early Middle Platonism; Some Comments on the Philonic Evidence // Mélanges Nikiprowetzky. 1986.
650. *Runia D.* The Text of the Platonic Citations in Philo of Alexandria // Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to J. Whittarer. Ashgate, 1997.
651. *Runia D.* Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited // Studia Philonica Annual. 1993. № 5. P. 113–140.
652. *Saffrey H. D.* Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au V-ème siècle // REG. 1954. Vol. 67. P. 369–410.
653. *Saltet L.* Alexandrie (École juive d') // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903. T. 1. Col. 803–805.
654. *Sandmal S.* Philo of Alexandria: an Introduction. New York; Oxford, 1979.
655. *Schär M.* Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus. Basel; Stuttgart, 1979.
656. *Schäublin Ch.* Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. Köln; Bonn, 1974.
657. *Scherer W.* Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien. München, 1980.
658. *Schlegel F.* Über das Studium der griechischen Poesie. Neustrelitz, 1797.
659. *Schmidt P. J.* Klemens von Alexandria in seinem Verhältnis zur griechischen Religion und Philosophie. Wien, 1939.
660. *Schneider K.* Kulturgeschichte des Hellenismus. München, 1967–1969. Bd. 1–2.
661. *Scholten C.* Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1995. 38. S. 16–37.
662. *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig, 1859. Bd. 4.
663. *Schubart W.* Alexandria // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1950.
664. *Schürer E., Vermes G.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. Edinburgh, 1973–1987. Vol. 3.
665. *Seitz K.* Die Schule von Gaza. Heidelberg, 1892.
666. *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioche in the Early History of Christian Teaching. London, 1940.
667. *Siegfried C.* Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; Aalen, 1970.
668. *Simone J.* Histoire de l'École d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1–2.
669. *Simonetti M.* Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1.

670. *Simonetti M.* Arius-Arians-Arianism // Encyclopedia of the Early Church. New York, 1992. Vol. 1.
671. *Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church. Edinburgh, 1994.
672. *Simonetti M.* Cyril of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1.
673. *Simonetti M.* Studi sull' Arianismo. Rome, 1965.
674. *Smalley B.* The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1952.
675. *Smith B. T. D.* The Parables of the Synoptic Gospels. Cambridge, 1937.
676. *Smith C. F. W.* The Jesus of the Parables. Philadelphia, 1948.
677. *Smith M.* Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Cambridge, 1973.
678. *Smith R. W.* The Art of Rhetoric in Alexandria. The Hague, 1974.
679. *Solignac A.* Philon d'Alexandrie // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1982.
680. *Soulier.* La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Leipzig, 1876.
681. *Sowers S. G.* The Hermeneutics of Philo and Hebrews. Zürich, 1965.
682. *Spanneut M.* Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Paris, 1957.
683. *Špidlik T. S. I.* Grégoire de Nazianze // Orientalia christiana analecta. Roma, 1971. 189.
684. *Špidlik T. S. I.* La sophiologie de S. Basile // Orientalia christiana analecta. Roma, 1961. 162.
685. *Stählin O.* Clemens Alexandrinus und Septuaginta. Nürnberg, 1901.
686. *Stead G. C.* Arius in Modern Research // Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine. Aldershot, 2000.
687. *Stead G. C.* Athanasius // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1.
688. *Stead G. C.* The Platonism of Arius // JTS. 1964. 15.
689. *Stein E.* Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria. Giessen, 1929.
690. *Steitz.* Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche. In den Jahrbüchern für deutsche Theologie. Gotha, 1865.
691. *Stern D.* Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature. Cambridge, 1991.
692. *Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Munich, 1922–1928.
693. *Stroumsa G. G.* The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986.
694. *Studer B.* Zur Frage des westlichen Origenismus // Studia Patristica. 1966. 9, 3. S. 270–287.
695. Studia Philonica Annual / Ed. by R. Radice. 1989.
696. *Sullivan A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome, 1956.
697. *Susemihl F.* Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit. Leipzig, 1891–1892. Bd. 1, 2.

698. *Swete H.* An Introduction to the Old Testament in Greek / Revised by R. R. Ottley. Cambridge, 1914.
699. *Szymousiak J.* Introduction // Athanase d'Alexandrie. Deux Apologies: À l'empereur Constanse; Pour sa fuite. Paris, 1987. (Sources chrétiennes, 56).
700. *Talmon Sh.* Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of Qumran Manuscripts // Qumran and the History of the Biblical Text / Ed. by F. M. Cross, Sh. Talmon. Harvard, 1975.
701. *Tarrant H.* Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy // Cambridge Class. Studies. 1985.
702. *Teichtweier G.* Die Sündenlehre des Origenes. Regensburg, 1958.
703. *Theiler W.* Ammonios der Lehrer des Origenes // Forschungen zum Neoplatonismus. Berlin, 1966. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie. Bd. 10). S. 1–45.
704. *Theiler W.* Die Vorbereitung des Neoplatonismus. Berlin, 1930.
705. *Thierry A.* Nestorius et Eutyches. Paris, 1878.
706. *Thyen H.* Die Probleme der neueren Philo-Forschung // Theologische Rundschau. 1955. № 23. S. 230–246.
707. *Timothy H.* The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Van Gorcum, 1973.
708. *Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Washington, 1983.
709. *Tobin Th.* Was Philo a Middle Platonist? Some Suggestions // Studia Philonica Annual. 1993. № 5. P. 147–150.
710. *Tollinton R. B.* Alexandrine Teaching on the Universe. Four lectures. London, 1932.
711. *Tollinton R. B.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London, 1914. Vol. 1, 2.
712. *Torjesen K.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986.
713. *Trevijano R.* The Early Church of Alexandria // Studia Patristica. 1975. 12, 1. P. 471–477.
714. *Trigg J. W.* Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. London, 1985.
715. *Tripolitis A.* Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen. 1977.
716. *Tuilier A.* Les évangélistes et les docteurs de la primitive Église et les origines de l'École (διδασκαλεῖον) d'Alexandrie // Studia Patristica. Berlin, 1993. 17, 2.
717. *Vaccai A.* La teoria exegetica antiochena // Biblica. 1934. № 15. P. 94–101.
718. *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Vol. 1–2; 1851. Vol. 3.
719. *Valckenaër.* Diatribe de Aristobulo Judaeo. Lugd. Batav., 1806.
720. *Valentin P.* Clément d'Alexandrie. Paris, 1963.
721. *Vanderlinden E.* Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie // MSR. 1947. 4.

722. *Vaux R. de.* La cachette des manuscrits hébreux // Revue Biblique. 1949. T. 56.
723. *Veilleux A.* Monasticism and Gnosis in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person, J. E. Goering. Philadelphia, 1986.
724. *Vermes G.* The Qumran Interpretation of Scripture in Its Historical Setting. ALUOS. 1966/1968. P. 85–97.
725. *Vogt H. J.* Das Kirchenverständnis des Origenes. Köln, 1974.
726. *Voisin G.* La doctrine christologique de saint Athanase // RHE. 1900. 1.
727. *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931.
728. *Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus // TU. Berlin, 1952. 57.
729. *Völker W.* Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Leipzig, 1938.
730. *Völker W.* Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932.
731. *Wagner W.* Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien. Göttingen, 1903.
732. *Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch. Cambridge, 1982.
733. *Walter N.* Anfänge alexandrinisch-jüdischer Bibelauslegung bei Aristobulos // Helikon. 1963. 3. S. 353–372.
734. *Walter N.* Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudoepigrafischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur // YU. № 86. Berlin, 1964.
735. *Weber K. O.* Origenes der Neuplatoniker. München, 1962.
736. *Weigl E.* Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius. 1914.
737. *Weinel H.* Die Gleichnisse Jesu. Berlin, 1929.
738. *Weinsheimer J.* Philosophical Hermeneutics and Literary Theory. Yale University Press, 1991.
739. *Weinstein N. I.* Zur Genesis der Agada. II: Die Alexandrinische Agada. Göttingen, 1901.
740. *Weiss H.* Die Grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Braunsberg, 1872.
741. *Weiswurm A. A.* The Nature of Human Knowledge according to St. Gregor of Nyssa. 1952.
742. *Wendland P.* Quaestiones Musonianae, de Musonio stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. Berlin, 1886.
743. *Wendland P.* Philo und Clemens Alexandrinus // Hermes, 31. 1896. S. 695–770.
744. *Wesche K. P.* The Union of God and Man in Jesus Christ in the Thought of Gregory of Nazianzus // St. Vladimir's Theological Quarterly. New York, 1984. 29. P. 83–98.
745. *Whitman J.* Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique. Oxford, 1987.
746. *Wilamowitz-Moellendorf U. von.* Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos. Berlin, 1924. Bd. 1–2.

747. *Wiles M. F.* Origen as Biblical Scholar // The Cambridge History of the Bible. Cambridge, 1970. Vol. 1.
748. *Wilken R. L.* Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity. Notre Dame; London, 1975.
749. *Wilken R. L.* Judaism and Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. New Haven; London, 1984.
750. *Williamson R.* Jews in the Hellenistic World: Philo. Cambridge; New York, 1989.
751. *Williamson R.* Philo // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990.
752. *Wilson N. G.* St. Basil on the Value of Greek Literature. London, 1975.
753. *Winston D.* Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, 1985.
754. *Witt R.* Albinus and History of Middle Platonism. Cambridge, 1937.
755. *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, 1947. Vol. 1, 2.
756. *Wolfson H. A.* Philo on Free Will and the Historical Influence of His View // Harvard Theological Review. 1942. № 35. P. 131–169.
757. *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. 3rd ed., revised. Cambridge, 1970.
758. *Wyrwa D.* Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Klemens von Alexandrien. Berlin, 1983.
759. *Wytzes J.* Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus // Vigiliae Christianae, 2. 1957. P. 226–245; 14. 1960. P. 129–153.
760. *Young F. M.* Alexandrian Interpretation // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. London, 1990.
761. *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997.
762. *Young F. M.* The Rhetorical Schools and Their Influence on Patristic Exegesis // The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick / Ed. by W. Rowan. Cambridge, 1989. P. 182–199.
763. *Zahn T.* Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. Erlangen, 1884.
764. *Zeller E.* Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4-e Aufl. 1876.
765. *Zincone S.* Isidore of Pelusium // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1.
766. *Zöllig A.* Die Inspirationslehre des Origenes. Freiburg im Breisgau, 1902.
767. *Zogheb A. de.* L'Église d'Alexandrie // Bulletin de l'Institut Égyptien. Le Caire, 1894.

Список сокращений латинских названий источников

Античные философы

Альбин (Albinus)

Isag. Isagoge — Введение к «Диалогам» Платона.
Didask. Didaskalikos — Учебник платоновской философии (авторство припысывают также Алкиною).

Аристотель (Aristoteles)

Arist.
Metaph. Metaphysica — Метафизика.
Eth. Eud. Ethica Eudemi — Евдемова этика.
Eth. Nic. Ethica Nicomachi — Никомахова этика.

Гален (Galenus)

De us. De usu partium — О назначении частей человеческого тела.

Гераклит Стоик (Heraclitus)

Alleg. Hom. Allegoriae Homericae — Гомеровские аллегории.

Олимпиодор (Olympiodorus)

In Phaed. In Phaedone — Комментарий к диалогу «Федон».

Платон (Plato)

Crat. Cratylus — Кратил.
Epist. Epistulae — Письма.
Harmid. Harmidus — Хармид.
Parmenid. Parmenidus — Парменид.
Phaed. Phaedo — Федон.
Phaedr. Phaedrus — Федр.
Resp. Respublica — Государство.
Symp. Symposion — Пир.
Tim. Timaeus — Тимей.

Плотин (Plotinus)
Plot.
Enn. Enneadae — Эннеады.

Плутарх (Plutarches)
De orac. De oraculorum defectu — Об исчезновении оракулов.

Порфирий (Porphyrius)
Porph.
Vita Plot. Vita Plotini — Жизнеописание Плотина.

Сенека (Seneca)
Epist. Epistulae ad Lucillium — Письма к Луциллию.

Симпликий (Simplicius)
Simpl.
In Phys. Commentarium in Physicam — Комментарий на «Физику» Аристотеля.

Цицерон (Cicero)
Cic.
De leg. De legibus — О законах.

Мужи апостольские и апологеты

Did. Didache — Дидахэ (Учение двенадцати апостолов).

Афинагор Философ (Athenagoras Philosophus)
Suppl. Supplicium pro christianis — Прошение за христиан.

Св. Игнатий Антиохийский (Ignatius Antiochensis)
Ignat. Ant.
Ad Philadelph. Epistula ad Philadelphios — Послание к Филадельфийцам.

Св. муч. Иустин Философ (Justinus Philosophus)
Just.
Apol. I, II *Apologia* I, II — Апология I и II.
Dial. Dialogus cum Tryphone Judaeo — Диалог с Трифоном Иудеем.

Минуций Феликс (Minucius Felix)
Minuc. Felix.
Octav. Octavius — Октавий.

Св. Феофил Антиохийский (Theophilus Antiochensis)
Theophil.
Ad Autol. Ad Autolicum libri tres — Три книги к Автолику.

Александрийская школа

Филон Александрийский (Philo Alexandrinus)

Philo.

De Abrah. De Abrahamo — Об Аврааме.

De agric. De agricultura — О сельском хозяйстве.

De Cherub. De Cherubim — О Херувимах.

De conf. De confusione linguarum — О смешении языков.

De congr. De congressu eruditionis gratia — О сожительстве для обучения.

De dec. De decalogo — О десятословии.

De ebr. De ebrietate — О трезвости.

De fuga. De fuga et inventione — О бегстве и обретении.

De gigant. De gigantibus — Об исполинах.

De Jos. De Josepho — Об Иосифе.

De migr. Abr. De migratione Abrahami — О переселении Авраама.

De monarch. De monarchia — О единоначалии.

De mundi incorr. De mundi incorruptione — О неповрежденности мира.

De mutat. nom. De mutatione nominum — О перемене имен.

De opif. De opificio mundi — О сотворении мира.

De plantat. Noe. De plantatione Noe — О насаждении Ноя.

De post. Caini. De posteritate Caini — О потомстве Каина.

De praem. ac poen. De praemiis atque poenis — О наградах и наказаниях.

De prov. De providentia — О промысле.

De sacrif. De sacrificiis Abelis et Caini — О жертвах Авеля и Каина.

De somn. De somniis — О сновидениях.

De spec. leg. De specialibus legibus — Об особенных законах.

De virt. De virtutibus — О добродетелях.

De vita cont. De vita contemplativa — О жизни созерцательной.

De vita Mos. De vita Moysis — О жизни Моисея.

Leg. ad Gai. Legatio ad Gaium — Посольство к Гаю.

Leg. alleg. Legum allegoriae — Аллегории законов.

Quaest. in Gen. Quaestiones et solutiones in Genesim — Вопросы и ответы на книгу Бытия.

Quaest. in Exod. Quaestiones in Exodum — Вопросы на книгу Исход.

Quis. rer. div. Quis rerum divinarum heres sit — О том, кто наследует божественное.

Quod det. pot. Quod deterius potiori insidiari soleat — О том, что худшее склонно нападать на лучшее.

Quod Deus sit imm. Quod Deus sit immutabilis — О том, что Бог неизменен.

Quod omn. prob. Quod omnis probus liber sit — О том, что каждый добродетельный свободен.

Климент Александрийский (Clemens Alexandrinus)

Clem.

Epist. ad Theodor. Epistula ad Theodorum — Послание к Феодору о тайном Евангелии Марка.

Paed. Paedagogus — Педагог.

Protr. Protrepticus — Увещание к эллинам.

Quis div. Quis dives salvetur — Какой богач спасется?

Strom. Stromata — Строматы.

Ориген (Origenes)

Orig.

Ad Afr. Epistula ad Julium Africanum — Письмо Юлию Африкану.

Ad Greg. Epistula ad Gregorium Thaumaturgum — Письмо св. Григорию Чудотворцу.

Comm. in Psalm. Commentarium in Psalmos — Комментарий на Псалмы.

Contra Cels. Contra Celsum — Против Цельса.

De orat. De oratione — О молитве.

De princ. De principiis — О началах.

Ex libr. Orig. in Hebr. Ex libri Origenis in Hebraeos — Из толкования Оригена на Послание к Евреям.

Exhort. ad mart. Exhortatio ad martyrium — Увещание к мученичеству.

Hom. in 1 Reg. Homiliae in 1 Regnorum — Гомилии на 1 книгу Царств.

Hom. in Cant. Homiliae in Canticum canticorum — Гомилии на Песнь песней.

Hom. in Exod. Homiliae in Exodum — Гомилии на книгу Исход.

Hom. in Ezech. Homiliae in Ezechielem — Гомилии на книгу Иезекииля.

Hom. in Ierem. Homiliae in Ieremiam — Гомилии на книгу Иеремии.

Hom. in Isaiam. Homiliae in Isaiam — Гомилии на книгу Исайи.

Hom. in Jes. Homiliae in Jesum Navem — Гомилии на книгу Иисуса Навина.

Hom. in Lev. Homiliae in Leviticum — Гомилии на книгу Левит.

Hom. in Luc. Homiliae in Lucam — Гомилии на Евангелие от Луки.

Hom. in Num. Homiliae in Numeros — Гомилии на книгу Чисел.

In Ioh. Commentarium In Iohannum — Комментарий на Евангелие от Иоанна Богослова.

In Matth. Commentarium in Matthaeum — Комментарий на Евангелие от Матфея.

In Matth. ser. Commentariorum in Matthaeum series — Комментарий на Евангелие от Матфея (выдержки в латинском переводе).

In Rom. Commentarium in Romanos — Комментарий на Послание к Римлянам.

Philocal. Philocalia — Филокалия.

Schol. in Matth. Scholia in Matthaeum — Схолии на Евангелие от Матфея.

Sel. in psalm. Selecta in psalmos — Избранные толкования на Псалмы.

Св. Григорий Чудотворец (Gregorius Thaumaturgus)

Greg. Thaum.

In Orig. In Origenem oratio panegyrica — Благодарственная речь Оригену.

Св. Дионисий Великий, Александрийский (Dionysius Magnus)

In Eccl. Commentarium in Ecclesiastem — Комментарий на книгу Екклесиаста.

Антиохийская школа

Диодор Тарсский (Diodorus Tarsensis)

In Psalm. In Psalmos — Толкование на Псалмы.

