

Греко-латинский кабинет

Вернер Йегер

Вернер Йегер

Раннее
христианство
и греческая
пайдейя

ЛК



Werner Jaeger

Early Christianity
and Greek Paideia

Harvard University Press, 1985

Вернер Йегер

Раннее христианство
и греческая пайдейя



Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина
Москва, 2014

Вернер Йегер. Раннее христианство и греческая пайдейя. — М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2014, 216 с.

ISBN 978-5-87245-176-1

Курс лекций *Раннее христианство и греческая пайдейя* — третье сочинение немецкого филолога-классика, историка философии Вернера Йегера, выходящее в свет на русском языке. Содержательно *Раннее христианство* представляет собой продолжение *Пайдейи*: уже в первом томе этого сочинения, почти за 30 лет до публикации лекций, Йегер намеревался рассмотреть когда-нибудь «формы приобщения Рима и христианства античной эпохи к образовательному процессу, чьей отправной точкой является Греция». Решению этой задачи и посвящено *Раннее христианство* — последний и во всех смыслах итоговый труд Йегера.

Перевод с английского и вступительная статья *О. В. Алиевой*
(Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»)

Early Christianity and Greek Paideia by Werner Jaeger
Harvard University Press, 1985. Published by arrangement
with Harvard University Press. Перевод печатается
с разрешения Harvard University Press.

ISBN 978-5-87245-176-1

© Издательство «Греко-латинский
кабинет Ю. А. Шичалина», 2014

Содержание

<i>Ольга Алиева.</i> Человек как идея	7
Предисловие автора	23
I. Эллинизм в Новом Завете	25
II. Первое послание Климента: пайдейя как порядок	37
III. Рациональная религия апологетов	54
IV. Философская вера и христианство	66
V. Вера и знание у александрийцев	79
VI. Христианство как культурная сила в IV в.	105
VII. Развитие личности согласно Григорию Нисскому	127
Примечания	148

Человек как идея

Курс лекций *Раннее христианство и греческая пайдейя*¹ — третье сочинение немецкого филолога-классика, историка философии Вернера Йегера², выходящее в свет на русском языке. В 1997 г. издательством «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина» был опубликован второй том его трехтомной *Пайдейи*³, а в 2001 г. то же издательство выпустило в свет и первый том⁴.

Содержательно *Раннее христианство* представляет собой продолжение *Пайдейи*: уже в первом томе этого сочинения, почти за 30 лет до публикации лекций, Йегер намеревался рассмотреть когда-нибудь «формы приобщения Рима и христианства античной эпохи к образовательному процессу, чьей отправной точкой является Греция»⁵. Решению этой задачи и посвящено *Раннее христианство* — последний и во всех смыслах итоговый труд Йегера.

Этот труд едва ли можно назвать филологическим или историко-философским в строгом смысле слова, хотя, безусловно, он представ-

ляет и филологическую, и историко-философскую ценность. Скорее это пример той самой *Bildungsphilosophie*, «философии образования», о необходимости которой писал Йегер уже в 10–20-х гг. и которая представляет собой распространение *Geistesgeschichte* Вильгельма Дильтея на область педагогики⁶. Как и *Пайдейя*, *Раннее христианство* — это попытка противопоставить «безбрежному и бесцельному историзму»⁷ истинное понимание и переживание «духа прошлого»⁸.

Поэтому меньше всего следует ожидать от *Раннего христианства* пересказа различных образовательных методов, доктрин и направлений. Читателям, которых интересует содержательный и институциональный аспект греческого образования, можно посоветовать обратиться к книге *История воспитания в античности* А.-И. Марру⁹. Смысл, который Йегер вкладывает в понятие образования, пайдейи, несколько иной.

Русское «образование», как и немецкое слово *Bildung*, включает в себе напоминание об «образе» (нем. *Bild*), образце, согласно с которым формируется человек. Ту же идею Йегер усматривает и в греческом *παιδεία*: «Наше немецкое *Bildung*... отражает сущность воспитания в греческом, платоновском смысле. В нем содержится связь

с эстетически формообразующим, как бы внутренне предносящимся художнику нормативным образом, “идеей” или “типом”». Воспитательный идеал, связанный с немецким *Bildung* и воспринятый Йегером, предполагает приведение человека «к его истинной форме, форме человека как такового»¹⁰.

Отчасти это, конечно, неогуманистический идеал. Как напоминает Фриц Рингер в *Закате немецких мандаринов*, для неогуманистов эпохи Гёте образование означало «нечто гораздо большее, чем тренировка интеллекта»: «Подразумевалось, что соприкосновение с почитаемыми античными источниками должно преобразовывать студента изнутри, делать его новым человеком»¹¹. Однако сам Йегер наделяет гуманизм более солидной родословной, которую он ведет от первых греческих поэтов через философскую традицию античности вплоть до гуманизма великих Отцов Церкви¹².

Хотя Йегер специально не говорит о том, как раннехристианский образовательный идеал трансформировался в Средние века и Новое время¹³, несомненно, что его интерес к пайде́е обусловлен современным положением гуманизма как мировоззрения и как особой образовательной программы. «Третий гуманизм»¹⁴ (*Dritter*

Humanismus) Йегера создавался в первой трети XX в. в ответ на кризис образования в Германии и на попытки государства реформировать классическую гимназию¹⁵. Гимназия, это «излюбленное создание» веймарских классицистов¹⁶, еще в 1890 г. потеряла монополию на допуск в университеты, в которых постепенно снижалась доля получивших гимназическое образование студентов¹⁷. Правительство Веймарской республики, от которого Йегер ожидал «возрождения гуманистической школы»¹⁸, вместо этого урезало преподавание латыни¹⁹. Как и его учитель У. фон Виламовиц-Мёллендорф, Йегер занял «ортодоксальную» позицию в отношении реформ²⁰.

