УДК 1 (091)

М. И. Соколова

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И ОРИГЕН: ИСТОРИЯ КАК ПАЙДЕЙЯ [1]

Существенная определенность христианского отношения к истории и историческому, которое только зарождается у александрийских мыслителей, заключается в том, что для того, чтобы история была историей, необходимо наличие некого «внеположного» ей, того, что, будучи принципиально внеисторическим (вневременным) делает историю историей. Исходя из этого «внеисторического» в историю «вписываются» все предыдущие явления, становясь историческими феноменами, т. е. получая свою «миссию» на пути к заповеданному. Климент Александрийский и Ориген уделяют значительное внимание этой проблематике, ее разработка представляет собой существенную часть их концепций. Однако пути осмысления, средства описания, концептуальные построения во многом принципиально различаются, хотя и остаются созвучными и даже едиными в стремлении выразить, в конечном счете, одно и то же.

Климент Александрийский словно бы стягивает, собирает события и их знаки (пророчества), приводит средоточие исторического к моменту, который он описывает как гносис, туда, где «экзистенциальное» символически соединяется с «онтологическим». Этим моментом является то «сейчас», в котором словно «снимается» будущее, и прошлое: «Если созерцание есть цель мудрого, то

[1] Исследование осуществляется при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект «Александрийская школа Климента и Оригена и ее наследие», №15-03-00813а, рук. проекта канд. филос. наук Г.Ю. Каптен.

стремящийся к божественному знанию не достигнет его, оставаясь философом, если не познает это самое пророческое откровение, позволяющее охватить настоящее, прошедшее и будущее – как оно есть было и будет. Этот гносис через устное предание сообщен немногим. Значит, следует упражнять гносис и мудрость, ведущие к совершенному видению вечных и неизменных сущностей» (Strom. VI.61.3). Гносис как момент осуществления невозможной в обычном порядке вещей целостности человеческого и божественного, единичного и Единого полагается 1) в опыте конкретного человека (хотя, конечно, многое из того, что с «обыденной точки зрения» представляет собой конкретность данного человека в событии гносиса «снимается»); 2) в конечном счете – вне времени. Состояние гносиса скорее есть присутствие в «вечном теперь». Гностик поистине и в полноте присутствует в настоящем (Например, «гностическую молитву» Климент определяет следующим образом: «Итак, те, кто раскаялись, но не имели твердой веры, получают от Бога то, что они просят в своих молитвах, тем же, кто ведет безгрешную и гностическую жизнь, достаточно просто помыслить, чтобы получить» (Strom.VI.101.3). Именно такое понимание гносиса дает возможность ввести в историю действительно «внеисторическое» (Божественное), которое и сделает ее собственно историей, в соответствии с этим пониманием в мысли Климента выстраивается на новых основаниях «историческая перспектива» [14, с. 166–187].

Одно событие в этой перспективе является качественно новым относительно прошлого. Это – пришествие и искупление Спасителя. Значимость этого события в том, что, соединяя в себе временное и вечное, сущее и сверхсущее, оно оказывается той «переломной» точкой, как замыкание круга, как переход перевала, из которой видна истинная значимость пройденного пути, и открывается новая невиданная перспектива. Как отдельному человеку, продвигающемуся по пути образования как восхождения к наиболее божественному из какой-то определенной точки своего пути не очевидна значимость

проходимого им пути (которая во всей полноте ясна, по сути лишь «с точки зрения» Логоса, а человеку видна только «из» самого события гносиса, которое не рядоположно другим событиям его жизни, и парадоксально беспредпосылочно), так в общей истории народов и поколений, приобретающих разнообразные знания и приближающихся в той или иной мере к истине, свершившееся событие воплощения Христа делает очевидной истинную значимость прошедших исторических событий, проясняет пророчества, хотя само по себе, будучи предсказанным и провозвещенным, от этого не становится менее беспредпосылочным. «Вот, Я сотворю новое (Ис. 43:19), – говорит Логос…». И все это могут видеть, слышать, понимать ученики Господа новым зрением, новым слухом и новым сердцем, говоря, слушая и действуя под влиянием Божественного Духа» (Strom. II.15.3). С Логосом, Христом связано у Климента описание и ощущение новизны, имеющей онтологическое, мирообразующее значение [12, с. 133–140; 13, с. 432–438]. Новизна Климента имеет божественное происхождение и историческую окраску. Новое, осознаваясь как новое, определяет таким образом «старое», ветхое, включает его в соответствующие рамки и делает по-новому значимым. Позже Ориген будет ясно проговаривать, что в связи с этим то, что было ранее (промыслительно) сообщено в скрытой, зашифрованной форме и не имело в принципе однозначного истолкования, теперь приобрело качественно иную ясность.