Fragm. Fragmenta — Фрагменты из сочинений Диодора.

Преп. Ефрем Сирин (Ephraemus Syrus)

Contra haer. Contra haereses — Против ересей.

Contra haer. cant. Contra haereticos cantus — Песнь против еретиков.

In Transform. In Transformationem — На Преображение.

Laud. Laudatio Salvatori — Похвала Спасителю.

Св. Иоанн Златоуст (Ioannes Chrysostomus)

Contra iud. et gent. Contra iudaeos et gentes — Против иудеев и язычников.

Hom. de incompreh. Homilia de incomprehensione Dei naturae — Гомилия о непостижимости Божественной природы.

Hom. in Act. Homiliae in Actus Apostolorum — Гомилии на Деяния святых апостолов.

Hom. in Epist. ad Rom. Homiliae in Epistulam ad Romanos — Гомилии на Послание к Римлянам.

Hom. in Gen. Homiliae in Genesim — Гомилии на книгу Бытия.

Hom. in Hebr. Homiliae in Hebraeos — Гомилии на Послание к Евреям.

Hom. in Is. Homiliae in Isaiam — Гомилии на книгу Исайи.

Hom. In Ioh. Homiliae in Iohannem — Гомилии на Евангелие от Иоанна Богослова.

Hom. in 1 Tim. Homiliae in 1 Epistulam ad Timotheum — Гомилии на 1 Послание к Тимофею.

Hom. in Matth. Homiliae in Matthaeum — Гомилии на Евангелие от Матфея.

Hom. in Phil. Homiliae in Epistulam ad Philippenses — Гомилии на Послание к Филиппийцам.

In Psalm. In Psalmos — Толкование на Псалмы.

In quatrid. Lazarum In quatriduum Lazarum — О Лазаре четвородневном.

Orat. Catech. Bapt. Orationes Catecheticae Baptismales — Огласительные беседы для приступающих к Крещению.

Феодор Мопсуэстийский (Theodorus Mopsuestenus)

Theod. Mops.

De incarn. fragm. *De incarnatio* fragmenta — Фрагменты из Бесед о Воплощении.

De obsc. loc. De obscuris locutionibus — О неясных местах [библейского текста].

In Epist. ad Ephes. In Epistulam ad Ephesios — Толкование на Послание к Ефесянам.

In Epist. ad Gal. In Epistulam ad Galatas — Толкование на Послание к Галатам.

In 2 Epist. ad Tim. In 2 Epistulam ad Timotheum — Толкование на 2 Послание к Тимофею.

In Gen. fragm. *In Genesim* fragmenta — Фрагменты толкования на книгу Бытия.
In Joel. In Joelem — Толкование на книгу Иоиля.
In Ioh. In Iohannem — Толкование на Евангелие от Иоанна Богослова.
In Jon. In Jonam — Толкование на книгу Ионы.
In Nah. In Nahum — Толкование на книгу Наума.
In Zach. Commentarium in Zachariam — Комментарий на книгу Захарии.

Бл. Феодорит Кирский (Theodoretus Cyrensis)

Theod. Cyr.
Epist. Epistulae — Письма.
Hist. rel. Historia religiosa — История боголюбцев.
Hom. in Ezech. Homilia in Ezechielem — Гомилия на книгу Иезекииля.
In Cant. Commentarium in Canticum canticorum — Комментарий на Песнь песней.
In Jes. Commentarium in Jesum Navem — Комментарий на книгу Иисуса Навина.
In Psalm. Commentarium in Psalmos — Комментарий на Псалмы.
Graec. affect. curatio. Graecarum affectionum curatio — Исцеление эллинских недугов.
Quaest. in Exod. Quaestiones in Exodum — Вопросы на книгу Исход.
Quaest. in Gen. Quaestiones in Genesim — Вопросы на книгу Бытия.
Quaest. in Lev. Quaestiones in Leviticum — Вопросы на книгу Бытия.
Repr. anath. Cyril. Reprehensio anathematum Cyrilli — Опровержение анафематизмов Кирилла Александрийского.

Новоалександрийская школа

Св. Афанасий Великий (Athanasius Magnus)

Athanas.
Ad Marcell. Ad Marcellum — К Маркеллу.
Ap. fug. Apologia fugae — Апология бегства.
De decr. De decretis Nicaenae Synodi — О постановлениях Никейского Собора.
De incarn. De incarnatione Verbi — О воплощении Слова.
De sent. Dion. De sententia Dionysii — Об изречениях Дионисия.
De Syn. De Synodis Arimini et Seleuciae — О соборах в Аримини и Селевкии.
Epist. ad Episc. Aeg. et Lib. Epistula ad Episcopos Aegypti et Libiae — Послание к епископам Египта и Ливии.
Epist. ad Serap. Epistulae ad Serapionum — Послания к Серапиону.
Hom. in Matth. Homilia in Matthaeum — Гомилия на Евангелие от Матфея.
Orat. contra arian. Oratio contra arianos — Слово против ариан.
Contra gent. Oratio contra gentes — Слово против язычников.

Дидим Слепец (Didymus)

In Gen. Commentarium in Genesim — Комментарий на книгу Бытия.

Св. Кирилл Александрийский (Cyrillus)

Cyril.
Adv. Nest. Adversus Nestorium — Против Нестория.

Apol. adv. Theod. Apologia adversus Theodoretum — Апология против Феодорита.
Contra Julian. Contra Julianum — Против Юлиана Отступника.
De adorat. De adoratione in spiritu et veritate — О поклонении в духе и истине.
Epist. Epistulae — Письма.
Glaph. in Gen. Glaphyra in Genesim — Глафиры на книгу Бытия.
Glaph. in Ex. Glaphyra in Exodum — Глафиры на книгу Исход.
Glaph. in Lev. Glaphyra in Leviticum — Глафиры на книгу Левит.
Glaph. in Num. Glaphyra in Numeros — Глафиры на книгу Чисел.
Glaph in Deut. Glaphyra in Deuteronomium — Глафиры на книгу Второзакония.
Hom. in Pasch. Homilia in Pascham — Гомилия на Пасху.
In Ioh. In Iohannem — Толкование на Евангелие от Иоанна Богослова.
Thesaur. Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate — Сокровищница [изречений] о Святой и Единосущной Троице.

Каппадокийская школа

Св. Амфилохий Иконийский (Amphilochius Iconiensis)

Amphiloch. Icon.
Epist. synod. Epistula synodica — Соборное послание.

Св. Василий Великий (Basilius Magnus)

Bas. Magn.
Adv. Eunom. Adversus Eunomium — Против Евномия.
De Spir. Sanct. De Spiritu Sancto — О Святом Духе.
Epist. Epistulae — Письма.
Hom. in Hexaem. Homiliae in Hexaemeron — Гомилии на Шестоднев.
Hom. in Psalm. Homiliae in Psalmos — Гомилии на Псалмы.
In Is. In Isaiam — Толкование на книгу Исайи.

Св. Григорий Назианзин Богослов (Gregorius Nasianzenus Theologus)

Greg. Naz.
Epist. Epistulae — Письма.
Orat. Orationes — Слова (проповеди).
Orat. in Pasch. Orationes in Pascham — Слова на Пасху.
Orat. de theol. Orationes de theologia quinque — Пять слов о богословии.

Св. Григорий Нисский (Gregorius Nyssenus)

Greg. Nyss.
Adv. macedon. Adversus macedonianos — Против сторонников Македония.
In Cant. Commentarium in Canticum canticorum — Комментарий на Песнь песней.
Contra Eun. Contra Eunomium — Против Евномия.
De anima et res. De anima et ressurectione — О душе и воскресении.
De beat. De beatitudinibus — О блаженствах.
De hom. op. De hominis opificio — О сотворении человека.

De virg. De virginitate — О девстве.
De vita Macr. De vita Macrinae — О жизни св. Макрины.
De vita Mos. De vita Moysis — О жизни Моисея.
Epist. Epistulae — Письма.
Catech. Magn. Oratio catechetica magna — Большое огласительное слово.
Orat. Orationes — Слова (проповеди).

Другие авторы

Преп. Викентий Лиринский (Vincentius Lirinensis)
Memor. Memorabilia — Памятные записки.

Св. Дионисий Ареопагит (Dionysius Areopagita)
De Cael. hier. De Caelestia hierarchia — О небесной иерархии.
Epist. Epistulae — Письма.
Myst. theol. Mystica theologia — Мистическое богословие.

Св. Епифаний Саламинский (Epiphanius Salaminius)
Epiph.
Haer. Panarion omnium haeresium — Опровержение всех ересей.

Преп. Максим Исповедник (Maximus Confessor)
Cap. de charit. Capita de charitate centum — Сто глав о любви.
Cap. gnost. Capita gnostica — Главы о знании.
Cap. theol. Capita de theologia — Главы о богословии.
Epist. Epistulae — Письма.
In or. Dom. In oratione Domini — О молитве Господней.
Mystagog. Mystagogia — Мистагогия.
Quaest. ad Thallas. Quaestiones et solutiones ad Thallasium — Вопросы и ответы к Фалласию.

Немезий Эмесский (Nemesius Emesenus)
De nat. hom. De natura hominis — О природе человека.

Памфил (Pamphilus)
Apol. Apologia — Апология.

Севериан Габалльский (Severianus)
De creat. De creatione — О сотворении.

Св. Юстиниан (Justinianus)
Epist. ad Men. Epistula ad Menem — Послание к патриарху Мине.

Бл. Августин Иппонский (Augustinus Hipponensis)
De haeres. De haeresibus — О ересях.
Doct. Christ. Doctrina Christiana — Христианская наука.

Бл. Иероним Стридонский (Hieronymus Stridonensis)

Hieron.

Comm. in Dan. Commentarium in Danihelem — Комментарий на книгу Даниила.

Comm. in Matth. Commentarium in Matthaeum — Комментарий на Евангелие от Матфея.

Contra Joh. Contra Johannem — Против Иоанна Иерусалимского.

Contra Ruph. Contra Ruphinum — Против Руфина.

Epist. Epistulae — Письма.

Liber de interp. nomin. hebr. Liber de interpretatione nominum hebraeorum — Книга об истолковании еврейских имен.

Св. Ипполит Римский (Hyppolitus Romanus)

Hyppol.

Philosophum. Philosophumena — Философумены.

Св. Ириней Лионский (Irenaeus Lugdunensis)

Iren.

Haer. Adversus haereses — Против ересей.

Античные языческие и христианские историки и доксографы

Аммиан Марцеллин (Ammianus Marcellinus)

Amm.

Res gest. — Деяния.

[Псевдо-]Аристей ([Pseudo-]Aristaeus)

Epist. Aristaei Epistula ad Philocratum — Письмо Аристея к Филократу

Арриан Флавий (Arrhianus Flavius)

Arrian.

Anab. Ἀνάβασις Ἀλεξάνδρου — Поход Александра.

Геродиан (Herodianus)

Ab excessu. Ab excessu divi Marci libri octo — Восемь книг [истории] от смерти Марка [Аврелия].

Диоген Лаэртский (Diogenes Laertius)

D. L.

Vitae philosophorum — Жизнеописания философов.

Евсевий Кесарийский (Eusebius Caesariensis)

Euseb.

H. E. Historia Ecclesiastica — Церковная история.

Praep. Evang. Praeparatio Evangelica — Приготовление к Евангелию.

Бл. Иероним Стридонский (Hieronymus Stridonensis)
Hieron.
De viris ill. De viris illustribus — О знаменитых мужах.

Иоанн Стобей (Ioannes Stobaeus)
Ecl. Eclogae physicae et ethicae — Эклоги физические и этические.

Иосиф Флавий (Josephus Flavius)
Joseph.
Ant. Antiques — Иудейские древности.
Contra Apion. Contra Apionem — Против Апиона.

Никифор Каллист (Nicephorus Callistus)
Niceph.
H. E. Historia Ecclesiastica — Церковная история.

Руфин Аквилейский (Ruphinus Aquilejensis)
Ruph.
H. E. Historia Ecclesiastica — Церковная история.

Созомен (Sozomenus)
Sozom.
H. E. Historia Ecclesiastica — Церковная история.

Сократ Схоластик (Socrates Scholasticus)
Socrat.
H. E. Historia Ecclesiastica — Церковная история.

Страбон (Strabo)
Geogr. Geographia — География.

Бл. Феодорит Кирский (Theodoretus Cyrensis)
Theod. Cyr.
Hist. Christ. Historia Christiana — Христианская история.

Филосторгий (Philostorgius)
Philostorg.
H. E. Historia Ecclesiastica — Церковная история.

Св. Фотий, патриарх Константинопольский (Photius Patriarches Constantinopolitanus)
Phot.
Bibl. Bibliotheca — Библиотека.

Именной указатель

Ааль А. 263
Аарон 399
Августин Блаженный 78, 185, 195, 286, 469, 543, 551, 563, 585, 588–590, 739, 740, 779, 821, 837, 860, 862, 865, 881, 889, 907, 974
Авель и Каин 213, 294
Аверинцев С. С. 26, 140, 419, 742, 936
Авит Виенский 455, 577, 578
Авраам 110, 136, 216, 220, 221, 295, 301, 331, 401, 451, 531, 537, 843
Агапит, архим. 57, 936
Агапит, палестинский монах 578
Агарь 295, 296, 298, 331, 332, 401, 402, 526, 587, 843
Адам 116, 216, 226, 272, 286, 294, 299, 301, 324, 401, 470, 491, 524, 531, 537, 561, 575, 580, 611, 616, 625, 632, 664, 683, 700, 725, 731, 831, 883, 927, 931
Акиба бен Йосеф 108, 110, 111, 517, 780
Акила (Аквила) 108, 109, 113, 186, 199, 237, 516, 517
Александр Александрийский 550, 939
Александр Македонский 44, 93, 95, 104, 146, 593, 744, 848, 915
Александр Полигистор 159
Александр Север 44
Алкиной 967
Аль-Газали 732
Альбин 83, 155, 319, 435, 436, 818, 902, 967
Амвросий Медиоланский 195, 286, 297, 541, 542, 665, 740, 865
Амвросий, друг Оригена 425, 460
Аммиан Марцеллин 93, 975
Аммоний Саккас 27, 42, 45, 47, 49, 55, 84, 118, 131, 144, 152, 156, 161, 162, 165–167, 186, 211, 242, 424, 431–433, 440–442, 482, 596, 780, 781, 794, 797, 805, 808, 822, 878, 887, 890
Амфилохий Иконийский 973
Амфион 739
Анастасий Римский 569
Анастасий Синаит 366, 541, 858
Анатолий Лаодикийский 115, 153
Антиох Аскалонский 133, 134, 152, 154, 156, 157, 162, 212, 236, 311, 412, 878
Антоний Великий 125, 576, 652, 731, 886
Антонины, династия 161, 164, 388
Апион 103, 976
Апис (Серапис) 104, 105, 126, 595
Аполлинарий Лаодикийский 578, 583, 602, 607, 608, 677, 692, 699, 701, 718, 766
Аполлоний Тианский 631
Аполлофан 439
Апостолополу Г. 168, 866, 867
Арий 548, 550, 568, 569, 583, 600, 602, 604, 628, 634–639, 641, 642, 646, 675, 677, 718, 764, 766, 788, 824, 825, 890, 914
Арий Дидим 117, 134, 139, 148, 154, 159, 162, 212
Аристарх Самофракийский (Самосский) 68, 98, 809
Аристей 81, 112, 114, 138, 198, 202, 203, 854, 975
Аристобул 16, 29, 30, 36, 47, 107, 131, 137, 138, 154, 198, 201–203, 236, 281, 282, 400, 417, 437, 482, 522,

546, 739, 745, 774, 780, 800, 829, 849, 854, 861
Аристотель (Стагирит) 46, 89, 98, 99, 133, 141, 147, 151–153, 155, 164, 167, 211–213, 226, 254, 277, 311, 318, 319, 334, 341, 344, 352, 368, 412, 433, 435, 577, 594, 596, 597, 638, 640, 660, 687, 688, 719, 720, 729, 768, 772, 780, 781, 794, 818, 847, 848, 850, 852, 866, 916, 931, 967, 968
Аристофан Византийский 98, 809
Арнобий 578, 779
Артапан 107, 281, 804
Асмус В., протоиерей 616, 693, 936
Астерий Софист 824, 914
Афанасий Великий 16, 23, 37, 50, 57, 72, 73, 92, 188, 190, 366, 428, 523, 550, 557, 562, 568, 569, 583, 602, 605, 628–634, 636–638, 640–655, 691, 697, 709, 718, 719, 742, 745, 764, 766, 767, 788, 814, 816, 825, 842, 858, 920, 923, 924, 938, 972
Афинагор 46, 164, 177, 313, 330, 361, 368, 788, 795, 968
Афонасин Е. В. 74, 83, 325, 337, 385, 412, 936
Аэций 677–679

Бальтазар Х. У. фон 17, 37, 77, 78, 92, 473, 550, 590, 721, 725, 739, 880, 881, 903, 928, 929
Барденхевер О. 66, 307, 877
Барди Г. 32, 33, 59, 61, 71, 73, 122, 129, 176, 188, 305, 307, 365, 467, 559, 604, 770, 771, 867, 868, 913–915
Баржо Ф. де 56
Барр А. де ла 17, 58, 318, 319, 357, 410, 546, 772, 773
Барсов Н. И. 560, 936
Барт Р. 18, 19, 527, 731
Бартельми-Сент-Илер Ж. 16, 27, 45, 46, 773
Баур Х. 269, 489
Бауэр В. 66, 82, 120, 121
Бах Иоганн Себастьян 714
Бевен Э. 65
Беда Достопочтенный 738, 877
Бекаэр А. 243
Белый Андрей 714
Бердяев Н. А. 730
Берилл Бострийский 556
Беркитт Ф. С. 122
Бернард Клервосский 584
Берри А. 101, 937
Берхман Р. 83, 90, 152, 154, 155, 161, 162, 212, 274, 287, 319, 370, 375, 384, 439, 738, 818, 902
Бетти Э. 739
Бёме Якоб 740
Бигг Ч. 58, 103, 121, 151, 164, 165, 169, 172, 179, 181, 198, 210, 248, 346, 369, 391, 420, 467, 473, 532, 776, 777, 811
Бие Ж. 29, 37, 52, 144, 739, 774
Биллингс Ф. 69, 253, 284, 845
Бинерт В. 91, 138, 550, 553, 832
Бланк, аббат 101
Блок М. 18
Бобков К. В. 586, 587, 937
Болос из Менды 104, 719
Болотов В. В. 17, 31, 37, 52, 120, 205, 381, 422, 499, 500, 502, 504, 505, 508, 510, 560, 563, 583, 635, 639, 640, 879, 937
Бонавентура 584
Бонгард-Левин Г. М. 94, 95, 938
Боннар А. 94, 99, 937
Бонсирван Ж. 67
Борис (Плотников), архимандрит 688, 937
Борманн К. 214
Боэций 258, 740
Брейе Э. 203, 245, 257, 259, 273, 275, 283, 291, 846, 847
Бречча Э. 65
Бриллиантов А. И. 937
Броек Р. ван ден 82, 150, 178, 206, 272, 811, 812
Буа А. 29, 37, 53, 227, 775
Бультман Р. 296
Бычков В. В. 255, 268, 279, 937