Исторический контекст создания *Раннего христианства* уже совсем иной: немецкий профессор в США вряд ли мог рассчитывать на какой-то политический резонанс. Не отказываясь от своей гуманистической программы, Йегер вспоминает о том, что некогда «идеалы политической философии греческого города-государства» были привнесены «в обсуждение нового, христианского типа человеческого сообщества, ныне называемого Церковью, а на греческом — *ἐκκλησία*» (с. 40).

Йегер говорит об этом, разбирая послания Климента Римского. По его словам, Климент сумел

наполнить таинственное понимание Церкви «мудростью греческого политического опыта и политической теории» (с. 45). В некотором смысле сам Йегер делает то же самое: от *Государства* Платона и идеалов политической доблести, которым отведена центральная роль в *Пайдеие*, он обращается в *Раннем христианстве* к гуманистическим идеям великих Отцов Церкви.

Сам эпитет «гуманистический», когда он применим к церковным авторам, может показаться неожиданным и даже дерзким. Мы привыкли отождествлять гуманизм с той традицией, которая культивирует субъективность, релятивизм и «самодостаточное совершенствование индивидуума»²¹. Но Йегер подчеркивает, что греческий гуманизм «исходит не из отдельного, а из идеи»: «Выше человека — стадного животного и человека — мнимо автономного Я стоит человек как Идея», «человек как общезначимый и обязывающий образец своего вида»²². И в этом смысле гуманизм ориентирует человека на вечное и неизменное и потому может с полным правом считаться «теоцентрическим»²³. Так что, называя Отцов Церкви гуманистами, Йегер ничуть не оскорбляет ни гуманистов, ни Отцов: в конце концов, латинское *humanitas* — это аналог греческого слова *παιδεία*²⁴.

Сам Климент Александрийский, напоминает Йегер, прямо называет Христа Педагогом: «Использование слова “педагог” в этом возвышенном значении указывает на то, что оно уже не означает раба, который в классическую эпоху Греции провожал мальчиков в школу и обратно, но близко к тому философскому смыслу, который Платон придал слову *παιδαγωγεῖν* в *Законах*, где он определяет отношение Бога к миру следующим образом: “Бог — педагог всего мира”» (см. с. 196).

Здесь Йегер напоминает как об изначальном значении слова «педагог» (*παῖς*, «ребенок», и *ἄγω*, «веду»), так и — косвенно — о его генетической связи с «пайдейей», которое тоже восходит к *παῖς*, «ребенок»²⁵. Но «пайдейя» в сознании грека не связана лишь с тем специально отведенным под обучение периодом жизни, который мы называем детством. Пайдейя — это и воспитание, и его результат, культура. Идея культуры — Йегер подчеркивает это многократно — вообще имеет греческое происхождение, и в основе ее лежит «культурный идеал как сознательный формообразующий принцип»²⁶. Называя Христа Педагогом, Климент, таким образом, «покушается на греческую культуру, на эллинистическую пайдейю» (с. 95).

У Оригена и Каппадокийцев ключевое значение приобретает идея формирования христианина (*μόρφωσις*). Греческое слово *μόρφωσις* означает приведение чего-то к определенной форме, *μορφή*. Латинский аналог этого слова, *forma*, лежит в основе немецкого *die Formung* («образование»), вынесенного Йегером в подзаголовок *Пайдейи* (на что он сам указывает на с. 209). Это понятие становится центральным в главе 7, посвященной Григорию Нисскому. Как пишет Йегер, для Григория воспитание христианина «заключалось в одном беспрестанном... усилении... приблизиться, насколько это возможно для человека, к совершенству» (с. 132).

Пайдейя, или *μόρφωσις*, человека, — это «источник того, что мы называем гуманизмом», подчеркивает Йегер на с. 209. Связь этого понятия с философией античности для него очевидна, и потому попытки рассматривать «философию» у Оригена как нечто напускное, используемое «ради особого случая» или аудитории (с. 189) вызывают у него недоумение. Подготовка человека «к мистическому союзу с Богом», — это и есть «философская жизнь», в первую очередь для самого Оригена (см. с. 190–191).

Ориген и Каппадокийцы наследуют античной традиции и в понимании совершенства как

обожения (deificatio, с. 132). Уже Платон говорит об уподоблении богу (*ὁμοίωσις θεῶν*²⁷) как основной задаче философии, и это понятие становится «общим учением платонизма, как языческого, так и христианского»²⁸. В беседах *О сотворении человека*²⁹, которые, несомненно, были хорошо известны издателю Григория Нисского³⁰, эта платоническая идея связывается со стихами о сотворении человека «по образу (*κατ' εἰκόνα*) и подобию (*καθ' ὁμοίωσιν*)» Бога: «При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божиему; своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божиему. ...В том-то и дело, что Он сотворил нас способными уподобляться Богу»³¹.

В одной из ранних речей Йегер писал, что традиция — это не что-то «само собой разумеющееся, что продолжается без человеческого участия»³². Античная традиция продолжилась благодаря христианам, которые восприняли ее гуманистические идеалы. Говоря о «возрождении Платона» во II–III вв., достигшем наивысшего выражения в «неоплатонизме поколения Оригена», Йегер замечает, что «греческие филологи-классики», «словно внутренним огнем, оживили греческую культуру Платоном, чтобы придать новое тепло и свет холодному мрамору благородных форм» (с. 77).