Эту принципиальную новизну, характерную для христианской мысли александрийцев можно проиллюстрировать кратким сравнением Климентова понимания гносиса с созвучными построениям Плотина. Ярче всего различие видно как раз в аспекте восприятия истории и исторического, притом, что фокус на некоем «вневременном» сейчас как моменте истинного созерцания, гносиса, спасения остается, и наиболее детально осмысливается и описывается именно Плотином. Отличает их, пожалуй, место и значимость этого «сейчас» в самом по себе историческом (как временном). Вот как

описывает Плотин соотношение знамений и их исполнения. «Знамение обозначает то, что собирается произойти, прежде, чем оно произошло, однако и возникающее само (всегда) обозначается другими вещами, поскольку все – одно, и принадлежит к одному; одна вещь познается из другой, причина – из того, что определено ею, следующее – из предшествующего, и составленное – по одной из его частей, потому что (логос) уподобил одну его часть другой» (Enn. IV.4.39). Взаимное указание вещей друг на друга, в том числе во времени, феномен знамений обуславливается всеобщей симпатией и единством. Основание этого единства лежит как бы «в центре» мироздания, там, где все поистине совпадает со всем. Но эта точка совпадения задана, но ни в каком смысле не обещана и не заповедана, и ее бытийность не зависит от того или иного откровения, данного раньше или позже. Когда Плотин говорит: «Единый не приходит, как это может кем-нибудь предполагаться. Но уже пришел» (Enn. V.5.8), это означает совсем не то, о чем говорит Климент, как о «полноте Христовой» которая «ныне явлена» (Рим. 14:25) (Strom. V.64). «Уже пришел» по Плотину значит, что само бытие есть как таковое – присутствие Единого. Климент же здесь, как и Ориген вслед за ним, в первую очередь подчеркивает, что с событием боговоплощения связана принципиально новая ясность некогда провозвещенного.

Итак, значимость совершившегося в учении Климента состоит в том, что он «включает» в целостность христианства то, что «растянуто» и разделено во времени и в пространстве. «Бог – управитель обоих заветов – дал эллинам их философию, посредством которой они прославляют Его могущество. Через эллинское образование и иудейский закон в единый род собираются все те народы, которые приняли веру. И эти народы не разделены временем, чтобы кто-либо не решил, что они имеют три различные природы и воспитываются тремя разными заветами, а не единым, единого Господа» (Strom. VI.42.1–2). Стягивая в единую линию историю, в единство гносиса Божественное и человеческое, Провидение, Бог,

дарующий Завет собирает в единый род сосуществующие одновременно на земле, но отличные друг от друга народы. Объединение это происходит, конечно же, в третьем народе, в христианах, тех, кто принимает Христа и стремится к истинному гносису. В «вертикальном» измерении конкретной человеческой жизни Климент описывает это соединение как гносис и анализирует его условия и предпосылки (например, важность, но не исчерпывающее значение образования и, соотношение веры, выбора и знания и т. д.). Когда мировое целое «разворачивается» в продолжительность истории, – по сути дела, действуют те же самые закономерности. Функцией Логоса – носителя Божественного промысла – в первую очередь оказывается функция наставничества, будем ли мы смотреть через призму «гностической жизни» отдельного человека, или «в исторической перспективе». «Только в нем конец оказывается вместе с тем и началом, а, завершившись, снова становится новым началом, нигде не претерпевая разрыва» (Strom.IV.157.1). Эту функцию он осуществляет, привнося каждый раз в нужное время определенное «количество» истины, в определенной степени открытой и доступной, которая заключается и в Законе Моисея и даже в эллинской философии.