Вагнер В. 60, 316
Вайнсхаймер И. 739

Валентин, гностик 123, 149, 150, 321, 322, 324, 326, 438, 501, 565, 824, 834, 835
Вардесан 595, 610
Варнава, апостол 400, 409, 786, 857
Варсануфий Великий 576
Василид 123, 322, 324, 326, 356, 501, 915
Василий Великий 16, 23, 37, 50, 92, 188, 421, 448, 541, 543, 554, 558, 565, 571, 573, 654–660, 662, 663, 665–668, 670, 671, 673–675, 677, 679, 680, 687–689, 745, 764, 766, 787, 829, 865, 926, 930, 932, 933, 973
Вашро Э. 17, 28, 37, 49, 141, 150, 167, 183, 378, 532, 800–802, 921
Вейгль Э. 72
Вейо А. 570
Вейсс Х. 57
Вендланд П. 51
Вигилий, папа 579
Вигуру Ф. 426, 541, 591, 592, 610, 611, 666, 704, 705, 829, 830, 937
Викентий Лиринский 421, 513, 974
Витрувий 97
Вишняков А. 708, 709, 711, 921, 922, 937
Вольфсон Г. О. 17, 29, 70, 83, 90, 161, 197, 205, 207, 210, 211, 214, 228, 233, 247, 248, 254, 257, 282, 288, 384, 385, 732, 738, 820, 821, 861, 862, 865, 866
Вюрва Д. 76, 316, 399, 878, 879

Гадамер Х.-Г. 15, 250, 731
Гай, философ 155, 722
Галлиен, император 440
Гард Г. 109
Гарнак А. 32, 37, 65, 130, 178, 189, 279, 283, 307, 355, 366, 392, 425, 474, 475, 590, 697, 783, 784, 877, 911
Гассельбах К. Ф. Г. 37, 42, 43, 789
Гегезий 133
Гегель Г. Ф. В. 203, 729, 730
Гейман Х. 109
Гейнце 260, 262, 851
Георгий Синкелл 610
Георгий Схоларий 421
Гераклит Эфесский 24, 253, 260, 480
Гераклит, стоик 78, 138, 278, 390, 832, 836, 851, 967
Гердер Иоганн Готфрид 732
Герике Г. Э. Ф. 37, 42, 43, 175, 179, 789
Герман Константинопольский 686
Гермес Трисмегист 105, 398, 709
Геродиан 172, 975
Гесиод 138, 139, 277, 530, 669, 832, 838
Гиббон Э. 21, 37, 54, 82, 593, 691, 937
Гигон О. 81
Гиерокл 155, 167, 319, 433, 822, 890
Гизелер Й. 31, 37, 43, 352, 598, 628, 781–783
Гильом Сен-Тьерский 584
Гиппарх 101
Глубоковский Н. Н. 37, 56, 109–111, 116, 204, 205, 227, 257, 267, 275, 287, 297, 298, 300, 349, 549, 592, 595, 604, 614, 622–624, 693, 700, 842, 911, 937
Гомер 45, 97, 98, 138, 139, 277, 278, 530, 669, 803, 809, 813, 832, 835, 836, 838, 877
Грант Р. М. 82, 86, 183, 362, 490, 527, 540, 816
Григгс К. У. 82, 639
Григорий Богослов 16, 23, 37, 50, 72, 92, 188, 421, 448, 543, 556, 573, 586, 654–658, 660, 665, 667, 668, 673, 676, 677, 680, 689, 696, 722, 725, 745, 764, 766, 829, 842, 926, 930–932, 973
Григорий Нисский 16, 23, 37, 50, 57, 91, 92, 188, 190, 301, 488, 523, 541, 554, 621, 654, 655, 657, 660, 661, 663–666, 670, 676, 681–683, 685–689, 707, 745, 764, 766, 821, 826, 827, 829, 830, 833, 842, 864, 865, 887, 897, 926–929, 973
Григорий Чудотворец (Неокесарийский) 16, 37, 57, 128, 176, 183, 187, 359, 426, 476, 555, 567, 568, 669, 688, 797, 798, 824, 884, 886, 889, 926, 970

Грильмайер А. 85, 609, 696, 823, 824
Гроссман 259
Грэтц 260
Гудэнаф Э. 17, 70, 90, 203, 205, 212, 234, 250, 252, 259, 263, 264, 273, 280, 854–856, 862
Гуревич А. Я. 18
Гурьев П. 57, 592, 595, 596, 614, 616, 937
Гуссерль Э. 68, 735, 739, 937
Гфрёрер А.-Ф. 37, 47, 48, 198, 237, 262, 853, 854

Давид 534, 611, 614
Данте 62, 714, 835, 859
Даньелу Ж. 37, 77–79, 85–87, 91, 194, 206, 271, 276, 288, 311, 366, 373, 385, 395, 399, 401, 420, 460, 474, 486, 502, 524, 537, 590, 678, 739, 803, 812, 813, 833, 834, 850, 851, 865, 874, 895, 896, 907
Дауни Г. Э. 915, 916
Даусон Д. 87, 126, 139, 280, 297, 319, 411, 834
Дежарден Э. 28, 46, 49, 130, 186, 313, 441, 477, 778–780
Дейнократ Родосский 96
Декарт Рене 738, 740
Делькюв Г. 279
Деметрий Фалерский 100, 112, 132, 151
Демокрит 104, 554
Демпф А. 742
Дени Ж. 51, 190, 191, 370, 437, 474, 494, 496, 542, 545, 553, 568, 584, 585, 896, 897
Деррида Ж. 731
Дидим Аттиос (Арий Дидим) 117, 134, 139, 148, 154, 159, 162, 212
Дидим Слепец 188, 230, 561–563, 576, 577, 604, 708, 764, 767, 788, 832, 890, 972
Диллон Дж. 83, 151, 155, 157, 159, 161, 208, 214, 906–908, 937
Дильс 208, 307
Дильтей В. 739
Димитрий Ростовский 545
Димитрий, епископ Александрийский 107, 115, 121, 186, 189, 423, 424, 552, 558, 560, 798, 817, 818
Диоген Лаэртский 105, 159, 162, 208, 975
Диодор Тарсский 71, 592, 606–609, 612, 616, 618, 627, 826, 917, 919, 971
Дионисий Ареопагит 37, 73, 142, 431, 456, 487, 493, 707, 722, 723, 826, 827, 974
Дионисий Великий 16, 37, 71, 91, 105, 188, 189, 553–560, 597, 605, 640, 652, 653, 745, 788, 797, 922, 923, 971
Дионисий Римский 557, 558, 795
Диоскор 71, 125, 603, 625, 814
Диофант 118, 805
Дмитревский В. 14, 17, 22, 23, 37, 38, 50, 128, 174, 179, 183, 187, 317, 339, 354, 363–365, 375, 377, 391, 398, 413, 427, 460, 470, 484, 492–494, 496, 510, 530, 544, 548, 549, 551, 558, 561–563, 638, 656, 669, 741, 743, 764, 765, 938
Доброклонский А. 54, 321, 535, 938
Додд К. 80
Доддс Е. Р. 535, 631, 660, 719, 720, 938
Дорофей, основатель Антиохийской школы 576, 592
Дродж А. 135, 334, 803, 804
Дройзен И. Г. 18, 37, 54, 94–96, 100, 105, 938
Дружинин А., свящ. 71, 189, 554, 556–558, 922, 938
Друмонд Дж. 53, 107, 200, 238, 253–256, 266, 269, 275, 851–853
Дунс Скот Иоанн 584
Дьяконов А. П. 17, 23, 50, 173–175, 180–182, 398, 596, 938
Дэне А. Ф. 218, 222, 237, 240, 255, 256, 269, 275, 276, 280, 367, 848–851
Дюпен Э. 589

Евагрий Понтийский 421, 549, 550, 565, 569–578, 583, 604, 733, 827, 890, 907

Евгност Благословенный 206, 272, 812
Евдор Александрийский 154, 157, 159, 208, 212
Евклид 133, 153, 154
Евномий 190, 583, 617, 635, 677–679, 698, 767
Евполем 107, 281, 804
Евсевий Кесарийский 59, 73, 74, 106, 119, 123, 124, 127–129, 138, 153, 154, 166, 173–176, 179, 183, 186, 189, 190, 195, 201, 202, 207, 233, 244, 306, 308, 422, 423, 425, 426, 432, 439–441, 459, 516, 539, 551, 552, 554, 557, 566, 567, 623, 639, 779, 784, 786, 797, 798, 815, 975
Евсевий Никомидийский 604, 637, 914
Евсевий Эмесский 592, 607, 787
Евстафий Антиохийский 421, 551, 569, 604–607
Евстафий Севастийский 672
Евтихий 583, 603, 897
Елеонский Ф. 52, 383, 510, 549, 938
Енох 148, 324
Епифаний Кипрский 430, 541, 551, 565, 568, 569, 577, 578, 904
Епифанович С. Л. 72, 73, 596, 599, 601, 720, 722, 724, 938
Ефрем Сирин 609–612, 619, 626, 842, 917, 921, 971

Жильсон Э. 258, 938

Зарин М. С. 938
Зелинский Ф. Ф. 106, 938
Зенодот Эфесский 98, 100, 808
Зенон, философ 223, 344, 852
Зигфрид К. 37, 53, 229, 253, 267, 295, 300, 857, 863, 864
Зогэб А. де 55
Зороастр 126, 151, 324, 340, 780
Зюземиль Ф. 54

Иаков Афраат (Афраат Перс) 610, 824, 921
Иаков, апостол 345
Иаков, библейский патриарх 249, 457, 587, 588, 824, 854
Иваницкий В. Ф. 230, 231, 241, 243, 252, 278, 281, 284, 286, 295, 843, 938
Иванка Э. фон 84, 312, 317, 431, 541, 688, 725, 821
Иванов В. В. 736
Игнатий Богоносец 711
Иезекииль, пророк 223
Иеремия, пророк 223, 298, 833, 911
Иероним Стридонский 119, 128, 173, 176, 189, 190, 195, 207, 301, 419, 421, 422, 424–426, 448, 455, 456, 516, 517, 521, 550, 562, 564, 566, 568, 569, 577, 578, 584, 585, 644, 740, 831, 863, 877, 888, 889, 904, 975, 976
Измайлов А. А. 56, 594, 617, 912, 941
Иисус, сын Сирахов 48, 113, 200
Иларий Пиктавийский 568, 605
Иларион, митрополит Киевский 587
Илия Аквилейский 625
Илларион (Алфеев), игум. 938
Ильин И. А. 731
Иоанн Антиохийский 701, 702
Иоанн Богослов, евангелист 24, 109, 116, 228, 238, 299, 357, 359, 360, 371, 380, 512, 538, 539, 549, 601, 620, 820, 824, 844, 845
Иоанн Дамаскин 586, 587, 741, 830
Иоанн Златоуст 37, 56, 564, 592, 594, 612, 616, 617, 619, 621, 622, 656, 787, 825, 829, 912, 913, 917, 918, 971
Иоанн Иерусалимский 564
Иоанн Кассиан Римлянин 469
Иоанн Лествичник 547, 573
Иоанн Филопон 153, 596
Иоахим Флорский 584, 897
Иов 479
Иосиф Флавий 103, 110, 112, 113, 198, 774, 790, 804, 846, 854, 878, 976
Иосиф, библейский патриарх 221, 296, 705
Ипатия (Гипатия) 118, 162, 171, 793, 805
Ипполит Римский 139, 424, 555, 657, 795, 813, 975

Иракл 188, 189, 423, 424, 550, 552, 553, 745, 788, 797, 817, 818, 915
Ираклий, император 915
Ираклион 131, 501, 523, 524, 887
Ириней Лионский 32, 75, 313, 348, 356, 402, 524, 531, 545, 575, 631, 644, 657, 697, 777, 792, 795, 813, 834, 839, 857, 868, 975
Исаак, библейский патриарх 232, 833
Исайя 510, 578
Исидор Пелусиот 162, 171, 619, 621
Иустин Философ (Мученик) 24, 46, 128, 143, 164, 176, 208, 312, 313, 330, 332, 353, 361, 400, 402, 531, 669, 715, 778, 787, 792, 795, 804, 813, 819, 821, 823, 827, 834, 857, 968

Йегер В. 208, 720, 931, 938

Кадью Р. 33, 63, 64, 128, 424, 433, 434, 473, 521, 530, 881, 882
Каллимах 65, 95, 99, 101, 808
Кальвин Жан 513
Камло П. 62, 315, 338, 339
Канненгиссер Ч. 489, 639, 816, 905, 906
Канфора Л. 80
Карсавин Л. П. 37, 67, 600, 644, 645, 701, 702, 938
Кассиодор 612, 741, 802
Катанский А. 67, 394, 469, 621, 674, 675, 683, 938
Квастен Й. 37, 85, 94, 190, 307, 350, 373, 408, 420, 459, 473, 657, 674, 708, 796, 797
Кватембер Ф. 62, 404
Кекропс 739
Келли Дж. 85, 173, 386, 402, 478, 585, 666, 825, 826
Керр Х. 443
Кеферштайн Ф. 263
Кин Х. 56, 596, 918, 919
Кингслей Ч. 49, 161, 355, 371, 785
Киприан (Керн), архим. 649, 938
Кирилл Александрийский 16, 32, 37, 71, 72, 86, 92, 162, 428, 550, 576, 603, 609, 621, 626, 630, 690–711, 718, 742, 745, 771, 779, 783, 829, 858, 912, 920, 922, 924, 925, 972
Кирилл (Лопатин), архим. 57, 646, 648, 923, 938
Клавдий Птолемей, александрийский ученый 118, 805
Клавдий, император 194, 233
Клеанф 223, 278, 344
Клеомен 101
Климент Александрийский 16, 17, 20, 24, 26, 30–33, 36, 37, 41, 43, 44, 47–52, 57–63, 67, 74–76, 79, 81, 83–86, 119, 124, 125, 127–129, 131, 141–144, 150–152, 154, 155, 158, 160, 161, 165, 169, 175, 176, 178–184, 189, 190, 195, 201, 207, 208, 219, 223, 224, 227, 230, 249, 250, 258, 277, 286, 290, 297, 301, 303–418, 420, 421, 423, 428, 431, 432, 438, 443, 444, 446, 447, 454, 461, 467, 472, 475, 476, 478, 483, 485, 487, 488, 490, 497, 499, 502, 504, 506, 508, 522, 526, 529, 536, 545, 547–549, 553, 555, 557, 562, 565, 574, 590, 591, 599, 601, 627, 630, 631, 652, 657, 670, 705, 717, 718, 728, 730, 732, 739–742, 744, 745, 764–766, 770–774, 776–778, 782, 784–789, 792, 794–798, 801–804, 808, 811, 813, 814, 818–821, 824, 827, 828, 833–836, 840, 857, 864, 866–879, 886, 887, 893, 896, 897, 901, 908, 969
Климент Римский 522, 857
Климент Смолятич 587
Клитомах Карфагенский 133
Коллинз Н. Л. 81, 113
Конли Т. 412
Конрад Н. И. 741, 742, 938
Константин Великий 34, 99, 605, 782, 790, 813
Коньят Ж. 50
Корнут, философ 138, 278, 440, 577
Кох Х. 63, 155, 161, 429, 431, 473, 482, 483, 507, 590, 902
Коэтшау Д. 446, 590
Кратет 157

Кречмар Г. 76, 85, 391, 873
Кристиансен И. 17, 89, 212, 279, 847, 848
Кроний 118, 161, 165, 439
Круглов А.В. 617, 622, 938
Крузель А. 37, 78, 80, 86, 128, 185, 430, 456, 470, 473, 481, 482, 484, 486, 495, 496, 502, 510, 511, 536, 539, 569, 571, 590, 739, 883, 892–894, 903, 905–907
Ксенократ 212, 385
Ксенофан 314
Ксенофонт 522
Кузнецов В.Г. 68, 938
Кэзи Р. 385
Кэмерон Э. 493
Кэптин В. 60
Кэррикер Э. 174

Лагиды, династия 93, 96, 117
Лактанций 779, 824
Лангербек Х. 152, 166, 242, 458, 553, 822
Лаут Э. 85, 168, 443, 487, 681, 826
Ле Булюэк А. 40, 81
Ле Гофф Ж. 18
Лебедев А.П. 67, 602, 603, 633–635, 639, 701, 938
Лебедев В., свящ. 618, 938
Лебедев Д. 550, 939
Лебедев Н. 461, 939
Лев Исавр, император 175
Лейбниц Готфрид Вильгельм 589, 740, 939
Леман Фр. 50, 144, 176, 183, 190, 565, 787, 789
Леонардов Д. 304, 396, 403, 544, 545, 939
Леонид Тарентский 65
Леонтий Византийский 607, 890
Ли Дж.М. 82, 120, 173, 815
Ливаний 592, 612
Ливанов И. 345, 939
Лилла С.Р.Г. 75, 161, 169, 312, 338, 341, 379, 384, 399, 803, 864, 869, 874
Лиске А. 64
Ллойд А.С. 160, 162
Ловягин Е. 57, 637, 939
Лоллий (Юрьевский), архиеп. 66, 153, 297, 298, 939
Лонгин 439–441
Лонуа 589
Лосев А.Ф. 25, 37, 56, 83, 132, 146, 152, 155, 158, 159, 161, 164, 167, 169, 207–209, 215, 231, 475, 688, 730, 939
Лосский В.Н. 246, 247, 249, 272, 274, 368, 373, 442, 509, 599, 644, 677, 681, 689, 691, 939
Лот 220, 416
Лотман Ю.М. 546, 724, 736, 939
Лука, евангелист 69, 88, 322
Лукиан Антиохийский 37, 71, 568, 592, 600, 604–607, 613, 635, 639, 807, 914–916
Лукиан, римский драматург 171
Луллий Р. 733
Луций, древнегреч. поэт 277
Любак А. де 17, 37, 64, 77–79, 86, 87, 103, 277, 401, 473, 514, 569, 590, 739, 821, 837, 903
Лютер Мартин 588, 733–735, 891
Лященко Т., свящ. 72, 626, 652, 924, 939