Филология — это гуманизм *par excellence*, «фаустовское влечение к Елене, греческой невесте»³³. Такое творческое и любовное отношение к античности Йегер усматривал не только у великих «веймарских классицистов» и Эразма, но и у самих Отцов Церкви: «Историки не уделяли особого внимания влиянию этого древнего христианского гуманизма, от которого лишь очень недавно обособились современные классическая филология и гуманизм. Но если бы не он, как мало сохранилось бы от классической литературы и культуры!» (с. 147). Этими словами завершается *Раннее христианство* — не только замечательное исследование раннехристианской культуры, но и памятник гуманистической мысли двадцатого века.

Ольга Алиева
Москва, 2013 г.

Примечания

- 1 Jaeger W. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge (Mass.), 1961¹.
- 2 Как с биографией, так и библиографией Йегера можно ознакомиться в: Feldman L.H. *Jaeger, Werner Wilhelm // Biographical Dictionary of North American Classicists* / Ed. Ward W. Briggs. Westport, Conn., 1994. P. 306–309. См. также: Goeing A.-C., Barker D. *Werner Jaeger and Robert Ulich: Two Émigré Scholars on Educational Theory // German Scholars in Exile: New Studies in Intellectual History* / Ed. A. Fair-Schulz, M. Kessler. Lanham, Md., 2011. P. 1–18.
- 3 Йегер В. *Пайдейя: Воспитание античного грека*. Т. 2. / Пер. М. Н. Ботвинника. М., 1997. Вторым том был впервые опубликован на английском языке: Jaeger W. *Paideia: The Ideals of the Greek culture*. Vol. 2: In search of the divine center. New York, 1943. Это перевод немецкой рукописи, которая была опубликована годом позже под заголовком: *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen* (Bd. 2). О разнице в немецком и ан-

глийском названиях см. замечание самого Йегера на с. 209.

- 4 Йегер В. *Пайдейя: Воспитание античного грека*. Т. 1 / Пер. А. И. Любжина. М., 2001. Первое издание вышло на немецком в 1933 г., переведено на английский в 1939 г., три года спустя после эмиграции Йегера в США. См.: Jaeger W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. 1. New York, 1939. И второй, и третий том (1944 г.), как и предлагаемые вниманию читателя лекции, сначала увидели свет на английском языке: в 1936 г. их автор покинул гитлеровскую Германию. С 1936 по 1939 гг. Йегер работал в Чикагском университете; с 1939 г. до своей смерти в 1961 г. Йегер занимал пост профессора в Гарвардском университете (Кембридж, США). В 1943 г., в год публикации второго тома «Пайдейя», он получил американское гражданство. См.: Park C. C. *A Reconsideration: Werner Jaeger's Paideia* // *Modern Age*. Vol. 28. 1984. P. 152–155.
- 5 Йегер В. *Пайдейя...* Т. 1. С. 7.
- 6 Follak A. *Der «Aufblick zur Idee»: Eine vergleichende Studie zur Platonischen Pädagogik bei Friedrich Schleiermacher, Paul Natorp und Werner Jaeger*. Göttingen, 2005. S. 130.
- 7 Йегер В. *Пайдейя...* Т. 1. С. 24.
- 8 Follak A. *Op. cit.* S. 131. Это дало основание Ллойд-Джонсу усмотреть в сочинениях Йегера

«торжественный развод» филологии и истории, см.: von Wilamowitz-Moellendorff U. *History of Classical Scholarship* / Intr. and trans. by H. Lloyd-Jones. Baltimore, Md, 1982. P. xxvii. Но для самого Йегера история духа «не преследует цели и не в состоянии» заменить «историю событий». См.: Йегер В. *Пайдейя...* Т. 1. С. 9.

- 9 А.-И. Марру. *История воспитания в античности (Греция)*. М., 1998.
- 10 Йегер В. *Пайдейя...* Т. 1. С. 23.
- 11 Рингер Ф. *Закат немецких мандаринов*. М., 2008. С. 26.
- 12 См., в частности, замечание о «гуманистическом ядре» раннего христианства на с. 70.
- 13 Он касается этого вопроса в лекции 1943 г.: Jaeger W. *Humanism and Theology (Aquinas Lectures 7): Under the Auspices of the Aristotelian Society of Marquette University*. Milwaukee, 1943.
- 14 О «третьем гуманизме» Йегера см.: White D. O. *Werner Jaeger's «Third Humanism» and the Crisis of Conservative Cultural Politics in Weimar Germany // Werner Jaeger Reconsidered: proceedings of the second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26–28, 1990* / Ed. W. M. Calder. P. 267–288. Сам термин «третий гуманизм» принадлежит другу и коллеге Йегера по Берлинскому университету Эдуарду Шпрангеру, см.: Follak A. *Op. cit.* S. 129.