Ориген описывает существо возможности невозможного события целостности посредством других образов и концептуальных построений. В принципе, это событие и здесь полагается над временем. Не в меньшей мере оно связано и с судьбой и заслугами конкретной индивидуальности. Специфика же заключается главным образом в том, что возможность этого события «конца или свершения» (consummatio), (а соответственно – и способ его описания) определяется из существа очень сложного и противоречивого представления Оригена об истории.

Одним из наиболее «скандально известных» в истории пунктов учения Оригена является его концепция бесконечно сменяющих друг друга миров [1, с. 58–76; 2; 3; 4, с. 418–26; 5, с. 16–23]. Он

«утверждает, что миров бесчисленное множество, что эти весьма многие миры, вопреки Эпикуру, не существуют одновременно и не сходны между собою, но по окончании одного мира получает начало другой» (Из письма Иеронима к Авиту) [2, с. 110]. Ориген учит о сотворенности мира и всех населяющих его существ. Сотворенность означает для него не в последнюю очередь то, что все и вся, кроме Святой Троицы «лишь мысленно» отделимо от телесности. Дело, видимо, в том, что именно в телесности он видит возможность разделения и любого «разнообразия». Отдельные сотворенные души могут существовать как таковые только в силу их изначальной причастности телесности. Насколько жестко он отстаивает полную бестелесность Троицы, настолько подробно и настойчиво он аргументирует необходимость телесности сотворенных существ. Исходя из того, что телесность для него фактически синонимична сотворенности, он считает нужным уделить внимание доказательству сотворенности материи (в противовес учениям о демиурги). Представляется все же, что в его учении сотворенность означает в первую очередь бытийную зависимость от Бога-Творца, разговор же о каком-либо «событии сотворения материи» «стушевывается» его представлением о бесконечно растянутой во времени последовательности миров. О сотворении как событии он говорит, описывая начало «этого», «нашего» мира.

В телесности, более тонкой или более грубой, существуют по Оригену сотворенные души (умы), принадлежащие людям, животным, существам ангельского и дьявольского рода. Их статус непостоянен, а, напротив, зависит от степени их добродетели и совершаемых ими выборов. «В этом начале (твари) Бог сотворил такое число разумных или духовных тварей (или как бы ни назвать те твари, которые мы наименовали выше умами), сколько, по Его предведению, могло быть достаточно» (De Prin. II.9.1). Важно, что все эти сущие изначально – по сути своей – умы. Бытие душами для них – уже состояние отпадения. «Ум, уклонившийся от своего состояния и

достоинства, сделался и назван – душою; и… душа, в случае восстановления и исправления, снова сделается умом» (Ibid. II.8.3). Он приводит этимологию слова psyhē, связывая его с образом охлаждения. Душа может быть так названа «потому, что охладела к ревности праведных и к участию в божественном огне» (Ibid.). Само мироустройство, таким образом, представляет собой некое динамическое единство ниспадающих и возвращающихся к Богу душ.

Бесконечность существования миров как таковых тесно связана с его учением о неуничтожимости телесности тварных сущих. Смена миров представляет собой циклический процесс. «Конец всегда подобен началу» (De prin. I.6.2). Каждый отдельный мир (kosmos), в том числе наш, сам по себе творится во времени (Ibid. III.5.1). Это творение есть творение из ничего определенного числа отдельных сущих. В силу присущей им свободы воли они в разной мере отпадают от Бога или приближаются к нему. Из-за этого отпадения (во многом определяющего существо данного мира) само создание мира в целом является katabolē (стоический термин) – «низвержение или свержение вниз» (Ibid. III.5.4). В череде миров индивидуальные разумные сущие, наделенные свободой воли и присущей им телесностью, (которая может преображаться, но остается все той же конкретной телесностью), оказываются то «наверху», то «внизу» мироздания, но всегда даже у наиболее глубоко павших остается возможность спасения, а заслужившие ангельские чины рискуют вновь ниспасть, если поколеблются или отступят [11, с. 120–134; 15, с. 70–82].