Магомет 34, 732, 790
Майоров Г.Г. 26, 74, 223, 249, 276, 314, 323, 326, 330, 342, 369, 417, 436, 447, 475, 476, 483, 508, 662, 939
Макарий Александрийский 571
Макарий (Оксиюк), митр. 683, 939
Макарий Великий 523, 571, 577
Македоний 583
Маккавеи 198, 358, 854
Макрина, св. 686
Максим Исповедник 37, 72, 73, 92, 93, 366, 596, 604, 721–727, 745, 821, 898, 928, 929, 974
Малахов В. 513, 939
Малеванский Г., свящ. 51, 426, 447, 448, 453, 454, 458, 474, 544, 879, 880, 909, 939
Малхион Софист 559, 788
Манефон Себеннитский 103

Мани 610
Мануил I, император 583
Марголиут Д. 138
Марк Аврелий 142, 177, 459, 535
Марк, евангелист 26, 55, 82, 119, 120, 128, 173, 174, 592, 695, 716, 790, 815, 863
Маркион, гностик 66, 411, 524, 592, 610
Маркс Карл 730
Маттер М. 17, 33, 34, 36, 37, 40, 44, 98, 134, 141, 144, 151, 153, 166, 308, 427, 789–791, 921
Матфей, евангелист 298, 517, 518
Мега А. 737
Меес М. 334
Мейендорф И., прот. 574, 591, 939
Меланхтон Ф. 513, 589
Мелетий Антиохийский 602
Мелхиседек, библ. первосвященник 270
Менелай, александрийский ученый 118, 805
Меркати 516
Мефодий Олимпийский (Патарский, Тирский) 421, 430, 447, 523, 551, 564–566, 687, 797, 914, 925
Миллер Т. 519, 939
Мина, патриарх Константинопольский 579, 580
Минин П. 438, 722, 726, 940
Миртов Д. 60, 325, 339, 347, 348, 363, 374, 940
Митридат Евпатор 133
Мишо Э. 694
Модерат Гадесский 159, 161, 440
Моисей, пророк 62, 108, 110, 114, 137, 139, 184, 201, 210, 215, 218, 220, 221, 223–227, 229, 230, 233, 238, 251, 256, 264, 270, 271, 273, 283–286, 289, 298, 299, 316, 335, 340, 347, 366, 369, 372, 379, 381, 399, 400, 406, 432, 448, 463–465, 468, 514, 524, 525, 528, 537–540, 544, 566, 610, 619, 624–626, 660, 663, 664, 681, 705–709, 739, 780, 803, 829, 835, 845, 846, 849, 854, 855, 857, 859, 883, 898
Молланд Э. 17, 67, 310, 335, 336, 340, 344, 349, 376, 435, 476, 537, 827, 829
Моммзен Т. 37, 54, 94, 134, 137, 594, 940
Мондезер К. 37, 61, 62, 81, 307, 346, 371, 387, 400, 407, 410, 870, 875
Монро П. 65, 133, 940
Муретов М. 37, 54, 228, 238, 242, 247, 261, 263–265, 267, 268, 274, 276, 844, 940
Мусей, древнегреч. поэт 277
Мусоний 318

Нафан, пророк 526, 534
Неандер А. 17, 31, 37, 43, 56, 149, 306, 308, 315, 320, 322, 432, 454, 464, 476, 522, 599, 781, 789, 791, 792
Нерон 161
Несмелов В. И. 37, 57, 505, 656, 661, 665, 682, 686, 687, 940
Несторий 71, 583, 603, 614, 616, 642, 692, 693, 696, 697, 701, 897, 912, 972
Никанор, архиеп. 629, 630, 638, 940
Никипровецкий В. 90, 196, 225, 248, 279, 284, 289, 858, 859, 862, 864
Никита Серрон 588
Никифор Каллист 128, 927, 976
Никомах Герасский 159, 161, 440
Ницше Фридрих 78, 714
Новат 578
Новицкий О. М. 22, 55, 56, 118, 121, 134, 141, 147, 148, 159, 170, 173, 196, 204, 209, 246–248, 252, 253, 262, 268, 288, 720, 767, 769, 770, 940
Ной 216, 247, 537
Нок А. Д. 80
Нонний 578
Нотен П. 78, 79, 128, 516, 878, 904
Нумений Апамейский 118, 141, 159, 161, 165, 210, 211, 219, 233, 234, 316, 439, 464, 577, 623, 688, 709, 803, 858, 863, 878

Океаний 577
Октавиан Август 117
Олимпиодор 170, 720, 967
Ония, первосвященник 110
Ориген Александрийский, христианский богослов 16, 17, 20, 23, 26, 28, 30–33, 36, 37, 41–44, 47–52, 55, 57–59, 62–64, 67, 68, 73, 74, 76–80, 83–87, 91, 109, 115, 116, 118, 120, 124, 125, 127–129, 131, 135, 141, 142, 144, 150, 151, 154, 155, 158, 160, 161, 165–167, 169, 170, 176, 178, 181–193, 195, 205, 211, 218, 219, 223, 230, 237, 250, 258, 265, 286, 290, 297, 300, 301, 306, 319, 320, 322–324, 326, 328, 343, 346, 349, 352, 372, 381, 383, 387, 392, 398, 399, 402, 406, 408, 412, 415, 417–585, 587–591, 598–601, 604, 606, 611, 613, 627, 630, 631, 635, 638–642, 652, 657, 658, 660, 662, 663, 665, 666, 668–670, 674, 683–688, 691, 695, 699, 703, 704, 706, 708, 717, 718, 722, 725, 726, 728, 730, 731, 733, 739–742, 744, 745, 764–767, 770–774, 776, 777, 779, 784, 785, 787–789, 792, 794–798, 801, 802, 804, 805, 807, 808, 811, 813, 817–819, 821, 822, 824–828, 831, 832, 834, 837–840, 842, 857, 864, 865, 872, 877, 879–911, 914, 920, 922, 923, 925, 926, 928, 929, 931, 933, 970
Ориген, язычник 440
Орланди Т. 125, 576, 810, 816
Ортега-и-Гассет Х. 737, 940
Орфей 147, 202, 277
Осборн Э. 17, 75, 84, 85, 165, 315, 341, 362, 363, 365, 370, 386, 395, 487, 822, 823, 874, 876, 878

Павел Самосатский 559, 600, 692
Павел, апостол 178, 299, 313, 401, 469, 540, 557, 600, 601, 625, 695, 698, 792, 843, 885
Паммахий 577
Памфил Мученик 174, 190, 421, 426, 456, 516, 550–552, 566, 568, 795, 890, 974
Пантен 16, 47, 49, 59, 74, 124, 127–129, 142, 143, 158, 175–180, 184, 242, 303, 305, 306, 319, 320, 343, 370, 431, 545, 717, 718, 764, 765, 770, 778, 784, 787–789, 796–798, 868, 886, 897
Панэтий 134
Папп 118, 805
Парменид 223, 967
Парсонс Э. 80
Партей Г. 47, 99, 133, 171, 807, 808
Паскаль Блез 420, 795
Патрик Дж. 312, 353, 369, 409
Пафнутий Александрийский 602
Пахомий Великий 124, 125, 571, 576, 816
Пашер Й. 70, 90
Пелагий 469, 579, 584, 616
Пеликан Я. 662, 675, 694, 815, 816, 930
Пепан Ж. 89, 279, 859–861
Перрон 589
Петавий 195
Петр Александрийский 16, 188, 191, 192, 421, 551, 560, 561, 629, 635, 745, 797, 925
Петр, апостол 119, 297, 345, 863
Петров Н. 448, 449, 520, 529, 530, 719, 880, 940
Пиерий 188, 190, 191, 560, 566, 745, 788, 797, 925
Пико делла Мирандола 588, 910
Пиррон 133, 155, 156
Пифагор 105, 147, 159, 160, 207, 208, 219, 312, 314, 324, 336, 344, 353, 361, 364, 434, 444, 468, 476, 480, 491, 579, 768, 818
Пихлер К. 460
Платон 33, 45, 46, 63, 70, 76, 88, 89, 98, 105, 133, 135, 138, 149, 152–155, 160, 164, 167, 168, 171, 195, 199, 207–211, 213, 218, 219, 223, 228, 229, 233, 240, 251, 254, 255, 260, 261, 263, 266, 272, 274, 277, 278, 283, 284, 286, 290, 304, 308, 310,

312, 315–317, 335, 341, 344, 353, 361–364, 367–369, 374, 376, 412, 431, 433, 434, 439, 444, 455, 463, 464, 468, 470, 472, 476, 477, 480, 482, 484, 487, 503, 508, 577, 579, 580, 584, 597, 607, 623, 632, 640, 645, 660, 676, 682, 687, 709, 710, 718, 729, 737, 765, 768, 772, 773, 776, 778, 780, 781, 785, 794, 796, 803, 813, 819, 820, 826, 829, 832, 836, 839, 845, 852, 866–868, 871, 877–880, 893, 900, 902, 916, 931, 932, 967
Плиний Младший 142
Плотин 22, 27, 28, 45, 49, 55, 84, 131, 141, 150, 162, 164–170, 186, 210, 233, 234, 349, 371, 381, 392, 427, 428, 433, 439–443, 458, 500, 565, 674, 675, 681, 683, 687, 688, 709, 710, 714, 768, 769, 773, 774, 777, 780, 781, 785, 793, 794, 799, 800, 808, 822, 826, 827, 863, 865, 867, 874, 882, 890, 921, 932, 967
Плутарх, христианин 423
Плутарх, язычник 151, 219, 234, 260, 329, 434, 508, 535, 836, 899, 968
Полихроний Апамейский 612
Пономарев П. 694, 695, 940
Понтиан, папа 424
Попов И. В. 17, 563, 619, 640, 643, 650, 651, 740, 940
Попов К. 51, 339, 342, 940
Порфирий 22, 159, 166, 167, 170, 210, 233, 432, 439–441, 444, 564, 631, 688, 709, 710, 719, 768, 799, 860, 886, 890, 968
Порфирий (Успенский), епископ 940
Посидоний 134, 208–210, 217, 293, 311, 810
Потамон 134, 162, 236, 780, 781
Прат Ж.-М. 17, 27, 28, 37, 46, 47, 49, 143, 145, 166, 399, 444, 780, 793, 794
Преображенский В. 98, 183, 592, 741, 802, 940
Прессансе Э. де 17, 30, 37, 49, 333, 338, 523, 529, 795
Прокл Диадох 28, 45, 132, 167, 170, 171, 511, 596, 719, 720, 722, 768, 799
Проктер Э. 323
Псевдо-Гекатей 107
Птолемеи 96
Птолемеи, династия 37, 94–96, 100, 114, 117, 132, 141, 151, 156, 157, 279, 333, 594, 775, 804, 809
Птолемей I Лаг 34, 99, 132
Птолемей II Филадельф 96, 100, 103, 112, 114, 132
Птолемей III Эвергет 113, 115
Птолемей VI Филометер 106, 201
Пфайффер Р. 81, 98, 808
Пюш Э. 56, 594, 617, 912, 941

Радфорд Л. 191
Ранер К. 77
Раушен Г. 64, 66
Редепеннинг Э. Р. 17, 31, 37, 48, 161, 177, 218, 219, 322, 323, 337, 374, 437, 439, 440, 479, 517, 539, 541, 552, 789, 797, 908, 909
Рено Ж. 740
Рефентлов Х. 87, 139, 838, 839
Рикёр П. 20, 731, 941
Рист Дж. 84, 92, 678, 688, 930
Риттер 53, 55, 282, 789
Роджерс В. 109
Родон 188, 564, 788
Рожанский И. Д. 81, 99–101, 104, 118, 159, 941
Роман Сладкопевец 610
Руния Д. Т. 17, 48, 89, 90, 154, 207, 210, 279, 338, 689, 738, 861–863
Руфин Аквилейский 176, 421, 424, 448, 456, 489, 550, 562, 569, 577, 578, 657, 684, 885, 891, 975, 976
Рютер Р. Р. 931, 932

Савва Освященный 577, 578
Савваитов П. 68, 129, 399, 941
Савеллий 600, 646, 674, 922
Саврей В. Я. 941
Сагарда Н. И. 15, 17, 23, 50, 66, 172, 176, 186, 303, 351, 359, 432, 460,

540, 596, 629–631, 657, 717, 926, 927, 941
Самсон 611
Сарра 295, 298, 331, 332, 401, 402, 526, 587
Сатир Перипатетик 133, 146, 151
Светлов Р. В. 83, 97, 123, 313, 316, 329, 392, 399, 411, 473, 941
Севериан Габалльский 598, 974
Севир ибн Аль-Мукафа 703
Селевк Никатор 593
Селлерс Р. 71, 389, 494, 697, 920
Сен-Мартен 740
Сенека Луций Анней 318, 852, 968
Септимий Север 422, 782
Серапион, александрийский дидаскал 188, 559, 788, 972
Сидоров А. И. 26, 74, 83, 91, 93, 122, 180, 320, 370, 389, 408, 409, 421, 516, 518, 525, 549, 553, 565, 572, 573, 575, 577, 606, 609, 613, 615, 618, 623, 630, 654, 690, 703, 704, 707, 941, 942
Силуан Тарсский 607
Симеон Солунский 587
Симеон Юродивый 544
Симмах 109, 186, 199, 237, 516, 517, 666
Симон Ж. 17, 28, 37, 45, 46, 146, 171, 205, 467, 799
Симон Р. 589
Симонетти М. 86, 638, 706, 810, 840
Симпликий 159, 208, 596, 968
Синезий 118, 805
Сиф 324
Скворцев К. 160, 362–364, 371, 372, 454, 942
Сковорода Г. С. 731
Скурат К. Е. 630, 635, 640, 649, 942
Смирнов С. И. 570, 942
Смит Б. 69
Смит М. 119
Созиген 115
Созомен 128, 176, 976
Соколов В. В. 25, 26, 74, 156, 169, 210, 733, 942
Соколов П. 68, 186, 402, 406, 417, 517, 518, 536, 942
Сократ Схоластик, церк. историк 128, 176, 561, 568, 608, 637, 976
Сократ, философ 55, 88, 187, 280, 283, 335, 344, 455, 463, 632, 714, 819, 851
Солиньяк Э. 215, 864, 865
Соловьев В. С. 730, 731
Соломон 138, 199, 528, 556, 614, 861
Сотион Александрийский 133, 146, 151
Софокл 99, 107
Спасский А. 67, 503, 558, 601, 634, 637, 674, 942
Спиноза Б. 70, 268, 733–735, 820, 847, 865, 866
Стефан бар Судаил 578
Страбон 98, 99, 117, 209, 976
Стратон из Лампсака 133, 151
Сулье 263
Сэндис 307, 877

Тайхтвайер Г. 544
Татиан 143, 176, 328, 361, 409, 795, 804, 821
Теон 118, 154, 436, 805
Теофраст 344, 412, 688, 719
Тертуллиан 32, 75, 328, 469, 544, 558, 578, 795, 868, 893, 923
Тимон Флисианский 155
Тихомиров Д. 57, 682, 687, 927, 928, 942
Тихоний 588, 740
Тобин Т. 272, 288
Толлинтон Р. 61, 152, 160, 304, 306, 307, 309, 353, 367, 369, 375, 383, 417, 874, 876–878
Топоров В. Н. 736
Торьесен К. Йо. 17, 79, 514, 527, 536, 906, 908, 910, 911
Тревиджано Р. 82, 188, 817
Тригг Дж. 488, 905
Трубецкой С. Н. 24, 37, 69, 158, 198, 213, 234, 251, 297, 942
Тьерри А. 617, 943

Уилкен Р. 84, 703

Фабиан, епископ Римский 552
Фабини Т. 405
Фабриций 41, 196, 307
Файрвэзер М. А. 62, 326, 452, 897, 898
Фалес 314, 344, 836
Фалькенаер 47
Фальтер Г. 257
Фарандос Г. 268
Фейербах Людвиг 730
Феогност, александрийский дидаскал 188–191, 559, 745, 788, 797, 925
Феодор Атеист 133
Феодор Метохит 195
Феодор Мопсуэстийский (Антиохийский) 57, 71, 592, 598, 604, 612, 616, 625, 627, 692, 696, 701, 831, 917, 919, 971
Феодор Студит 741
Феодорит Кирский 37, 56, 71, 91, 286, 563, 592, 597, 603, 604, 609, 613, 615, 622–625, 630, 635, 701, 702, 826, 911, 912, 919, 972, 976
Феодосий II Младший, император 34, 617, 701, 790
Феодот 320, 868
Феодотион 109, 186, 237, 516, 517, 666
Феокрит 65, 95
Феофил Александрийский 313, 552, 563, 564, 575, 626, 690, 795, 804, 814, 857, 968
Ферекид 344
Ферреро Г. 37, 117, 943
Фестюжьер А. Ж. 80
Фетисов Н. 71, 607, 943
Фёлькер В. 64, 76, 273, 446, 484, 495, 590, 874, 878, 885, 886
Фибиг П. 69
Филарет (Гумилевский), архиеп. 17, 37, 50, 448, 519, 522, 529, 564, 565, 568, 616, 622, 629, 666, 690, 943
Филипп Сидский 128, 177, 190
Филократ 112, 138, 975
Филон Александрийский (Филон Иудей) 16, 22, 24, 25, 29, 30, 36, 37, 41, 47, 48, 51–54, 58, 67–70, 74, 76, 79, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 102, 106, 107, 112, 115, 116, 118, 124, 131, 132, 134, 141, 145, 147, 149, 152, 154, 157–159, 161, 163–165, 178, 194–303, 305–308, 310, 311, 315, 318, 319, 325, 326, 331, 332, 335, 336, 345, 347, 349, 354, 355, 357, 360, 361, 363, 365–370, 372, 375, 378–382, 384, 388, 396, 399–403, 406, 410, 412, 414–417, 428, 437, 444, 446, 454, 457, 461, 472, 475, 478, 482, 485, 495, 497, 504, 518, 519, 521–523, 526, 527, 530–532, 543, 545, 546, 549, 558, 562, 587, 590, 591, 595, 597, 600, 601, 630, 636, 638, 661, 663–665, 670, 676, 680, 681, 689, 704, 705, 715, 716, 722, 728, 730–732, 738, 739, 741, 742, 744, 745, 768, 771, 774, 777, 778, 780–785, 790, 795, 797, 801, 804, 808, 813, 814, 818–821, 825, 826, 829, 832, 834–837, 839, 842–866, 871, 874, 875, 879, 880, 889, 901, 903, 921, 928, 969
Филон Ларисский 133, 156
Фишбэйн М. 216
Флавиан Антиохийский 602, 607
Флаций (Флакий) М. 40, 41, 513
Флоровский Г., протоиерей 37, 560, 575, 607, 612, 617, 621, 627, 641, 642, 644, 675, 680, 696, 702, 704, 898, 943
Фогт Х. 539
Фома Аквинский 258, 587, 588, 881
Фотий, патриарх Константинопольский 156, 167, 190, 308, 320, 352, 375, 385, 389, 433, 521, 559, 565, 609, 622, 686, 741, 904, 976
Фрейд Зигмунд 736, 737
Френд В. Х. С. 82, 372, 444, 603, 657, 813, 814
Фреппель Ш. 17, 30, 31, 37, 51, 203, 231, 241, 304, 311, 364, 394, 408, 446, 474, 779–781, 871, 872, 899, 900
Фритц Ж. 91
Фрэзер П. М. 81, 96, 118, 133, 157, 159, 804, 805