- 15 Mann W. *The Past as Future? Hellenism, the «Gymnasium», and «Altertumswissenschaft»* // *A Companion to the Philosophy of Education* / Ed. R. Curren. Malden, MA, 2003. P. 143–160.
- 16 Jaeger W. *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis (1919)* // Idem. *Humanistische Reden und Vorträge*. Berlin; Leipzig, 1937. S. 19.
- 17 От подавляющего большинства в конце XIX в. до чуть более трети к 1922 г. См.: Рингер. Ф. *Указ. соч.* С. 94.
- 18 Jaeger W. *Der Humanismus als Tradition...* S. 19.
- 19 Рингер Ф. *Указ. соч.* С. 90–93.
- 20 Там же. С. 349 слл.
- 21 Йегер В. *Пайдейя...* Т. 1. С. 25.
- 22 Там же. С. 23.
- 23 Понятие «теоцентрического гуманизма» встречается у Йегера в лекции, посвященной Фоме Аквинскому, см.: Jaeger W. *Humanism and Theology...*
- 24 Ibid.
- 25 Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. P., 1968–1980. S. v. Интересно отметить у Шантрэна ссылку на Йегера и его интерпретацию пайдейи.
- 26 Йегер В. *Пайдейя...* Т. 1. С. 16.
- 27 См.: «Теэтет» 176b1–3; «Тимей» 90c7–d7. Эта концепция получает развитие в александрий-

- ско-кесарийской традиции. См., напр., речь Василия Великого «На слова: *внемли себе*».
- 28 Морескини К. *История патристической философии*. Москва, 2011. С. 618.
- 29 Эти беседы дошли до нас в корпусе сочинений Василия, но приписываются Григорию Нисскому. См.: Михайлов П. *Василий Великий* / Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 144.
- 30 *Gregorii Nysseni Opera* / Ed. W. Jaeger et al. Berlin, 1921–.
- 31 Перевод этих двух гомилий приводится по изданию: Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. *Творения: В 2 т.* Т. 1. М., 2008.
- 32 Jaeger W. *Philologie und Historie* (1914) // Idem. *Humanistische Reden...* S. 13.
- 33 Jaeger W. *Der Humanismus als Tradition...* S. 21.

Раннее христианство и греческая пайдейя

Предисловие автора

Настоящий том содержит лекции, которые я имел честь прочитать в Гарвардском университете в 1960 г. в рамках курса *Карл Ньюэлл Джексон*. Профессор Карл Джексон, в честь которого назван этот курс, способствовал началу моей работы в Гарварде, и для меня глубоко значим тот факт, что я могу засвидетельствовать свою бесконечную благодарность этому человеку, завершая преподавательскую деятельность в этом университете.

Я несколько раз кратко затрагивал различные аспекты предмета этих лекций. Теперь этот курс значительно расширен и сопровождается обширным комментарием, являющимся существенной частью книги; но даже в этой расширенной форме лекции не являются полным осуществлением моего изначального замысла. Когда я писал *Пайдейю*, я с самого начала намеревался включить в это сочинение особый том о восприятии греческой пайдеи в раннехристианском мире. Но, хотя большую часть своих трудов я с тех пор посвящал раннехристианской литературе, именно масштаб этой деятельности помешал мне

приступить к созданию более полного исследования, посвященного исторической преемственности и трансформации греческой пайдейи в христианские века поздней античности. В моем нынешнем возрасте я уже не могу быть уверен в том, что когда-либо смогу осветить этот вопрос с задуманным размахом. И хотя я не оставил надежды достичь этой цели, теперь, когда, по моему мнению, я довольно подготовлен к ее достижению, я решил наметить основные положения в этих лекциях. Я надеюсь, что их публикация станет залогом более обширного целого.

Сейчас, когда благодаря счастливой случайности в наши руки попали бесценные сокровища восточного происхождения (такие, как кумранский свиток Мертвого моря и целый корпус гностических сочинений, обнаруженный в районе Наг-Хаммади в Верхнем Египте) и исследования по истории раннего христианства переживают неожиданное возрождение, неизбежно должна начаться полная переоценка третьего великого фактора, который в первые века нашей эры определял историю христианства — греческой культуры и философии. Эта небольшая книга, надеюсь, станет первым вкладом в такого рода свежий подход.

Вернер Йегер
Гарвардский университет
Пасха 1961 г.

I. Эллинизм в Новом Завете

В этих лекциях я не буду пытаться противопоставить религию и культуру как две разнородные формы человеческого духа. Такое впечатление может оставить заголовок, особенно в наши дни, когда богословы вроде Карла Барта (Barth) или Бруннера (Brunner) настаивают на том, что религия не является частью цивилизации (в чем не сомневалась старая школа либеральных теологов, на одном дыхании рассуждавших об искусстве, науке и религии). Другими словами, я не намерен обсуждать проблему религии и культуры отвлеченно, но буду говорить о христианстве и его отношении к греческой культуре довольно конкретно. Мой подход к этому вопросу будет историческим, как и подобает филологу-классику. Я также не хочу сравнивать греческий дух, проявившийся в трагедиях Софокла или в Парфеноне, с духом христианской веры. Так в свое время поступил Эрнест Ренан, который, возвращаясь из путешествия по Святой Земле, ступил на афинский Акрополь. Он был потрясен утон-

ченным проявлением чистой красоты и чистого разума, которое он осмыслил и превознес в своей восторженной молитве на Акрополе¹. Фридрих Ницше, его младший современник, сын протестантского пастора и пламенный приверженец Диониса, довел это сравнение до крайности и из филолога-классика превратился в проповедника Антихриста. Напротив, я собираюсь говорить о греческой культуре в том ее виде, в каком она существовала на момент возникновения христианства, а также об историческом столкновении этих двух миров в первые века нашей эры. Ограниченность имеющегося в моем распоряжении времени не позволит мне затронуть раннехристианское искусство или включить в рассмотрение латинскую половину позднеантичной цивилизации и ранней Церкви.