Оставаясь в «плоскости» этой концепции, в принципе, мы имеем дело с дурной бесконечностью, и самому Оригену это вполне очевидно. «Компромисс» бесконечности миров устраивает его в качестве объяснения «безначальности» процесса творения Бога, но для вечно «колеблющихся» сотворенных сущих необходима некая трансценденция, возможность выхода в другое «измерение» относительно описанной «плоскости». И действительно, данный пункт является «системообразующим» в учении Оригена. Так, только

в трактате «О началах» он помещает в первой книге главу «О конце или свершении», возвращается к этим вопросам на протяжении всего текста, и в третьей книге вновь говорит «О совершении мира». Что же означает для него свершение (consummatio) мира? «Конец или свершение есть объявление совершенных вещей»; «конец или свершение мира наступит тогда, когда каждый за грехи свои подвергнется наказаниям, причем это время, когда каждый получит должное по заслугам, знает только Бог» (De prin. I.6.1). Время, момент этого свершения, «восстановления в единство» (Ibid. I.6.2) неизвестно человеку не просто потому, что оно неизвестно, а потому что событие это само по себе есть событие как бы вневременное. «Если существует нечто большее, чем века, то таким образом века должно мыслить только в приложении к тварям, а в приложении к тому, что превосходит и превышает видимые твари, (что будет, конечно, при восстановлении всего, когда вся вселенная достигнет совершенного конца), может быть, должно мыслиться нечто большее, нежели век, в чем и будет (заключаться) свершение всего» (Ibid. II.3.3). Относится ли описание к концу времени конкретного мира (ср. Ibid. II.9.8: «я думаю, нечто подобное уже было и прежде»), или означает «снятие» бесконечности миров вообще, – Ориген не дает окончательного ответа на этот вопрос, более того, вообще, рассуждая на эту тему, он не устает оговариваться, что высказываемое им здесь имеет статус лишь его рассуждений и предположений, а не догматических утверждений (см. например: De prin. I.6.1). Скорее всего, мы можем интерпретировать все это таким образом, что, решая стоящие перед ним задачи, Ориген, порой трудно и противоречиво, пытается выразить все тот же, ощущаемый им непреложно, факт, что «историчность» христианской теологии, чтобы быть таковой, нуждается в наличии «вневременной», «надисторической» [8, с. 198] «точке отсчета», из которой только и возможно выстроить христианскую «историческую перспективу» как таковую.

Сравнивая концепции Оригена и Климента Александрийского, необходимо отметить, что учение Оригена по-своему не менее «пайдонично», чем учение Климента, но Ориген создает скорее всекосмическую, чем касающуюся конкретного «гностика» концепцию. Само «обучение» как приближение к истинному богоподобию происходит не в единичной жизни, а в порядке сменяющихся эпох и миров, управляясь Провидением. (Ориген ничуть не хуже Климента разбирается в enkyklia – он еще в ранней молодости преподает в Александрийской школе грамматику и риторику. Однако он проговаривает традиционное содержание «общего образования», описывая грамматику, риторику, геометрию, медицину как «мудрость мира сего», которая «вовсе не занимается познанием о Божестве, или о сущности мира, или о каких-нибудь высших предметах, или об устроении доброй и блаженной жизни» (De prin. III.3.1). «Египетскую, так называемую тайную и сокровенную философию, астрологию халдеев и индийцев…, а также многоразличные и разнообразные мнения греков о Божестве» (Ibid.) он, в отличие от Климента, относит к «мудрости князей мира сего», истинность и само происхождение которой сомнительны). Если перед Климентом стоит задача «вписать» предыдущие эпохи и содержание мысли в перспективу, ведущую к его «сейчас», то Ориген, по сути, исходит из факта наличия этой перспективы и «растягивает» ее фактически за пределы времени. Тем не менее, в мысли обоих александрийцев мы наблюдаем как бы пересечение «плоскостей» «всемирной истории» и личного опыта богопознания и единения с Божестнвенным – гносиса. И то и другое можно рассматривать как в самом широком смысле «пайдейю» – путь к состоянию полноты и вневременного единства творения с Творцом [16, с. 165–179].