Фукидид 139, 522
Фэй Э. де 60, 63, 128, 161, 304, 305, 307–309, 325, 328, 331, 386, 397, 426, 434, 435, 442, 448, 473, 500, 525, 544, 547, 590, 786, 870, 871, 874, 877, 878, 898, 899

Хайдеггер М. 736
Хайнеманн И. 67, 856
Хайниш П. 141, 217, 240, 270, 287, 856, 857
Хансон Р. П. 17, 79, 232, 517, 522, 901, 906
Харди Э. Р. 82, 814
Херемон 440
Херсман А. Б. 67, 280, 836
Хёйзинга Й. 18
Хильшер И. Ф. 42
Хосроев А. 83, 96, 119, 122, 151, 570, 943
Хрисипп 304, 477, 852, 868
Хук А. ван ден 73, 74, 76, 784
Хэй Д. 281
Хэтч Е. 55, 139, 181, 209, 237, 278, 412, 640, 805–807

Цан Т. 384
Цезарь Гай Юлий 34, 117, 790
Целестий 584
Целестин, папа Римский 701
Целлер Е. 55, 228, 238, 262
Цельс 135, 137, 142, 170, 301, 399, 444, 447, 459–471, 473, 527, 531, 533, 631, 708, 740, 777, 803, 804, 878, 885, 886, 921, 923
Цицерон 134, 213, 214, 931, 968

Чедвик Г. 84, 85, 121, 125, 251, 325, 348, 374, 399, 803, 819, 907
Чичерин Б. Н. 730
Чофрин А. 76, 312, 348, 352, 417, 869, 874

Шевцов Е. В. 586, 587, 937
Шенуда Атрипский 125, 575
Шестов Л. И. 731
Шёйблин К. 627, 919
Шичалин Ю. А. 134, 943
Шлегель Фридрих 713
Шлейермахер Ф.-Э. 68, 218, 739
Шмалий В. В., священник 676, 943
Шнейдер К. 81, 809, 810
Шольтен К. 73, 129, 182, 490, 559, 798
Шопенгауэр Артур 730
Шпенглер Освальд 714
Шпет Г. Г. 68, 214, 584, 739, 943
Штейн Е. 279

Эвгемер 133, 803
Эврипид 99
Эк Иоанн 588
Эмпедокл 476
Энесидем 102, 133, 156
Эпиктет, адресат св. Афанасия 650
Эпиктет, философ 318, 483, 688, 899
Эпикур 312, 334, 554, 809
Эразм Роттердамский 91, 513, 588, 733–735, 910
Эратосфен 99, 101, 133, 153, 154, 804, 808
Эренний 166
Эригена Иоанн Скот 860, 898
Эрмони В. 70, 71, 916, 917
Эрнести К. 60, 869
Эррио Э. 53, 226, 738, 857, 858
Эсхил 107

Юлиан Отступник 33, 170, 593, 609, 691, 708–711, 767, 779, 799, 921, 922, 932
Юлиан, епископ Александрийский 177, 584
Юлий Африкан 517–519
Юлихер А. 68, 69, 88
Юлия Маммея 426
Юнг К. Г. 721, 736, 737
Юстиниан 25, 37, 171, 421, 448, 456, 579, 581, 583, 588, 604, 720, 744, 813

Ямвлих 159, 167, 170, 171, 719, 768, 799, 921
Янг Ф. М. 37, 87, 145, 515, 598, 599, 605, 608, 611, 651, 840–842

Предметный указатель

Абсолют 123, 232, 239, 242, 244, 245, 250, 844
Абсолютное Бытие 257
абстрактность 123, 248, 348
агностицизм 204, 467, 611
аисторизм 740, 910
Академия платоновская 15, 25, 133, 146, 155, 172, 638, 720, 818
аксиология 405, 727
Александрийская Библиотека (Великая Библиотека) 80, 96, 97, 99, 100, 112, 117, 132
александрийская культура 22, 29, 31, 47, 54, 66, 80, 93–97, 103, 107, 108, 113, 117, 124, 232, 292, 597, 662, 714, 730, 802, 804, 805
— литература 105, 106, 218, 224, 232, 774, 775
— наука 100, 118, 133, 172, 180, 802, 805, 807
— педагогика 59, 483
— риторика 81, 179, 181
— философия 15, 16, 18, 49, 53, 55, 83, 123, 126, 136, 196, 201, 433, 446
Александрийская школа (иудейская) 52, 101
— — (христианская) 55, 143
— — (языческая) 43
александрийский гностицизм 65, 82, 106, 148, 310, 405, 524
— Мусейон 98, 99
— неопифагореизм 159, 160
— неоплатонизм 25, 44, 84, 160, 161, 170, 484
— перипатетизм 151
— пифагореизм 118, 154, 159
— платонизм 83, 152, 153, 475
— символизм 60, 63, 64, 595, 883, 918, 930
— синкретизм 52, 103, 118, 135, 141, 146, 147, 195, 203, 204, 482, 714
— скептицизм 155
александрийское богословие 14, 66, 84, 484
александринизм 17, 21, 23, 41, 44, 46, 50, 55, 57, 65, 67, 68, 71, 72, 81, 101, 141, 218, 219, 222, 239, 303, 305, 379, 390, 442, 545, 548, 549, 565, 571, 589, 627, 631, 658, 703, 716, 727, 731, 732, 743, 776, 781, 784, 785, 789–791, 801, 825, 826, 828, 841, 843, 849, 903, 924
Александрия египетская 103
Александрия иудейская 106, 281, 886
Александрия Птолемеев 279, 775
Александрия римская 81, 117
Александрия христианская 66, 119
аллегореза 42, 67, 87, 107, 138, 139, 198, 199, 202, 212, 214, 215, 278, 282, 291, 294, 296, 298, 300, 408, 448, 449, 513, 515, 522, 523, 526, 530, 531, 539, 542, 545, 559, 562, 576, 584, 588, 598, 660, 663–665, 667, 725, 739, 765, 776, 813, 820, 832, 836–838, 848, 854, 857, 858, 861, 881, 910, 922
аллегория 64, 68, 69, 77, 79, 86–88, 97, 138, 139, 145, 157, 158, 185, 192, 193, 199, 203, 206, 211, 215–217, 220, 222, 226, 232, 277, 278, 280, 287–291, 293–295, 298, 302, 325, 364, 385, 400–406, 410, 414, 415, 417, 464, 513, 515, 519, 520, 522, 523, 526, 531–533, 537, 540–542, 548, 557, 559, 564, 565, 572, 585,

587, 598, 599, 601, 608, 610, 613, 619, 625, 663, 667, 702, 703, 705, 706, 717, 725, 732, 739, 771, 775, 782, 786, 807, 826, 831–841, 843–846, 848, 855, 858–861, 868, 875, 882, 883, 888, 891, 901, 902, 914, 918, 919, 931
алфавит 120, 135, 516
амбивалентность 446
анагогия 522, 523, 525, 542, 664, 837
анализ 369, 467, 497
аналогия 266, 271, 414, 467, 497, 626, 704, 772
анафора 656
ангелы, ангельский 228, 237, 249, 256, 264, 265, 268, 317, 345, 356, 455, 456, 464, 486, 502, 519, 560, 575, 581, 582, 587, 676, 782, 828, 855, 883–885, 887
антагонизм 282, 593
антиномия 225, 573, 599, 630, 699, 728
антиоригенизм 550, 560, 561, 564, 589, 925
Антиохийская школа 36, 43, 56, 67, 70–72, 90, 193, 592, 602, 607, 622, 623, 626, 627, 637, 692, 701, 783, 826, 831, 841, 911, 914, 916–918, 920, 927, 971
антиохийская школа экзегезы 599
Антиохия 30, 54, 94, 175, 426, 550, 592–595, 599, 604, 617, 622, 628, 638, 639, 657, 703, 716, 810, 814, 911, 915–917, 920, 921
античная диалектика 308
— культура 87, 99, 156, 775, 795, 931
— литература 293, 836, 863
— философия (античная мысль) 27, 37, 56, 78, 154, 160, 329, 360, 398, 574, 632, 715, 717, 745, 772, 818, 901
антропология 17, 20, 52, 73, 77, 112, 209, 293, 318, 368, 372, 382, 386, 433, 455, 504, 506, 523, 560, 575, 621, 680, 689, 695–698, 700, 717, 720, 721, 723, 733, 737, 740, 823, 825, 837, 873, 884, 887, 916, 927, 928
антропоморфизм 199, 367, 575, 854
антропоцентризм 464
апатия 347, 352, 864, 870
аподиктический 343, 354, 369
Апокалипсис 512, 538, 556, 732, 786, 834
апокатастасис 150, 265, 455, 470–472, 486, 498, 543, 547, 551, 569, 580, 684, 686, 723, 740, 886–890, 897, 900, 928
апокриф 48, 149, 322, 356, 452, 849
аполлинаризм 352, 612
апологет 16, 66, 75, 78, 156, 175, 176, 182, 194, 200, 202, 232, 277, 280, 282, 301, 313, 328, 330, 355, 360–362, 365, 366, 369, 378, 388, 399, 400, 417, 448, 474, 483, 504, 586, 595, 668, 717, 765, 775, 780, 794, 795, 803, 804, 813, 820, 827, 862, 864, 867, 878, 914, 968
апологетика 107, 142, 157, 182, 282, 297, 327, 362, 383, 413, 444, 460, 492, 717, 766, 786, 813, 855, 879, 884, 900, 923
апостол, апостольский 62, 66, 91, 115, 173, 184, 299, 301, 320, 344, 393, 409, 432, 451, 462, 491, 520, 526, 594, 598, 634, 649, 653, 673, 694, 734, 764, 833
апофатическая теология 326, 369
Ареопагитики 487, 494, 724, 827
арианство 57, 375, 568, 583, 602, 605, 606, 630, 631, 634–637, 639, 640, 642, 645, 654, 677–679, 691, 692, 702, 891, 897
аристотелизм 132, 144, 151, 211, 311, 435, 588, 596, 637, 716, 821, 822, 882
аритмология 197
архангелы 261, 264, 587, 636
архетип 245, 258, 267, 271, 272, 276, 540, 675, 737
Архиерей 636
архитекст 405, 735, 840
аскетизм 120, 209, 273, 323, 425, 437, 438, 569, 784, 814, 847, 899, 912, 933

атеизм 102, 242, 334, 361, 369
атомизм 554, 556, 923
атрибут 163, 257, 269, 645, 679, 819
Афинская школа 15, 98, 106, 132, 170, 171, 596
Афины 15, 25, 34, 54, 94, 96, 98, 133, 134, 146, 154, 170, 278, 304, 305, 607, 657, 716, 731, 808, 810, 838, 915, 931
афтартодокеты 740

Бесконечное 147, 205, 211, 248, 372, 472, 768, 852
бессмертие 209, 289, 291, 351, 391, 454, 463, 649, 850
библейская герменевтика 36, 85, 87, 88, 108, 129, 192, 739, 745
— история 293, 298, 407
библейский канон 86, 113
— текст 28, 35, 165, 184, 190, 226, 243, 277, 279, 283, 290, 395, 405, 406, 411, 415, 478, 511, 519, 532, 533, 536, 605–607, 613, 620, 635, 652, 665, 679, 705, 713, 718, 792, 848, 859, 898, 903, 905
Благая весть 716, 717
благо 75, 123, 166, 168, 221, 230, 239, 241, 261, 270, 334, 368, 374, 454, 455, 464, 508, 717, 849, 870, 885, 928
Бог Дух Святой 374, 469, 471, 483, 489, 508, 518, 531, 643, 672
— Отец 123, 265, 268, 359, 368, 374, 501, 524, 636, 646, 698, 887
— Слово 69, 227, 259, 262, 345, 359, 379, 439, 579–582, 646, 651, 696, 698, 699
— Сын 52, 250, 265, 357, 372, 374, 380, 392, 397, 497, 564, 615, 635, 642, 647, 648, 845, 878
— Творец 191, 266, 345, 366, 477, 498, 506, 638, 929
богопознание 52, 67, 70, 123, 221, 222, 228, 231, 236, 238, 240, 243, 247–251, 258, 270, 273, 290, 335, 342, 345, 349, 361–363, 365, 367–369, 371–373, 395, 411, 415, 452, 464, 466, 477, 480, 496, 498, 499, 501, 529, 537, 549, 624, 632, 635, 644, 649, 668, 671–673, 676, 677, 680, 681, 710, 719, 737, 792, 799, 849, 850, 853
богопознания условия 247
богословие 14, 16, 27, 40, 44, 49, 53, 66, 70, 205, 316, 319, 321, 349, 350, 356, 424, 429, 443, 444, 446, 473, 475, 478, 481, 484, 496, 509, 512, 519, 715
богословская наука 350, 488, 492, 900
— школа 15, 25, 44, 71, 73, 130, 175, 717, 792, 793, 817
Божественные свойства 502, 870
«Божественный мрак» 224, 251, 487, 497, 572, 682, 707, 722, 827
Божественный свет 149, 380, 676, 697, 711, 855, 869, 929
буддизм 65, 103, 745, 791
буквализм 401, 449, 460, 513, 517, 524, 525, 556, 618, 619, 624, 626, 651, 703, 734, 791, 830, 880, 916
буквально-историческая (историко-грамматическая) экзегеза 41
бытие 20, 77, 147, 158, 162, 163, 165, 167, 169, 191, 202, 203, 212, 229, 234, 235, 240, 241, 244, 246, 252, 254, 258, 317, 360, 431, 439, 452, 456, 465, 472, 491, 496, 497, 549, 555, 578, 579, 582, 603, 715, 723, 727, 728, 730, 735, 774, 818

Валентиниане 320, 323
вера 19, 47, 67, 75, 107, 127, 223, 230, 263, 323, 338–343, 346, 350, 362, 443, 718, 720, 728, 764–766, 779, 795, 807, 828, 837, 842, 872, 885
вероучение 66, 72, 182, 310, 314, 320, 422, 430, 463, 489, 541, 550, 655, 665, 709, 793, 927
вечность, вечный 102, 257, 258, 267, 268, 350, 375, 383, 384, 454, 470, 471, 499, 574, 626, 672, 681, 740, 777, 841
вещество 255, 295, 361, 586, 659, 822, 830

вещь 160, 162, 206, 213, 219, 226, 260, 261, 267, 285, 295, 317, 331, 333, 350, 358, 366, 414, 455, 472, 477, 498, 500, 514, 515, 543, 637, 670, 697, 710, 723, 725, 769, 850, 896
взаимодействие 106, 278, 341, 372, 870
взаимопроникновение 44, 667, 742
взаимосвязь 649
влечение 364, 625, 928, 929
возможность 114, 171, 229, 234, 249, 265, 382, 748, 824
воля 77, 136, 239, 247, 258, 261, 283, 319, 328, 350, 367, 395, 397, 446, 451, 468–470, 479, 572, 621, 642, 723, 733, 807
Воплощение (Боговоплощение) 61, 76, 115, 190, 291, 312, 357, 359, 371, 373, 384, 386–388, 392, 393, 416, 419, 449, 463, 467, 502, 505–507, 528, 537, 538, 556, 579, 587, 588, 601, 603, 609, 614, 631, 633, 642, 677, 683, 696, 698–700, 710, 711, 718, 724, 728, 782, 795, 814, 845, 884
воскресение 63, 119, 126, 191, 300, 352, 407, 436, 447, 453, 454, 457, 465, 498, 551, 560, 565, 566, 574, 576, 581, 582, 616, 643, 683, 694, 720, 724, 782, 873, 883, 886, 900, 925
восхождение 64, 168, 185, 243, 251, 272, 339, 360, 377, 443, 527, 659, 661, 667, 723, 728, 832, 893, 897
время 116, 533, 636
врожденная идея 365
Вульгата 113, 517
Высшее Благо 239, 244, 316, 318, 497