Еще со времени пробуждения современного исторического сознания во второй половине XVIII в. богословы, анализируя и описывая великий исторический процесс, начавшийся с рождением новой религии, осознавали, что в числе факторов, определивших конечную форму христианской традиции, была и греческая цивилизация, которая оказала глубокое влияние на христианское сознание². По своему происхождению христианство было продуктом религиозной

жизни позднего иудаизма³. Недавние открытия, например, так называемые рукописи Мертвого моря, пролили новый свет на этот период иудейской религии. Были проведены аналогии между аскетическим благочестием религиозной группы, проживавшей в то время на берегах Мертвого моря, и мессианским посланием Иисуса. Действительно, в некоторых чертах сходство просто поразительно. Однако поражает и величайшее различие, а именно то, что христианская *κῆρυγμα* не остановилась у Мертвого моря или на границе Иудеи, но преодолела их исключительность и территориальную изоляцию и проникла в окружающий мир, объединенный и подчиненный греческой цивилизации и греческому языку. Это имело решающее значение для развития христианской миссии и распространения ее в Палестине и далее. Продвижению христианской миссии предшествовало трехвековое расширение греческой цивилизации в эллинистический период, долгое время остававшееся без внимания филологов-классиков, которые отказывались видеть что-либо помимо Греции классического периода. Иоганн Густав Дройзен, исследователь периода мировой экспансии греков, стал первым, кто написал историю эллинизма⁴. Его движущим мотивом, как мы знаем теперь из опубликован-

ной переписки, были христианская вера и учение. Он понимал, что без постклассической эволюции греческой культуры становление христианства в качестве мировой религии было бы невозможно⁵. Конечно, процесс христианизации грекоговорящего мира в рамках римской империи ни в коей мере не был односторонним, потому как в то же время он означал эллинизацию христианства. Что нам следует понимать под эллинизацией, не сразу понятно. Попробуем говорить конкретнее.

В апостольскую эпоху мы наблюдаем первый этап христианского эллинизма, заключающийся в использовании греческого языка при написании Нового Завета. Эта тенденция сохраняется и в послеапостольские времена, эпоху так называемых Апостольских мужей. Таково изначальное значение слова *ἑλληνισμός*⁶. Вопрос языка никак нельзя назвать несущественным. Вместе с греческим языком в христианскую мысль привносится целый мир понятий, категорий мышления, унаследованных метафор и неуловимых коннотаций. Очевидное объяснение быстрой, с первых же поколений, ассимиляции христианства с его окружением заключается, безусловно, в двух обстоятельствах. Во-первых, христианство было движением в рамках иуда-

изма, а иудеи были эллинизированы к эпохе Павла, причем не только в иудейском рассеянии, но и в значительной степени в самой Палестине⁷. Во-вторых, именно к эллинизированной части иудейского народа в первую очередь обратились христианские проповедники. Эти представители иерусалимской общины апостолов, названные «эллинистами» в шестой главе *Деяний*, после мученической смерти своего главы Стефана рассеялись по всей Палестине и начали миссионерскую деятельность следующего поколения⁸. Как и сам Стефан (*Στέφανος*), все они носили греческие имена: Филипп, Никанор, Прохор, Тимон, Пармен, Николай — и по большей части происходили из еврейских семей, эллинизированных по меньшей мере поколением ранее⁹. Название нового течения, *христиανοί*, появилось в Антиохии, греческом городе, где эти эллинизированные евреи обрели первое обширное поле деятельности для христианской проповеди¹⁰. На греческом говорили в синагогах (*συναγωγαί*) по всему Средиземноморью, как показывает пример Филона Александрийского, который писал на литературном греческом языке не для языческой аудитории, а для высокообразованных иудеев. Появление многочисленных прозелитов из числа язычников было бы невозможно, если бы последние не могли понимать

язык иудейского богослужения в синагогах рассеяния. Вся миссионерская деятельность Павла основывалась на этом факте. Его полемика с иудеями, к которым он обращался во время путешествий и до которых старался донести Святое Благовествование, велась на греческом с использованием всех тонкостей греческой логической аргументации. Как правило, обе стороны цитировали Ветхий Завет не в древнееврейском оригинале, а в переводе Семидесяти¹¹.

Помимо новых форм, таких, как *λόγια* (собрания высказываний Иисуса) и *εὐαγγέλια*, христианские писатели апостольской эпохи использовали, вслед за греческими философами, литературную форму послания¹², а также деяний (*πράξεις*), содержащую описание поступков и учение мудрых или известных людей, переданные их учениками. Дальнейшее развитие христианской литературы во времена Апостольских мужей, сохранившее эту направленность, добавило другие формы, такие, как поучение (*διδασχῆ*), откровение (*ἀποκάλυψις*) и проповедь. Последняя унаследовала форму диатрибы и беседы (*διάλεξις*) — жанров греческой популярной философии, старавшейся донести до народа учения киников, стоиков и эпикурейцев. Даже форма мартиролога использовалась язычни-

ками в Египте, где она развилась во время религиозной борьбы между египтянами и иудеями в апостольскую эпоху, еще до появления христианской литературы мученичеств¹³. Мы должны считаться с тем, что в эллинистический период различные вероучения использовали небольшие религиозные трактаты, целью которых была *propaganda fides*, хотя эти однодневные сочинения до нас не дошли. Платон упоминает об орфической литературе, которая распространялась сторонниками этого учения, ходившими от двери к двери¹⁴, а Плутарх в *Наставлении супругам* советует жене не принимать с черного хода незнакомцев, тайно проносящих в дом свои «листовки», агитирующие за чужеземную религию, так как это может создать отчуждение в семье¹⁵. В послании Иакова 3:6 мы находим выражение, встречавшееся в орфической религии, «колесо рождения»^{*16}. Возможно, автор встречал его в каком-нибудь орфическом трактате подобного рода. Все эти религиозные течения обладали определенным семейным сходством и время от времени заимствовали друг у друга выражения. Одной из таких групп были так называемые пи-

* Греческий: *τροχὸς τῆς γενέσεως*; в синодальном переводе «круг жизни». Здесь и далее астерисками обозначены примечания переводчика.