В своем месте (Fug. 166–176) Филон Александрийский говорил, что как таковое, время необходимо лишь для образования тому, кто в нем нуждается. Соотношение концепций исторического времени и

образования двух александрийских мыслителей отчасти проясняет это положение.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. Каптен Г.Ю. Критика Оригенизма в философии Максима Исповедника // AKADHMEIA: мат-лы и исследования по истории платонизма. 2014. № 9. С. 58–76.
2. Каптен Г.Ю. Критика оригенизма в философии Максима исповедника. дисс…на соиск. уч. ст. канд. филос. наук / Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена. Санкт-Петербург, 2010
3. Каптен Г.Ю. Критика оригенизма в философии Максима Исповедника. Автореф. дисс… на соиск. уч. ст. канд. филос. наук / Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена. Санкт-Петербург, 2010.
4. Каптен Г.Ю. Заметки по гносеологии Св. Максима Исповедника // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. № 1. С. 18–26.
5. Каптен Г.Ю. Гносеологическое значение учения об обожении в критике оригенизма Максимом Исповедником // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2010. № 2 (1). С. 16–23.
6. Климент Александрийский. Строматы. (Пер. Е.В. Афонасина). Т. 1-3. – СПб., – 2003.
7. Ориген. О началах. (Пер. Н. Петрова). – Новосибирск, 1993.
8. Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.
9. Соколова М.И. Пайдейя в платоновском «Государстве»: социальное и абсолютное // ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ: философское антиковедение как междисциплинарный синтез философских, исторических и филологических исследований Материалы 5–7 летних молодежных научных школ 2008–2010 г., научные отчеты СПб Платоновского философского общества. – Санкт-Петербург. – СКИФИЯ-ПРИНТ. – 2012, С. 125–130.
10. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. (Пер. Е.Д. Матусовой, В.Е. и М.Г. Витковских, О.Л. Левинской, И.А. Макарова, А.В Вдовиченко). М.: ГЛК, 2000.
11. Цыб А.В. Использование платоновских и аристотелевских концептов в сочинении Оригена «О началах» // AKADHMEIA: мат- и исследования по истории платонизма, Вып. 1. – СПб., Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997 – С. 120–134
12. Цыб А.В. Учение Климента Александриского о Логосе и традиция античной логософии // Универсум Платоновской мысли: Вопросы познания. Процедуры правильного мышления. Докса и ноэсис. Материалы 5-й Платоновской конф. 26–29 мая 1997 г. СПб., Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997 – С.133-140.
13. Цыб А.В. «Удивляющийся бог» Тхаумас и «императивный» гносис Климента, устрашающий долгом // AKADHMEIA: материалы и исследования по истории платонизма, Вып. 1.– СПб., Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997 – С. 432–438

14. Цыб А.В., **Афонасин Е.В.** и др. Итоговый научный отчет по проекту № 08-03-00431а (03–150) Российского гуманитарного научного фонда «Античный гностицизм и культура позднего эллинизма» (2008–2009 гг.) // ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ: философское антиковедение как междисциплинарный синтез философских, исторических и филологических исследований Материалы VIII летней молодежной научной школы 25.08–28.08.2012 г., научные отчеты СПб Платоновского философского общества. – СПб., – СКИФИЯ-ПРИНТ– 2013. С.166–187.

15. Цыб А.В. Античная философия в александрийской экзегетике II–III веков н.э. // Универсум Платоновской мысли: Рационализм или философская религия? Эпистемология Платона. Материалы 4-й Платоновской конф. 14 мая 1996 г. и историко-философского семинара 29 марта- 2 апреля1997 г. – СПб. – Изд-во С.-Петербургского университета. – 1997 –С. 70–82.

16. Цыб А.В. Итоговый научный отчет по проекту «Akademeia: материалы и исследования по истории платонизма», вып. 5. // Универсум Платоновской мысли: Платонизм и европейская культура на рубеже тысячелетий. Материалы X Платоновской конф. 23–24 июня 2002 г. СПб., Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997 – С. 165–179.