Галаха 232
гармония 30, 169, 179, 262, 289, 302, 312, 316, 323, 367, 451, 532, 662, 779, 795, 807, 828, 896
Гексаплы 79, 109, 186, 237, 238, 425, 511, 515–519, 831, 904, 905
гематрия 111, 286
генезис 21, 30, 37, 66, 68, 130, 131, 275, 293, 364, 713, 798
гениальность 428, 441, 540, 545, 899
герменевт 396
герменевтика 15, 18–21, 61, 62, 67, 68, 77, 80, 82, 85, 88, 89, 92, 93, 102, 131, 141, 172, 197, 284, 292, 305, 388, 399, 400, 404, 405, 407, 511, 513, 519, 527, 591, 648, 726, 731, 739, 779, 832, 840, 910
«герменевтический круг» 202, 724, 831
герметизм 80, 83, 106, 498, 745, 812
гимнософисты 147
гипертекст 405
гипотеза 298, 351, 493, 642, 660, 665, 766, 785
гнозис 20, 32, 44, 60, 62, 139, 144, 149, 150, 274, 294, 309, 315, 319, 321, 322, 324, 326, 329, 332, 333, 335–340, 343, 344, 346, 347, 350–352, 355, 374–377, 383, 386, 392, 396, 397, 399, 407, 408, 411, 415, 416, 432, 433, 437, 438, 461, 476, 493, 495, 496, 501, 505, 512, 524, 571, 585, 591, 611, 619, 627, 669, 670, 726, 765, 770, 777, 779, 801, 820, 824, 828, 854, 868–870, 877, 933
гносеология, гносеологический 251, 385, 499, 623, 668, 670, 672, 722, 874, 893–895, 933
гностицизм 34, 51, 58, 65, 66, 75, 82, 83, 120–124, 131, 142, 144, 145, 148, 150, 151, 178, 179, 205, 231, 265, 276, 310, 318, 320, 322–324, 339, 343, 351, 365, 372, 382, 401, 405, 421, 431, 436, 438, 451, 456, 485, 501, 525, 527, 565, 585, 595, 610, 695, 715–717, 730, 768, 769, 772, 776, 777, 781, 790, 791, 795, 807, 811–813, 822, 824, 859, 868, 874, 901, 915, 920
гомилетика 181
гомилия 181, 420, 421, 425, 426, 430, 457, 473, 501, 529, 541, 575, 584, 618, 774, 880, 891, 911
грех 109, 201, 294, 299, 325, 347, 377, 382, 390, 391, 393, 394, 455, 470, 497, 573, 580, 615, 616, 632, 643, 645, 649, 655, 663, 672, 675, 677, 684, 864, 869

— первородный 299, 325, 391, 469, 470, 497, 615, 672, 869, 884, 885
гуманизм 732, 740, 742, 866, 909, 910

Дедуктивный 332, 651
деизм 241
декалог 285, 415, 681
демиург 228, 235, 239, 242, 254, 263, 356, 362, 411, 472
демифологизация 102, 296
диада 147, 163, 263, 271
диалектика 76, 89, 98, 149, 153, 169, 180, 187, 213, 311, 317, 333, 335, 395, 406, 431, 439, 467, 477, 562, 661, 670, 718, 765–767, 773, 798, 799, 848, 867, 878, 893
диахрония 38
Дидаскалион 17, 27, 28, 30, 32, 35, 40, 63, 93, 127, 129–131, 141, 144, 153, 175, 181–183, 188, 308, 427, 428, 476, 491, 553, 568, 592, 690, 718, 738–740, 743, 771, 774–776, 779, 780, 784, 786, 790, 791, 867, 882, 886, 898, 916
дилемма 279, 888, 889
динамизм 495, 600, 691
дискурс 20, 216, 447, 474, 722
дисциплина 29, 85, 98, 129, 133, 145, 172, 179, 181, 183, 248, 332, 445, 476, 783, 816
диэреза 213, 847, 848
добро 169, 241, 270, 342, 347, 364, 450, 454, 456, 470–472, 492, 615, 683, 686, 696, 699, 725, 782, 847, 869, 895
добродетель 152, 162, 167, 200, 213, 241, 247, 250, 269, 270, 273, 289, 295, 318, 334, 341, 347, 364, 390, 416, 445, 454, 463, 464, 480, 498, 529, 531, 621, 666, 685, 734, 774, 782, 833, 850, 866, 869, 884, 928
догмат 15, 65, 71, 123, 189, 314, 354, 374, 378, 400, 412, 451, 457, 465, 474, 480, 486, 488, 491, 562, 565, 584, 620, 627, 628, 636, 642, 646, 647, 655, 664, 671, 766, 777, 829, 900, 922–925
догматизм 102, 131, 156
догматика 15, 23, 170, 182, 192, 302, 337, 389, 428, 448, 551, 559, 679, 721, 800, 802, 884, 920
дуализм 122, 150, 151, 205, 209, 229, 246, 321, 341, 347, 356, 386, 431, 456, 565, 575, 614, 715, 772, 795, 876, 929, 930
дуальность 930, 931
дух 79, 205, 272, 472, 513, 651, 653, 665
Душа (Мировая Душа) 158, 161, 165, 168, 287, 360, 376, 435, 443, 455, 457, 480, 509, 510, 675, 678, 811, 887

Евангелие 30, 63, 67, 69, 88, 175, 182, 298, 299, 312, 322, 335, 338, 344, 350, 351, 358, 359, 369, 377, 380, 390, 394, 399, 404, 406–411, 415, 416, 428, 429, 450, 451, 453, 461, 481, 491, 504, 507, 517, 518, 523–525, 527, 528, 531, 537–539, 549, 551, 598, 606, 654, 655, 660, 673, 679, 692, 696, 710, 716, 728, 740, 813, 817, 820, 827, 828, 842, 845, 851, 883, 893, 895
Египет, египетский 34, 60, 82, 93–95, 102–104, 106, 113, 117, 120, 124, 148, 221, 273, 353, 398, 463, 553, 563, 570, 593, 693, 701, 776, 805, 809, 814, 816, 817, 848
Единое 52, 150, 152, 157, 161, 163, 167–169, 171, 212, 254, 261, 263–265, 274, 290, 315, 359, 360, 365, 366, 368, 369, 373, 432, 434, 439, 494, 499, 500, 605, 636, 637, 674, 675, 680, 681, 710, 723, 727, 811, 816, 818, 827, 874, 892
Единосущный 582
ересь 32, 150, 151, 170, 189, 302, 326, 351, 375, 389, 416, 421, 431, 484, 489, 566, 568, 571, 584, 585, 587, 600, 603, 606, 608, 626, 636, 637, 655, 669, 689, 692, 697, 718, 721, 766, 767, 801, 822, 893, 897, 922, 927
ессеи 198, 235, 282, 288, 854

естество 191, 284, 379–381, 395, 498, 582, 609, 624, 664, 671, 673, 675, 679, 682, 692, 695, 699, 702, 731, 920
естествознание 81, 101, 132, 159, 181, 562, 665, 688, 808, 809

Заблуждение 73, 145, 242, 332, 336, 452, 464, 480, 489, 502, 543, 545, 554, 619, 627, 662, 671, 707, 715, 726, 764–767, 771, 774, 787, 880, 884, 919
закон 291, 298, 344, 411, 436, 524, 525, 540, 625
закономерность 191, 328, 334, 373, 813, 843
зло 123, 151, 169, 365, 383, 386, 394, 449, 454–456, 464, 465, 467, 468, 470–472, 492, 497, 498, 531, 547, 579, 581, 615, 632, 664, 683, 685, 686, 723, 725, 733, 782, 823, 831, 847, 853, 869, 885, 895, 896
знак 19, 165, 216, 387, 401, 493, 503, 543, 598, 599, 668, 728, 736, 838, 893
знание (тайное) 30, 104, 111, 205, 409, 421, 523, 770
значимость 39, 135, 296, 467, 563, 572, 735, 846, 915

Идеал 26, 35, 123, 126, 152, 173, 179, 208, 234, 266, 302, 311, 327, 347, 348, 354, 386, 390, 396, 446, 482, 483, 505, 620, 643, 649, 680, 714, 728, 732, 733, 765, 769, 852, 870, 872, 933
идеализм 51, 56, 102, 173, 196, 221, 223, 225, 230, 243, 257, 286, 316, 325, 398, 434, 436, 439, 449, 463, 467, 484, 596, 687, 715, 718, 729, 765, 772, 927
идеальный 123, 152, 182, 190, 191, 224, 227–229, 236, 237, 239, 240, 254, 261, 266, 283, 287, 290, 302, 317, 338, 374, 376, 379, 397, 432, 442, 481, 484, 560, 638, 712, 821, 830, 843, 852, 855, 879, 921, 931
идеи Платона 133, 199, 208, 210, 254, 263, 316, 477, 829, 867, 902
иерархия 66, 228, 230, 252, 254, 255, 272, 320, 360, 370, 410, 415, 430, 431, 456, 479, 497, 499, 611, 681, 714, 724, 817
иероглиф 103, 120, 364
имманентное 200, 247, 290, 318, 376, 436
императив 136, 236, 344, 415, 726
имя 109, 216, 264, 286, 361, 368, 387, 504, 579, 581, 582, 678, 679, 779, 907
индуктивный 333, 652, 806
иносказание 26, 69, 138, 185, 214, 222, 243, 277, 292, 415, 515, 536, 659, 660, 767, 925
институт 26, 27, 32, 40, 55, 59, 102, 130, 141, 172, 176, 179, 398, 424, 559, 717, 746, 770, 771, 787
интеграция 173, 179
интеллигибельный 162, 246, 255, 378, 434, 453, 506, 510, 774, 893
интерпретация текста 18, 56, 201, 223, 292, 327, 400, 415, 539, 605, 653, 716, 742, 776, 920
интертекст, интертекстуальность 87, 405, 734, 840
интуитивный 180, 184, 341, 355, 477, 533
интуиция 36, 156, 185, 257, 364, 542, 549, 671, 710, 743, 826
ипостась 62, 262, 274, 357, 358, 375, 380, 384, 501, 509, 510, 582, 597, 600, 603, 637, 639, 672, 674, 675, 678, 680, 697, 700, 709, 710, 794, 802, 884, 897, 898
Ипотипосы 190, 308, 320, 385, 412, 418, 559, 782, 868
исихия 73, 797
ислам 214, 732, 733, 865
исохристы 578, 579, 643
исследование 15, 21, 22, 42, 45, 46, 48, 49, 204, 306, 425, 554, 748
истина 184, 411, 414, 532, 610
истинная философия (истинная мудрость) 31, 180, 182, 219, 221, 227, 271, 334–336, 361, 427, 779

истинное знание (познание) 223, 249, 250, 489, 808, 827
историзм 57, 621, 704
историография 33, 38, 39, 804
историософия 62, 735, 823
история философии 16, 27, 33, 46, 146, 164, 166, 194, 196, 197, 212, 311, 313, 729, 745, 786, 799, 853
— церковная 31, 32, 40–43, 55, 73, 656
иудаизм 29, 34, 68, 70, 95, 106–111, 113, 127, 196, 203, 205, 214, 218, 228, 230, 232, 233, 237, 250, 258, 264, 272, 282, 296, 401, 437, 459, 463, 525, 608, 679, 716, 774, 779, 790, 807, 814, 844, 854, 856, 864–866
иудейство 95, 106–108, 131, 136, 281, 284, 406, 437, 459, 595, 691, 769, 855, 920, 922
иудео-александрийская философия (иудео-александринизм) 25, 29, 49, 53, 65, 95, 107, 135, 139, 140, 154, 202, 203, 214, 219, 222, 231, 325, 326, 404, 774–776, 812

Каббала 107, 112, 139, 204, 205, 472, 765, 768, 780, 781, 801
канон 86, 97, 129, 137, 145, 179, 186, 193, 197–200, 232, 291, 340, 351, 355, 406, 408, 409, 416, 432, 517, 592, 831, 840, 877
Каппадокийская школа 36, 91, 554, 567, 592, 654, 655, 657, 661, 667, 687, 688, 745, 815, 926, 973
каппадокийцы 16, 23, 57, 73, 91, 92, 188, 195, 428, 550, 554, 584, 602, 609, 630, 655–661, 663–670, 672, 676–680, 682–689, 695, 741, 742, 766, 830, 926, 930, 932, 933
катафатический 245, 365, 643
категория 152, 167, 168, 196, 212, 265, 269, 358, 368, 469, 508, 643, 645, 841
катехет, катехетический 17, 32, 42, 50, 58, 73, 128, 188, 191, 321, 349, 424, 552, 557, 717, 783, 784
катехуменат, катехумены 42–44, 49, 55, 59, 73, 130, 174, 175, 525, 548, 594, 771, 772, 774, 787, 797, 798, 909
католический 50, 77, 92, 304, 588, 590, 739, 792, 903
кафолический 205, 583, 766, 782
Кесарийская школа 183, 186, 187, 567, 623
киники, киническая школа 207, 463, 856
киренаики 133, 153
«ключ разумения» 144, 185, 403, 450, 515, 667, 731
компиляция 100, 307, 803
контекст 36, 37, 63, 198, 252, 286, 292, 294, 363, 414, 415, 431, 526, 649, 651, 704, 736, 777, 861, 871
континуум 435
копты, коптский 82, 120, 122, 124, 125, 149, 570, 575, 577, 629, 693, 811, 814–816
Коран, коранический 732, 733
космогония 122, 257, 258, 324, 465, 497, 541, 592, 610, 659, 666, 830
космология 75, 77, 92, 158, 201, 205, 231, 317, 321, 323, 455, 457, 494, 659, 665, 686, 742, 823, 846, 858, 871, 892, 923, 929, 931
космос 165, 206, 211, 228, 239, 244, 245, 247, 254, 262, 265, 266, 271, 275, 276, 289, 294, 302, 318, 321, 348, 360, 366, 384, 386, 397, 406, 434, 438, 443, 465, 468, 497, 501, 554, 565, 585, 636, 649, 650, 659, 679, 710, 723, 728, 742, 816, 825, 843, 853, 902, 929, 931
креационизм 201, 241, 455, 457, 580, 632
культура эллинистическая 54, 64, 94, 95, 97, 235, 807, 809, 812
Кумран 48, 108, 109, 113, 116
кумранские рукописи 107, 111

Литургия 399, 481, 586, 656, 680, 695, 705
личность (персона) 52, 57, 79, 84, 142, 158, 165, 184, 243, 248, 252, 265, 267, 269, 271, 272, 274–276, 283, 286, 290, 294, 307, 419, 568, 579, 716, 727, 822, 824, 843, 855

логика 20, 137, 207, 210, 288, 326, 430, 492, 545, 597, 618, 740, 885
логология 17, 53, 64, 231, 259, 260, 274, 275, 377, 385, 397, 446, 502, 503, 647, 823, 836, 844, 847, 853, 859, 874, 929
Логос 24, 54, 64, 69, 75, 77, 79, 115, 136, 143, 148, 149, 154, 157, 158, 169, 191, 197, 198, 200, 209, 211, 213, 220, 226–228, 231, 234, 236, 238, 240–242, 245, 247, 250–253, 255–257, 259–276, 290, 297, 304, 312, 313, 316–318, 320, 321, 335, 336, 344, 352, 355, 357, 359, 367, 370–397, 400, 405–408, 411, 413, 415–417, 429, 432, 438, 446, 449, 453, 454, 458, 469–472, 481, 482, 485–487, 489, 499, 501–508, 510, 511, 514, 523, 527, 531, 532, 535, 536, 538, 544, 546, 547, 549, 556, 558, 564, 569, 580, 723, 776, 777, 782, 801, 816, 824, 825, 828, 834, 843
логоцентризм 259
лукианизм 604, 914, 915
лукианисты 592, 600, 604, 605, 639, 678, 914
любомудрие 173, 625, 663, 730

Манифестация (проявление) 111, 199, 252, 375, 384, 387, 389, 499, 531, 576, 632, 696, 728
манихейство 106, 570, 580, 585
маркиониты, маркионизм 409
материализм 156, 241, 313, 334, 467, 478, 829
материя 149, 161, 162, 191, 205, 209, 234, 315, 317, 356, 375, 376, 379, 387, 390, 457, 463, 473, 487, 507, 509, 555, 576, 580, 640, 729, 777, 822, 845, 852
меональность 723
мера 203, 206, 229, 233, 366, 370, 723
Мессия, мессианский 109–111, 115, 122, 127, 214, 232, 361, 387, 401, 403, 463, 517, 614, 678, 824, 844, 866
Метатрон 264, 274
метафизика, метафизический 45, 46, 107, 143, 155, 161, 166, 218, 252, 254, 258, 314, 319, 328, 333, 335, 369, 388, 424, 445, 479, 531, 537, 544, 597, 599, 716, 777, 785, 794, 796
метемпсихоз (реинкарнация) 433, 437, 456–458, 462, 543, 574, 658, 688, 886
метод, методология 45, 47, 58, 59, 64, 68, 79, 86, 139, 140, 199, 201, 215, 226, 231, 258, 277, 313, 333, 342, 429, 445, 461, 467, 475, 484, 485, 488, 489, 495, 514, 517, 524, 586, 591, 595, 596, 598, 605, 619, 622, 626, 655, 674, 715, 727, 771, 773
микрокосм 244, 245, 270, 853
мировоззрение 16, 20, 28, 48, 101, 102, 123, 127, 131, 142, 144, 159, 185, 205, 236, 272, 283, 328, 362, 461, 474, 621, 631, 654, 658, 709, 742, 795, 813, 843, 850, 875, 908
миропонимание 235, 303, 304, 716, 871
миросозерцание 15, 35, 37, 48, 61, 70, 72, 75, 89, 123, 146, 198, 254, 312, 327, 349, 387, 405, 436, 479, 584, 594, 640, 709, 717, 737, 766, 776, 830, 857, 894, 903
мист 224
Мистагогия 726, 974
мистерии 65, 105, 171, 206, 305, 310, 329, 330, 392, 398, 436, 440, 444, 719, 799, 819, 820, 861, 878
мистика 28, 64, 70, 95, 111, 209, 249, 271, 365, 443, 483, 484, 487, 495, 722, 723, 726, 732, 797, 827, 850, 854, 859, 894
мистицизм 33, 46, 69, 80, 149, 171, 196, 226, 269, 323, 349, 427, 433, 572, 714, 715, 773, 796, 799, 800, 806, 827, 851, 858, 897, 921
миф 33, 45, 64, 67, 138, 139, 146, 199, 201, 216, 217, 299, 310, 328, 336, 364, 410, 462, 465, 524, 533, 534, 598, 627, 734, 742, 832, 836, 882, 883, 887, 929