фагорейцы, которые проповедовали «пифагорейский» образ жизни и использовали Г в качестве символа (обозначение распутья, на котором человек должен избрать дорогу, хорошую или дурную)¹⁷. В эллинистическую эпоху мы видим это учение о двух путях (которое, конечно же, было очень древним: оно встречается, например, у Гесиода¹⁸) в популярном философском трактате *Картина Кебета*. В этом сочинении описывается картина, найденная среди жертвенных даров некоего храма, на которой изображены две дороги¹⁹. Находка служит отправным пунктом для философской моралистической проповеди, так же как и жертвенник неведомому Богу, надпись на котором Павел использует (*Деяния* 17:22–31) как тему для своей диатрибы. Древнейший христианский катехизис, открытый в XIX в. и озаглавленный *Учение двенадцати апостолов* (*διδαχή*), выдвигает то же учение о двух путях в качестве сущности христианской доктрины, сочетая его с таинствами крещения и евхаристии²⁰. Очевидно, что последние добавлены как характерно христианский элемент, потому как две дороги были заимствованы из какого-то дохристианского трактата. Этот род полулитературных сочинений включал в себя книги с этическими афоризмами, вроде древне-

греческого трактата** Демокрита, родоначальника атомистической философии, *О душевном благосостоянии* (Περὶ εὐθυμίας). Он начинался словами: «Тому, кто стремится к душевному благосостоянию, не следует браться за многие дела». Это произведение было очень известно и широко читаемо²¹. Я был поражен, когда обнаружил это наставление преобразованным в предписание христианства в *Пастыре* Ермы, где оно звучит так: «Воздерживайся от многих попечений и никогда не согрешишь. Ибо имеющие многие заботы согрешают во многом, потому что озабочены своими делами и не служат Богу»²². Таким образом, как говорил Филон (а он знал это на собственном опыте), «старая монета вновь пускается в обращение с новым чеканом»***²³.

Таким образом, именно раннехристианская миссия заставляла проповедников или апосто-

** Йегер использует термин «tract», который означает небольшое сочинение, как правило, предназначенное для широкого распространения с целью привлечения сторонников той или иной идеи, учения и проч.

*** У Филона (см. прим. 23) сказано следующее: ἀλλ' εἰ δύνασαι, μετάπλαττε καὶ μεταχάραττε τὸ θεῖον νόμισμα («Что ж, если можешь, переливай и перечеканивай божественную монету»).

лов использовать греческие литературные и ораторские формы в общении с эллинизированными иудеями, к которым они обратились в первую очередь и которых они встречали во всех крупных городах Средиземноморья. Это стало тем более необходимо, когда Павел начал обращать язычников. Вообще, протрепетическая направленность была характерной чертой греческой философии в эллинистическую эпоху. Различные школы пытались привлечь последователей при помощи протрепетиков — речей, в которых восхвалялось их философское знание или *дóγμα* как единственный путь к счастью. Впервые мы находим этот вид красноречия в учении греческих софистов и Сократа, как он представлен в диалогах Платона²⁴. Даже слово «обращение» восходит к Платону, для которого избрание философии означало в первую очередь изменение образа жизни²⁵. Хотя мотивы откликнуться на призыв к обращению были различны, христианская *κῆρυγμα* говорила о невежестве людей и обещала дать им лучшее знание; как и всякая философия, она ссылалась на Учителя и Наставника, владеющего истиной и открывающего ее. Сходство ситуаций, в которых находились греческие философы и христианские проповедники, привело последних к мысли воспользоваться

им. Бог философов также был отличен от богов традиционного языческого Олимпа, а философские системы эпохи эллинизма были для их последователей своего рода духовным пристанищем. Христианские миссионеры следовали по их стопам, и, если верить свидетельствам *Деяний апостолов*, они порой даже заимствовали свои аргументы у этих предшественников, особенно когда обращались к образованной греческой аудитории²⁶.

Это был решающий момент во встрече греков и христиан. Будущее христианства как мировой религии зависело от него. Автор *Деяний* ясно это осознавал, когда писал о визите апостола Павла в Афины, интеллектуальный и культурный центр классического греческого мира и символ его исторической традиции. На Ареопаге, в этом освященном веками месте, апостол произносит речь о неведомом Боге, обращенную к стоическим и эпикурейским философам²⁷. Он цитирует стих греческого поэта: «Мы его и род»; его доводы носят преимущественно стоический характер и направлены на убеждение ума, философски образованного²⁸. Независимо от того, исторично ли это изображение или же призвано драматизировать ситуацию, в которой начиналось интеллектуальное противостояние

между христианством и классическим миром, сценические декорации ясно выдают отношение автора к происходящему²⁹. Полемика требовала общей основы, иначе никакая дискуссия была бы невозможна. В качестве такой основы Павел выбрал греческую философскую традицию, которая была наиболее представительной частью того, что уцелело тогда от греческой культуры. Позднейший христианский писатель, автор *Деяний апостола Филиппа*, интерпретировал замысел *Деяний* таким же образом: подражая каноническим *Деяниям апостолов*, он приводит своего героя в Афины, чтобы тот, как и Павел, выступил перед схожей аудиторией на ту же тему. Апостол Филипп говорит: «Я пришел в Афины, чтобы открыть для вас пайдейю Христа»³⁰. Именно это имел в виду и автор канонических *Деяний*. Называя христианство «пайдейей Христа», подражатель подчеркивает намерение апостола представить христианство как продолжение классической греческой пайдейи, которое было бы логично принять тем, кто уже владел более древней пайдейей. В то же время, ставя Христа в центр новой культуры, он подразумевает, что классическая пайдейя постепенно вытесняется. Античная пайдейя становится орудием христианской.

II. Первое послание Климента: пайдейя как порядок

Древнейший поддающийся датировке документ христианства в послеапостольские времена — это послание Климента Римского коринфянам, написанное в последнее десятилетие I в. Интересно наблюдать перемены, которые претерпело христианское мышление за тридцать лет, прошедших после смерти Павла. Сам Павел писал к той же Коринфской церкви, чтобы уладить разногласия между ее партиями и разрешить противоречия в их понимании христианской веры. Теперь могущественная группировка в Коринфе отказалась признавать власть епископа, так что Церковь находилась там в открытом противостоянии. Климент, епископ Римский, обращается к коринфянам в качестве представителя Церкви, пользующейся величайшим авторитетом¹. В манере древнего риторического искусства он демонстрирует им с помощью многочисленных удачно подобранных примеров (*ὑποδείγματα*) трагические последствия раздора (*στάσις*) и непослушания. Он противопоставляет их благам согласия и послу-

шания, которые иллюстрирует, подобно второму Демосфену, примерами из отдаленного прошлого и из недавней истории, непосредственно знакомой его читателям². Дойдя до места, где, согласно риторическим правилам, следовало добавить наиболее устрашающий τόπος (о том, что внутренние разногласия приводили к свержению великих правителей и разрушали могущественные государства), Климент воздерживается от примеров, чтобы не увлечься светской историей, однако очевидно, что он руководствуется законами политического красноречия. Мы помним, что согласие (ὁμόνοια) всегда было девизом стремящихся к миру правителей, политических просветителей, поэтов, софистов и государственных деятелей в классическую эпоху греческого полиса³. В римский период Concordia даже стала божеством. Мы видим ее изображение на римских монетах, ее призывают на частных свадебных церемониях, на общегородских праздниках, к ней обращаются правители Римской империи. Философы восславляли ее как божественную силу, сопрягающую Вселенную и поддерживающую мировой порядок и спокойствие. Так что мы не удивлены — и в то же время удивлены! — когда Климент в замечательной XX главе своего послания ссылается на космический порядок вещей как

высший закон, установленный волей Бога Творца в качестве наглядного примера для человеческой жизни и мирного взаимодействия.

В I *Кор.* 12 Павел приводит пример, который, вероятно, побудил Климента прибегнуть в этой связи к классической греческой традиции. Павел рассказывает коринфянам знаменитую притчу о раздоре, происшедшем между частями человеческого тела. Они отказывались выполнять свои особые функции в организме, пока их не убедили в том, что они являются частями одного тела и могут существовать лишь в этом качестве. Именно эту притчу рассказал Менений Агриппа плебеям, когда те покинули Рим и удалились на Священную Гору, решив, что не хотят более жить с патрициями; с ее помощью он убедил их вернуться. Мы знаем эту историю от Ливия, но она также встречается у нескольких греческих историков⁴. По-видимому, она восходит к декламации некоего греческого софиста *О согласии* (*ὁμόνοια*)⁵. Но доводы Климента иные. Он перечисляет все примеры мирного сотрудничества во вселенной⁶. Этот тип аргументации мы можем обнаружить в *Финикиянках* Еврипида, где Иокаста пытается убедить своего деспотичного сына Этеокла, что мирное взаимодействие с изгнанным Полиником — единственный для него естественный об-

раз действий⁷. Климент использовал стоический источник для своей аргументации, что очевидно из многочисленных указаний⁸. Этот источник был вдохновенной хвалой миру и гармонии, что руководит природой, начиная со смены дня и ночи и упорядоченного движения небесных светил и заканчивая мельчайшими тварями, такими, как муравьи и пчелы, с их удивительно согласованными сообществами.

Немаловажно, что в тот критический момент идеалы политической философии греческого города-государства были привнесены в обсуждение нового, христианского типа человеческого сообщества, ныне называемого Церковью, а на греческом — *ἐκκλησία*, что изначально означало собрание граждан греческого полиса. В то время как в Коринфе, бывшем тогда столицей провинции Ахайя (так называлась Греция на официальном языке римской администрации), соревновались друг с другом всякого рода носители Духа Святого, учителя и пророки, те, кто знали языки, и те, кто глаголали на языках, то есть экстатики⁹, — в это время на римской почве зарождалось новое ощущение порядка, столь привлекательное для индивидуалистов греческого города¹⁰. Римские мученики Петр и Павел упоминаются Климентом как образцы послуша-

ния; высший образец смирения — сам Христос, но мы также видим и ссылку на образцовую дисциплину римской армии¹¹. И хотя настойчивый призыв Павла к вере остается неизменным в послании Климента, особо подчеркивается значение добрых дел, как и в послании Иакова, которое, вероятно, принадлежало той же эпохе и явно было полемически направлено против Павла¹². Вся система христианских добродетелей уже проступает из важного исторического документа, оставленного Климентом; его концепция христианства ближе к стоическому морализму, чем к духу св. Павла и его послания к Римлянам. То, что христианская *κῆρυγμα* принимается и понимается таким образом, конечно, не удивительно. Интерпретацию христианства как этического идеализма по своей сути можно обнаружить в самом Новом Завете, в так называемых Пастырских посланиях*. Иудаизм, пожалуй, способствовал такому толкованию. И хотя главный вопрос для поколения Павла, иудейский закон, уже не представлял собой проблему для Климента и его современников, они разделяли с еврейской диаспорой рациональную склонность к морализму¹³.