мифология 67, 138, 139, 239, 257, 299, 307, 364, 365, 414, 465, 533, 790, 796
модализм 558, 600, 922, 923
молчание 24, 73, 121, 126, 321, 439, 606, 618, 722, 771, 831
монада 163, 246, 247, 256, 263, 274, 295, 369, 374, 378, 498, 582, 589, 639, 874, 929
монадология 740
монашество 120, 123–125, 353, 373, 487, 570, 571, 574, 576, 645, 693, 816, 830, 831
монотеизм 70, 84, 107, 115, 136, 152, 159, 170, 204, 211, 223, 242, 258, 312, 355, 356, 378, 388, 396, 413, 445, 546, 657, 678, 692, 727, 816, 849, 865
монофелитство 560, 604, 721
монофизитство 72, 488, 559, 597, 603, 604, 690, 693, 783, 814
мораль, моральный 74, 121, 151, 158, 169, 185, 226, 287, 288, 293, 316, 334, 340, 356, 362, 396, 410, 414, 415, 434, 472, 479, 521, 526, 562, 605, 733, 783
мышление 16, 20, 125, 131, 199, 252, 275, 283, 328, 367, 404, 427, 438, 464, 492, 510, 562, 629, 669, 671, 741, 775, 843, 913

Нарратив, нарративный 68, 79, 216, 217, 224, 239, 277, 290, 520, 529, 531, 605, 663, 704, 706
натурфилософский 151, 155
наука христианская, александрийская 15, 55, 100, 118, 171, 172, 420, 546, 765
начала богопознания 361
— теологии 497
— философии 308, 717, 766
небытие 248, 301, 491, 582, 679, 723
неопифагореизм 210
неоплатонизм 15, 16, 22, 25, 28, 29, 33, 34, 44, 75, 83, 92, 131, 147, 154, 160–164, 166, 167, 207, 210, 233, 234, 248, 262, 265, 319, 338, 349, 371, 375, 431, 439, 441, 476, 675, 720, 768, 777, 784, 791, 822, 921
неоскептицизм 156
неотомизм 70
несторианство 57, 90, 591, 604, 609, 616, 620, 627, 690–694, 697, 701, 793, 916
нетварный 33, 699, 724
нигилизм 737
Никомахова этика 435, 967
ничто 171, 267, 368, 511, 645, 734
Новоалександрийская школа 16, 36, 50, 57, 92, 349, 550, 562, 591, 628, 629, 652, 668, 711, 712, 718, 728, 735, 744, 767, 858, 921, 972
ноуменальный 254, 268, 275, 276
нравственность 60, 136, 142, 288, 335, 365, 404, 445, 717, 765, 772, 868, 921, 922, 930
Нус (Ум) 52, 143, 155, 158, 161, 163, 165, 168, 169, 205, 241, 257, 262, 274, 290, 319, 321, 360, 375, 381, 384, 392, 499, 501, 503, 637, 811, 850, 853

Обобщение 21, 38, 158, 220, 481, 805
обóжение (теозис) 76, 125, 273, 300, 348, 373, 392, 472, 493, 494, 509, 609, 615, 643–645, 649, 686, 695, 696, 701, 712, 718, 720, 723, 728, 869, 873, 931
обоснование 47, 160, 196, 215, 225, 330, 374, 440, 618, 739, 902
образ и подобие Божие 347, 390, 402, 501
образование 22, 34, 35, 72, 74, 94, 96, 98, 107, 117, 129, 130, 195, 218, 224, 234, 280, 303, 307, 331, 360, 422, 423, 445, 476, 483, 559, 595, 713, 772, 777
огдоада 321
ойкумена 15, 67, 94, 95, 135, 594, 654, 655, 689, 716, 741, 744
онтологический 163, 168, 170, 209, 252, 257, 290, 317, 358, 370, 379, 383, 641, 642, 647, 677, 680, 698, 723, 728, 736, 772, 821, 907

онтология 122, 123, 155, 162, 319, 410, 499, 729, 892, 933
опровержение 189, 227, 233, 310, 351, 399, 441, 444, 460, 479, 571, 643, 669, 767, 867, 922
оптимизм 20, 349, 382, 396, 730, 733, 875, 897
оригенизм, оригенисты 31, 52, 57, 72, 77, 91, 124, 125, 191, 192, 425, 428, 430, 441, 548–553, 555, 559, 561, 563, 564, 566–571, 574–578, 580, 583, 585, 588, 590, 591, 639, 686, 711, 723, 725, 740, 745, 821, 831, 881, 885, 891, 897, 898, 900, 903, 904, 909, 910, 925, 928
оригенистские споры 883, 885, 891, 904
ортодоксия 32, 52, 66, 67, 79, 85, 113, 165, 189, 324, 389, 397, 429, 430, 470, 511, 548, 553, 565, 658, 692, 697, 786, 813, 868, 881, 883, 900, 930
Откровение 62, 75, 86, 102, 105, 106, 116, 118, 135, 136, 139, 140, 145, 146, 156, 158, 165, 178, 182, 213, 215, 219, 222–224, 234, 237, 256, 264, 275, 277, 282–284, 286, 294, 308, 310, 312, 313, 325, 331, 342, 343, 354, 359, 371, 372, 396, 402, 403, 406–408, 415–417, 429, 442, 445, 449, 460, 482, 491, 502, 509, 532, 538, 593, 595, 608, 614, 618, 624, 631, 634, 638, 643, 647, 653, 662–664, 667, 669–671, 698, 702, 703, 711, 712, 716, 717, 725, 728, 731, 733, 742, 776, 824, 828, 847, 873, 874, 883, 908

Пайдевтерион 778
пайдейя 92, 113, 145, 206, 280, 315, 434, 483, 498, 718, 720, 840, 902, 925, 932
пантеизм, пантеистический 111, 146, 152, 159, 204, 231, 235, 241, 242, 244, 249, 318, 347, 350, 358, 366, 413, 433, 486, 578, 603, 709, 729, 781, 794, 799, 843, 852
парадигма 224, 228, 379, 437, 483, 631, 647, 690, 746
парадокс 692, 785, 851
парадоксальный 103, 357, 370, 431, 488, 507, 587
парадоксография 101
парадоксология 101, 333
парусия 76, 873, 874
патристика 15, 16, 18, 26, 50, 56, 57, 72, 86, 171, 386, 418, 475, 543, 604, 631, 644, 662, 664, 690, 727, 731, 744, 745, 815, 821, 822, 841, 897, 903, 929
патрология 50, 57, 84, 85, 186, 564, 796
педагог 334, 392, 393, 396, 406, 551, 898
Педагог [сочинение Климента Александрийского] 308, 334, 387, 394, 970
педагогика 79, 140, 310, 350, 393, 660, 836, 895
перводвигатель 151, 638
первоединое 164
первоматерия 665
первообраз 266, 271, 501, 676, 714
первопричина 211, 321, 368, 386, 726, 795
первосвященник 106, 245, 270, 406, 572, 853
первочеловек 206, 226
первоэлементы 230, 406
перипатетики 126, 132, 151, 153, 201, 309, 549, 596, 638, 688
перипатетический платонизм 154, 155, 166
пессимизм 318, 879
Пир [диалог Платона] 564, 819, 878
—, или о целомудрии [диалог Св. Мефодия Олимпийского] 564
пифагореизм (пифагорейство) 118, 159, 160, 319, 716, 854
пифагорейцы 126, 159, 160, 207, 208, 230, 244, 274, 277, 309, 549, 819, 854, 921
платонизм 31, 34, 41, 42, 46, 63, 69, 75, 83, 90, 107, 118, 133, 135, 144, 195, 207, 209, 210, 305, 310–312,

316, 318, 327, 356, 370, 377, 431, 434, 447, 476, 481, 482, 489, 499, 565, 638, 715, 716, 738, 745, 776, 777, 790, 807, 818
— христианский 63, 84, 155, 312, 316, 317, 319, 482, 640, 776, 777
плерома 150, 265, 438, 686, 812, 928
пневматики 323, 438, 452, 487
познание 18, 20, 51, 62, 68, 76, 136, 143, 147, 156, 163, 196, 201, 206, 219–221, 225, 304, 324, 329, 420, 436, 549, 557, 714, 722, 768
познания теория 51, 236, 316, 332, 479, 498, 670, 688, 728, 799, 809, 894, 895, 933
политеизм 170, 204, 257, 345, 511, 679, 768, 816, 829, 866, 876
понятие 42, 64, 65, 84, 88, 100, 129, 147, 211, 214, 229, 337, 353, 431, 549, 597, 727
постструктурализм 87, 736
Потамосское училище 195
потенциальный 168, 503, 543, 697
потенция 378, 471, 636, 843
правила интерпретации (толкования) 35, 74, 131, 164, 182, 185, 190, 199, 205, 270, 425
Православие 57, 91, 115, 302, 425, 449, 556, 569, 575, 604, 605, 622, 627–629, 634, 636, 640, 643, 646–648, 681, 697, 720, 764, 767, 815
прагматический 220
пратекст 405
Предание Священное 184, 192, 320, 324, 339, 393, 408, 542, 652, 654, 655, 663, 667, 669, 670, 672, 708, 735, 924
предикат 228, 243, 245, 247, 369, 370, 606
предопределение 457, 468, 469, 684, 883, 884, 891
Премудрости литература (Премудрости корпус) 138, 198, 200, 201, 240, 253, 357
притча 33, 35, 64, 68, 69, 88, 95, 165, 185, 200, 208, 277, 293, 302, 310, 343, 356, 407, 414–416, 511, 526, 530–535, 537–539, 545, 585, 587, 599, 611, 693, 728, 838, 841, 882, 883, 925
причинность 212, 852, 853
Провидение (Промысел) 197, 244, 260, 278, 334, 336, 350, 367, 393, 471, 479, 487, 895, 902
провиденциальный (промыслительный) 274, 343, 393, 396, 402, 498, 501, 508, 614, 624, 779
прогресс 45, 79, 333, 743
происхождение 200, 205, 210, 227, 238, 256, 257, 267, 321, 348, 364, 432, 436, 457, 468, 482, 554, 612, 639, 680
пропедевтика 140, 181, 225, 332, 333, 393, 395, 476, 485, 512, 798
просвещение 22, 34, 50, 114, 270, 354, 426, 512, 525, 589, 713, 791
противоречие 22, 134, 195, 257, 259, 281, 342, 351, 455, 565, 596, 626, 639, 675, 705, 722, 839
протоктисты 578, 579, 643
прототип 402, 538, 611, 705, 833
психологизм 617
психология 209, 418, 899

Рационализм 42, 46, 156, 204, 323, 340, 353, 354, 390, 433, 490, 521, 627, 643, 654, 696, 718, 719, 734, 764, 765, 767, 773, 919, 923, 924
реализм 33, 596, 687, 696, 792, 839, 927
редукционистский 654, 711, 737, 902
редукция 737
релятивизм 396, 737
Ренессанс 91, 171, 233, 550, 583, 588, 733, 877, 909, 910
Реформация 40, 513, 588, 589, 727, 733, 739, 909
рецепция 36, 138, 232, 548, 658, 689, 744, 745, 904
Римская империя 21, 94, 100, 117, 118, 173, 233, 399, 444, 593, 654, 719, 739, 787, 813

риторика 81, 153, 180, 187, 213, 308, 412, 462, 480, 598, 599, 617, 779, 806, 807, 860, 931

Савеллианство 558, 639, 679
сакрализованный 113
сакральный 20, 79, 98, 102, 172, 201, 309, 328, 364, 398, 478, 488, 511, 526, 552, 626, 704, 715, 835, 841
самосознание 256, 528, 737, 740
санкция 364
свобода 77, 150, 298, 319, 339, 360, 450, 468, 565, 584, 621, 658, 723, 823, 838, 870
— воли 197, 211, 242, 316, 324, 340, 469, 470, 564, 607, 621, 682, 683, 686, 853
Священное Писание 23, 26, 35, 41, 56, 58, 74, 87, 120, 124, 127, 129, 136, 138, 140, 144, 145, 148, 158, 174, 180, 182, 185, 192, 198, 201, 217, 223, 229, 236, 243, 253, 274, 277, 280, 285, 286, 291, 293, 295, 296, 302, 314, 315, 322, 323, 326, 343, 353, 360, 393, 399, 422, 432, 450, 452, 464, 478, 489, 492, 495, 511–547, 561, 572, 587, 590, 600, 612, 619, 625, 651, 653, 658, 661, 662, 678, 698, 716–718, 728, 764–766, 781, 790, 801, 826, 828, 830–832, 836, 837, 840, 848, 850, 856, 860, 861, 864, 866, 873, 875, 877, 882, 884, 887, 891, 893, 896, 901–903, 910–912, 914, 918, 919, 923, 924, 930
— —, смысл 129, 158, 182, 202, 250, 282, 287, 296, 302, 323, 346, 387, 396, 397, 408, 410, 514, 519, 520, 539, 546, 572, 587, 662, 663, 696, 704, 782
семиотика 546, 724, 736
Септуагинта 81, 107–110, 112–117, 186, 199, 226, 236–239, 337, 517–519, 522, 600, 604, 666, 774, 816, 854, 904, 905
серафимы 510, 578, 581
«Сивиллины оракулы» 107, 135, 198, 854
силлогизм 213, 670
Силы Божественные 103, 202, 226, 229, 250–253, 255, 256, 258, 260, 261, 263, 268, 391, 849, 864, 866, 902
Силы-посредники 252, 253, 260, 847
символ 18, 21, 33, 70, 105, 111, 221, 229, 278, 331, 404, 421, 512, 578, 588, 601, 610
— веры 165, 567, 602, 678, 729, 767
символизм библейский 293
— мифологический 293
— философский 33, 60, 330, 362, 595
— эсхатологический 412
симметрия 704, 731
симпатический 302, 719
синергия 457, 696
синкретизм 20, 22, 34, 36, 47, 48, 104, 118, 123, 134, 137, 141, 147, 151, 202, 304, 436, 464, 709, 716, 745, 767, 768, 781, 790, 794, 877
синтез 18, 30, 35, 42, 54, 101, 127, 135, 144, 146, 149, 159, 160, 196, 218, 235, 263, 292, 319, 466, 490, 593, 621, 738, 773, 780
синхрония 38
скептицизм 34, 102, 131, 133, 134, 137, 156, 204, 242, 330, 554, 745, 767, 768, 790
смыслообразующий 76, 585
Соборы Вселенские 32, 67, 73, 91, 127, 389, 421, 428, 430, 503, 558, 588, 601–603, 628, 637, 650, 674, 690
совечность 275, 356
созерцание 168, 183, 196, 220, 228, 242, 248, 251, 271, 327, 335, 357, 374, 392, 416, 436, 445, 453, 509, 537, 575, 579–582, 586, 626, 629, 630, 715, 768, 850
сознание 18, 105, 135, 149, 249, 317, 356, 470, 533, 631, 769
сократический 187, 342, 498, 802
сотериология, сотериологический 62, 366, 391, 392, 621, 630, 649, 668, 677, 695, 697, 833, 916, 924, 931
софизм 213, 332, 672
софистика 179, 181, 198, 213, 294, 335, 336, 480, 867, 931

софисты 171, 213, 222, 283, 288, 335, 787, 807
София 149, 250, 252, 272, 438, 731, 812, 824
спиритуализм 122, 240, 348, 352, 386, 431, 478, 542, 547, 563, 574, 580, 847, 880, 897
сравнительный анализ 591, 917
средний платонизм 63, 75, 83, 90, 107, 135, 139, 154, 155, 159, 160, 162, 163, 167, 210, 212, 217, 311, 318, 319, 377, 384, 434, 439, 478, 499, 716, 818
стихия 116, 317, 334, 358, 582, 595, 647
стоицизм 25, 118, 134, 157, 208, 210, 227, 311, 436, 738, 767, 818, 853, 855, 882, 930
страдание 116, 212, 345, 462, 566, 725, 900
Строматы 60, 306, 308–311, 313, 316, 325, 331, 333, 334, 338, 345, 355, 380, 399, 405, 415, 447, 488, 785, 802, 803, 828, 867, 868, 874, 877
структурализм 736
субстанция 212, 227, 241, 245, 283, 300, 312, 318, 381, 433, 457, 491, 498, 506, 637, 638, 641, 692, 694
субстрат 159, 168, 176, 186, 266, 730
супертекст 405
супранатурализм 196, 853
сущее 274, 358, 378, 387, 724, 725, 736, 768
Сущий 237, 267, 274, 376, 378, 379, 382, 477, 723
схоластика 15, 803
схолии 420, 425, 457, 880

Таинство 76, 78, 148, 205, 302, 357, 373, 393, 480, 493, 501, 509, 513, 572, 586, 588, 603, 643, 646, 673, 722, 724, 726, 735, 834, 912, 925
тайна 30, 64, 67, 147, 215, 344, 365, 443, 590, 597, 610, 618, 620, 622, 717, 731
Талмуд 204, 462
таргум 112, 264, 292, 417
тварь, тварный 33, 116, 123, 200, 235, 246, 248, 261, 266, 273, 276, 378, 391, 392, 454, 455, 464, 469, 470, 483, 491, 494, 495, 498, 504, 506, 508, 603, 637, 640, 641, 647, 673, 679, 680, 685, 694, 695, 722–724, 769, 801, 824, 828, 844, 897, 929
творение 116, 186, 197, 201, 239, 246, 254, 255, 263, 266, 269, 271, 273, 276, 289, 328, 356, 359, 370, 429, 454, 471, 555, 576, 580, 582, 610, 616, 636, 638, 648, 659, 672, 678, 693, 715, 723, 772, 816, 829
теизм 242, 258, 716, 852
текстологический 58, 90, 109, 859, 904, 905, 914
текстуальный 108, 109, 115, 285, 515, 519, 785
телеологический 260, 261, 267, 554
телеология 363, 447, 851, 852, 889, 896
тело, телесный 112, 147, 184, 192, 213, 245, 270, 273, 287, 295, 329, 347, 352, 386, 389, 394, 429, 435, 436, 445, 453, 455, 457, 465, 470, 477, 483, 491, 494, 505, 507, 520, 527, 554, 557, 566, 574, 579, 580, 582, 586, 603, 615, 724, 772
теодицея 76, 316, 318, 324, 363, 365, 386, 437, 464, 467, 468, 472, 477, 478, 497, 615, 876
теология 15, 17, 26, 43, 60, 68, 77, 78, 84, 85, 120, 139, 154, 155, 169, 172, 195, 201, 203, 211, 218, 238, 243, 248, 258, 266, 310, 326, 350, 362, 375, 392, 408, 431, 437, 482, 496, 499, 510, 585, 678, 742, 783, 796, 810, 812, 822, 828, 833, 847, 856, 861, 863, 866, 894, 903
теория [экзегетический метод] 41, 56, 69, 89, 207, 214, 231, 237, 248, 275, 279, 336, 715, 784
теософия 47, 48, 198, 204, 349, 745
терапевты 124, 198, 207, 208, 235, 282, 297, 310, 861, 863
теургия 28, 104, 106, 171, 719, 799, 800, 921, 940
типология 86, 87, 216, 232, 296, 298, 400, 402, 404, 405, 542, 598, 619, 667, 724, 736, 826, 833

тождество 168, 252, 359, 380, 401, 472, 579, 581, 638, 642, 725, 888
толкование (истолкование) 26, 41, 74, 86, 87, 116, 131, 164, 179, 184, 190, 199, 205, 217, 270, 282, 310, 315, 325, 398, 399, 406, 429, 445, 470, 513, 555, 561, 578, 583, 606, 617, 650, 728, 783, 812
традиционализм 30, 343, 728
традиция 18, 22, 28, 32, 34, 36, 43, 53, 54, 58, 66, 71, 75, 83, 93, 95, 102, 108, 114, 115, 203, 222, 263, 284, 303, 313, 316, 326, 343, 344, 346, 398, 430, 437, 443, 478, 490, 550, 563, 573, 715, 770, 785
трансфигурация 655
трансценденталии 264, 603
трансцендентное 102, 151, 154, 196, 200, 212, 283, 291, 356, 367, 371, 384, 436, 555, 676, 844
триада 164, 360, 373, 443, 578, 637
триадология 17, 48, 51, 62, 164, 165, 228, 252, 370, 373, 375, 381, 385, 434, 489, 494, 499, 503, 510, 546, 547, 560, 564, 602, 605, 636, 642, 646, 674, 678, 679, 681, 688, 709, 737, 811, 813, 825, 832, 874, 879, 925, 926
Троица 57, 85, 164, 190, 360, 370, 373, 375, 386, 397, 449, 454, 477, 501, 510, 556, 558, 563, 582, 600, 602, 618, 636, 639, 641, 646, 648, 672, 673, 680, 702, 710, 723, 724, 727, 730, 767, 794, 802, 841, 883–885, 891, 906, 920, 922
троичность 556, 646, 710, 711, 827, 923

Умозрение 24, 182, 225, 249, 274, 283, 288, 331, 442, 576, 590, 608, 613, 627, 630, 706, 715, 744, 816
умопостигаемый 201, 229, 246, 247, 254, 269, 276, 333, 379, 380, 453, 572, 728
умственный, умный 87, 96, 97, 117, 118, 131, 146, 198, 221, 271, 353, 413, 463, 488, 579, 582, 643, 680, 716, 767
универсализм 150, 155, 726
универсалии 594
университет 21, 35, 94, 98, 485, 780, 808
универсум 267, 270, 276, 510, 713, 741, 816, 841, 852, 853

Факт 135, 174, 195, 231, 328, 380, 478, 527, 592, 803
фальсификация 66, 879
фатализм 341
феномен, феноменальный 15, 20, 93, 111, 217, 228, 252, 257, 262, 266, 314, 334, 355, 396, 515, 553, 585, 590, 669, 719, 727, 803, 806
феноменология 509
фидеизм 630
физика 139, 152–154, 207, 210, 212, 288, 289, 406, 435, 445, 511, 798, 806, 839
филонизм 25, 51, 63, 83, 89, 90, 195, 203, 205, 206, 217, 239, 252, 277, 280, 299, 301, 311, 437, 723, 738, 776, 777, 781, 785, 847, 854, 858, 861, 864, 865
философема 45, 195, 322, 356, 475, 819
философия христианская 14, 25, 33, 41, 45, 123, 140, 142, 148, 181, 192, 230, 258, 303, 315, 419, 428, 627, 640
философско-богословский 14–17, 21, 24, 30, 32, 34, 36–39, 44, 55, 59, 71, 79, 108, 116, 127, 129, 236, 266, 305, 306, 337, 357, 424, 430, 452, 461, 548, 718, 748, 770, 789, 858
флорилегии 307, 423, 574, 878

Халдеи 95, 136, 146, 204, 242, 270, 336
хаос 145, 149, 241, 296, 397
херувимы 581, 969
Храм Иерусалимский 525
христианизация 120, 670, 689, 717, 812
«христианская энциклопедия науки» 179, 180
христианство 14, 15, 42, 45, 47, 50, 55, 61, 65, 78, 82, 195, 214, 231, 272, 299, 304, 311, 314, 322, 324, 328, 329, 337, 419, 421, 428, 431, 435,

443, 448, 453, 460, 548, 558, 570, 599, 609, 631, 634, 662, 700, 709, 716, 719, 723, 740, 764, 769, 779, 780, 790–793, 797, 799, 801, 805, 810–812, 814, 816
Христология 85, 559, 874, 889, 907
хтонический 254, 266, 356

Царь 110, 113, 157, 269, 270, 323, 360, 507
целесообразность 187, 228, 397, 450, 847, 848
целостность 392, 711, 858
Церковь 41, 119, 142, 174, 321, 351, 369, 394, 400, 419, 421, 428–430, 451, 476, 487, 507, 528, 563, 577, 583, 618, 628, 654–656, 695, 709, 715, 726, 786, 791, 807, 817, 873, 884, 897, 905
цивилизация 17, 18, 21, 95, 142, 745, 746, 797, 808, 841, 915
цикл 436, 454, 555, 574, 889
цикличность, циклический 123, 216, 412, 434, 499, 657, 726, 742

Человек 15, 18, 25, 71, 77, 97, 112, 123, 139, 147, 149, 168, 182, 191, 195, 201, 212, 215, 217, 220, 221, 228, 240, 243, 245–248, 315, 321, 332, 420, 428, 432, 554, 713, 765, 768
число 110, 229, 295, 333, 366, 582, 874

Шестоднев 116, 267, 541, 657–661, 665, 774, 829

Эзотеризм, эзотерический 61, 80, 103–105, 166, 182, 231, 251, 289, 290, 308–310, 320, 322, 344, 346, 424, 426, 429, 433, 437, 440, 448, 451, 457, 474, 560, 568, 572, 667, 670, 690, 791, 879, 897
эйдос, эйдетический 207, 370, 436, 737
экзегезы теория 28, 231, 398, 519, 539, 658, 661
экзегетика 15, 29, 36, 62, 67, 68, 83, 92, 93, 97, 196, 197, 313, 322, 337, 398–400, 411, 412, 414, 515, 551, 624, 717, 745, 784, 800, 840, 858, 900, 912
экзотеризм, экзотерический 182, 323, 345, 451, 457, 474
эклектизм, эклектический 20, 27, 28, 33, 34, 36, 42, 45–47, 62, 75, 101, 107, 118, 126, 127, 131–134, 141, 146, 154, 156, 159, 161, 162, 211, 218, 223, 230, 236, 240, 283, 304, 326, 329, 336, 398, 446, 459, 461, 476, 670, 715, 726, 745, 772, 773, 780, 781, 790, 793, 794, 799, 801, 804, 819, 839, 865, 867, 916
экстаз 168, 226, 227, 248, 290, 317, 350, 369, 486, 522, 613, 682, 736, 799
элеаты 152
элементы, четыре стихии 244, 245, 255, 576
эллинизм 14, 18, 21, 33, 41, 54, 56, 63, 65, 81, 93, 94, 99–101, 107, 118, 120, 134, 145, 146, 151, 159, 172, 173, 202, 204, 209, 213, 224, 253, 298, 327, 386, 437, 459, 473, 474, 535, 608, 644, 654, 714, 715, 775, 777, 804, 809, 810, 812, 813, 832, 834, 840, 842, 854, 882
эманативизм, эманативный 255, 256, 265, 674
эманация 123, 168, 370, 381, 429, 471, 503, 647, 723, 729
эмпиризм 719
эмпирический 143, 156, 333, 366, 560, 594
энергия 137, 377, 390, 503, 529, 582, 619, 673, 726, 851
Эннеады 169, 709, 968
энциклопедизм 304, 872
энциклопедия 44, 104, 307, 718, 765, 789
эон 122, 127, 430, 555, 686, 768, 777
эпикуреизм 132, 148, 463
эпикурейцы 156, 187, 225, 334, 459, 461, 478, 882
эпистемологический 147, 285, 287, 369, 377, 392
эпистемология 197, 439
эстетика 737

эсхатология 73, 75, 197, 233, 407, 457, 458, 560, 572, 825, 828, 832, 846, 885, 887, 896, 901
эталон 224, 366, 558, 590
этика, этический 17, 45, 47, 56, 58, 60, 61, 122, 139, 140, 152, 157, 158, 199, 200, 207, 226, 247, 282, 287–289, 295, 298, 304, 310, 316, 319, 325, 363, 404, 435, 445, 499, 511, 597, 618, 668, 691, 726, 739, 794, 798, 806, 807, 838, 839, 855, 868, 871
эфир 574, 665, 676

Явление 26, 47, 123, 127, 135, 139, 191, 220, 305, 380, 395, 474, 764
язык 107, 113, 114, 120, 140, 150, 196, 207, 235, 257, 310, 404, 431, 626, 717, 813
языческий 15, 16, 27, 28, 33, 45, 67, 99, 121, 127, 211, 248, 254, 275, 295, 310, 324, 421, 442, 567, 719, 765
язычество 28, 33, 34, 41, 46, 47, 51, 79, 84, 231, 232, 301, 314, 361, 365, 399, 412, 413, 428, 462, 473, 478, 595, 607, 627, 647, 679, 715, 720, 764, 769, 788

Об авторе

Валерий Яковлевич Саврей (р. 1956) — кандидат философских наук, специалист в области истории зарубежной философии и истории культуры.

В 1985 году поступил на отделение классической филологии филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. В 1987 году продолжил учиться на кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ, который окончил с отличием в 1990 году. Защитил кандидатскую диссертацию по теме «Философские основания герменевтики и экзегетики Филона, Климента и Оригена» в 1999 году.

Глубокий интерес к античной культуре и особенно к философии эпохи патристики пробудило в авторе изучение трудов выдающегося русского философа и филолога-классика А. Ф. Лосева. В 1984 году произошла встреча с А. Ф. Лосевым, которая положила начало поиску в жизни автора синтеза филологии, философии, истории культуры и богословия. Этот синтез нашел свое практическое воплощение в идее создания первой в стране кафедры истории и теории мировой культуры на философском факультете МГУ в 1990 году. В. Я. Саврей стал одним из ее основателей в сотрудничестве с выдающимися учеными, которые образовали ядро кафедры: Вяч. Вс. Ивановым, С. С. Аверинцевым, М. Л. Гаспаровым, А. Я. Гуревичем, Е. М. Мелетинским, Г. С. Кнабе и др. В 1992 году автором было предпринято создание Института мировой культуры МГУ, призванного стать центром фундаментальных исследований русской, западноевропейской и восточных культур, и основанием для создания научных школ.

Творческое содружество с основоположником семиотики Ю. М. Лотманом пробудило в авторе живой интерес к углубленному изучению проблем философской герменевтики. Осмысляя философские основания интерпретации текста, прежде всего сакрального, В. Я. Саврей пришел к осознанию необходимости всестороннего исследования Александрийской школы, воплотившей в себе синтез античной культуры и христианской мысли на основе созданного в Александрии философского символико-экзегетического метода. Итоги этого многолетнего исследования представлены в данной научной монографии.

URSS.ru URSS.ru URSS.ru URSS.ru

Уважаемые читатели! Уважаемые авторы!

URSS

Наше издательство специализируется на выпуске научной и учебной литературы, в том числе монографий, журналов, трудов ученых Российской академии наук, научно-исследовательских институтов и учебных заведений. Мы предлагаем авторам свои услуги на выгодных экономических условиях. При этом мы берем на себя всю работу по подготовке издания — от набора, редактирования и верстки до тиражирования и распространения.

Среди вышедших и готовящихся к изданию книг мы предлагаем Вам следующие:

Майоров Г. Г. **Философия как искание Абсолюта.**
Соколов В. В. **От философии Античности к философии Нового Времени.**
Соколов В. В. **Средневековая философия.**
Лосев А. Ф. **Введение в общую теорию языковых моделей.**
Асмус В. Ф. **Проблема интуиции в философии и математике.**
Асмус В. Ф. **Немецкая эстетика XVIII века.**
Асмус В. Ф. **Платон.**
Асмус В. Ф. **Логика.**
Зубов В. П. **Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия.**
Зубов В. П. **Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди.**
Койре А. **Очерки истории философской мысли.**
Джохадзе Д. В., Джохадзе Н. И. **История диалектики. Эпоха античности.**
Юшкевич П. С. **Столпы философской ортодоксии.**
Бугера В. Е. **Социальная сущность и роль философии Ницше.**
Кедров Б. М. **Единство диалектики, логики и теории познания.**
Кедров Б. М. **О повторяемости в процессе развития.**
Альберт Х. **Трактат о критическом разуме.**
Шишков И. З. **В поисках новой рациональности: философия критического разума.**
Шишков И. З. **Современная западная философия. Очерки истории.**
Везен Ф., Федье Ф. **Философия французская и философия немецкая; Воображаемое. Власть.**
Розин В. М. **Личность и ее изучение.**
Розин В. М. **Проникновение в мышление: История одного исследования Марка Вадимова.**
Хайтун С. Д. **Феномен человека на фоне универсальной эволюции.**
Зиновьев А. А. **Очерки комплексной логики.**
Смирнов В. А. **Логические методы анализа научного знания.**
Шалак В. И. (ред.) **Логико-философские труды В. А. Смирнова.**
Бирюков Б. В. **Крушение метафизической концепции универсальности предметной области в логике.**
Садовский В. Н. **Карл Поппер и Россия.**
Поппер К. Р. **Все люди — философы.** Пер. с нем.
Поппер К. Р. **Объективное знание. Эволюционный подход.** Пер. с англ.
Поппер К. Р. **Эволюционная эпистемология Карла Поппера и логика социальных наук.** Пер. с англ.
Бейтсон Г. **Шаги в направлении экологии разума.** Кн. 1–3.

Серия «Bibliotheca Scholastica». Под общ. ред. *Апполонова А. В.* Билингва: параллельный текст на русском и латинском языках.

Вып. 1. *Боэций Дакийский.* **Сочинения.**
Вып. 2. *Фома Аквинский.* **Сочинения.**
Вып. 3. *Уильям Оккам.* **Избранное.**
Вып. 4. *Роберт Гроссетест.* **Сочинения.**

По всем вопросам Вы можете обратиться к нам:
***тел./факс* (095) 135–42–16, 135–42–46**
или *электронной почтой* URSS@URSS.ru
Полный каталог изданий представлен
в *Интернет-магазине:* http://URSS.ru

Научная и учебная литература

URSS.ru URSS.ru URSS.ru URSS.ru

URSS.ru URSS.ru URSS.ru URSS.ru

Представляем Вам наши лучшие книги:

Культурология

Жукоцкая З. Р. **Культурология. Курс лекций.**
Заховаева А. Г. **Искусство: социально-философский анализ.**
Хренов Н. А. **Культура в эпоху социального хаоса.**
Моль А. **Социодинамика культуры.**
Петров М. К. **Язык, знак, культура.**
Фриче В. М. **Социология искусства.**
Костина А. В. **Массовая культура как феномен постиндустриального общества.**
Шинкаренко В. Д. **Смысловая структура социокультурного пространства: Миф и сказка.**
Шинкаренко В. Д. **Смысловая структура социокультурного пространства: Игра, ритуал, магия.**
Шинкаренко В. Д. **Нейротипология культуры.**
Голицын Г. А., Петров В. М. **Социальная и культурная динамика.**
Рюмина М. Т. **Эстетика смеха. Смех как виртуальная реальность.**
Гамзатова П. Р. **Архаические традиции в народном декоративно-прикладном искусстве.**
Афасижев М. Н. **Изображение и слово в эволюции художественной культуры.**

История культуры

Дьяконов И. М. **Архаические мифы Востока и Запада.**
Преображенский П. Ф. **В мире античных образов.**
Преображенский П. Ф. **Тертуллиан и Рим.**
Преображенский П. Ф. **Курс этнологии.**
Свириденко С. (ред.) **Старшая Эдда. Песнь о богах.**
Ольденбург С. Ф. **Культура Индии.**
Серебряков И. Д., Ванина Е. Ю. (ред.) **Голоса индийского средневековья.**
Муриан И. Ф. **Китайская раннебуддийская скульптура IV–VIII вв.**
Ганевская Э. В., Дубровин А. Ф., Огнева Е. Д. **Пять семей Будды. Металлическая скульптура северного буддизма IX–XIX вв. из собрания ГМВ.**
Соколов-Ремизов С. Н. **Живопись и каллиграфия Китая и Японии на стыке тысячелетий в аспекте футурологических предположений: между прошлым и будущим.**
Шафранская Э. Ф. **Мифопоэтика прозы Тимура Пулатова: национальные образы мира.**
Андрюшайтите Ю. В. **И. П. Лаптев: У истоков отечественного филиграноведения.**
Богданов А. П. **Основы филиграноведения. История, теория, практика.**
Зелов Д. Д. **Официальные светские праздники как явление русской культуры.**
Штейн А. Л. **История испанской литературы.**
Штейн А. Л. **Дон Кихот — вечный спутник человечества.**
Мазаев А. И. **Искусство и большевизм (1920–1930-е гг.).**
Манин В. С. **Искусство в резервации. Художественная жизнь России 1917–1941 гг.**
Баевский В. С. **История русской поэзии. 1730–1980. Компендиум.**
Черных В. А. **Летопись жизни и творчества Анны Ахматовой.** Ч. I–III.
Ковалева О. В. **Оскар Уайльд и стиль модерн.**
Стигнеев В. Т. **Век фотографии. Очерки истории отечественной фотографии.**
Бодэ А. Б. **Поэзия Русского Севера: Иллюстрированный обзор памятников деревянного зодчества.**
Бодэ А. Б. **Архитектурная сокровищница Поонежья.**
Анисимов А. В. **Венеция. Архитектурный путеводитель.**
Хан-Магомедов С. О. **100 шедевров советского архитектурного авангарда.**

Серия «Учебники и учебные пособия по культуре и искусству»

Быховская И. М. (отв. ред.) **Основы культурологии.**
Шулепова Э. А. (отв. ред.) **Основы музееведения.**
Разлогов К. Э. (отв. ред.) **Новые аудиовизуальные технологии.**

URSS.ru URSS.ru URSS.ru URSS.ru