* Обобщенное название для I, II *Тим.*, *Тит.*

Если мы хотим охарактеризовать дух послания Климента, недостаточно одобрить его как свидетельство братской любви и христианского милосердия или истолковать как вспышку гнева и возмущения или акт вмешательства в дела Коринфской церкви. За этим посланием стоит концепция Церкви, диаметрально противоположная концепции коринфян. Пространные и убедительные заявления о согласии и единстве, которые мы находим в послании Римской церкви, отражают основополагающее убеждение в том, что христианство, если оно хочет быть истинным сообществом, нуждается во внутренней дисциплине, подобной той, что объединяет граждан хорошо организованного государства, проникнутых единым общим духом. Возможность плюрализма для раннехристианских местных Церквей сохраняется, но они не могут просто поступать так, как им вздумается. Другие христианские Церкви-сестры, осуждая возможные крайности с их стороны, ограничивают свободу их действий и поведения, причем одна из этих Церквей, обладающая признанным духовным и моральным авторитетом, может высказать это неодобрение. Послание Климента подразумевает не только то, что коринфская анархия требует подобного публичного вразумления, но и то, что в христианском мире

не существует иного авторитета, кроме Римского престола, который мог бы притязать на право публичного выражения общего мнения по этому вопросу.

Послание носит безличный характер. В нем не упоминается имя Климента, но оно сохранилось в заголовках рукописей, да и сами коринфяне и их епископ Дионисий называют Климента автором этого сочинения вскоре после упоминаемых событий, около 170 г. по Р. Х. Выдержки из послания зачитывались в ходе богослужений в Коринфе в течение нескольких последующих поколений. Однако Климент избегает своего появления в послании в качестве автора или личности; это вполне соответствует тому уроку общественной дисциплины и порядка в Церкви, который он преподносит коринфянам.

Манера, в которой он выстраивает свою концепцию порядка и мира в человеческом сообществе Церкви, свидетельствует о том, что эта концепция основана на здоровом философском размышлении над затрагиваемой проблемой. Похоже, Климент чувствует, что простое повторение эмоциональных воззваний к *ἀγάπη* или милосердию (I Кор. 13), острую нехватку которых так явственно обнаруживают коринфяне, едва ли поможет. Такого рода увещевания,

должно быть, неоднократно произносились их бывшими предстоятелями. Но поскольку коринфяне, по крайней мере некоторые из них, были людьми образованными, знакомыми с греческой пайдейей, Климент философски обосновывает свое внимание к гражданскому порядку в христианской *πολιτεία*. Это обоснование исходит, во-первых, из политического опыта и социальной этики, а во-вторых, из философской космологии. Точно так же греческая пайдейя всегда выводила нормы человеческого и общественного поведения из божественных законов, управляющих вселенной, которые назывались «природа» (*φύσις*). Христианским толкователям (и не только им!) следует помнить, что греческое понимание «природы» далеко от натурализма в современном смысле этого слова, более того, практически противоположно ему. Не только в знаменитой XX главе Послания этот космический аспект проблемы согласия в человеческом мире предстает пред взором читателя. В последующих главах эта перспектива сохраняется, однако она постоянно проецируется на практическую плоскость. Это не делает размышления о нормах менее философскими в глазах грека, поскольку теория и жизнь всегда должны следовать вместе. Лишь когда они поняты таким об-

разом, философ может претендовать на распространение истинной пайдейи.

Здесь Климент вновь прибегает к традиции греческой пайдейи, в которой он так прочно укоренен. Органическая теория общества, которую он заимствует у греческой политической мысли, приобретает у него почти мистическое значение и осмысливается в христианском духе как единство Тела Христова. Таинственное понимание Церкви, восходящее к апостолу Павлу, Климент наполняет мудростью греческого политического опыта и политической теории. Указав в XXXVII главе на сходство [Церкви] с римской армией и ее иерархической дисциплиной, бывшей предметом удивления и любопытства со стороны неримского населения Империи (можно вспомнить пространные описания организации и неодолимой мощи римской армии у Полибия, который обращается к грекам, и Иосифа Флавия, адресующегося к иудеям), Климент возвращается к греческой трагедии и ссылается на Софокла или Еврипида, возможно заимствуя цитату из греческого философского источника: великие не могут существовать без малых, а малые — без великих. Софокл учит этому в знаменитом хоре *Аякса* (158), но этот опыт у Климента оказывается взаимосвязан-

ным с общим утверждением о том, что во всех вещах есть должное смешение (*proper mixture*)**, и это открывает возможность для их практического использования. Мы не найдем сочетания этой идеи с идеей взаимодействия великого и малого в человеческом обществе в *Аяксе* Софокла, однако обнаружим его в схожем фрагменте (frg. 21) *Эола* Еврипида, как утверждают исследователи, относящиеся к подобным небольшим отрывкам достаточно серьезно для того, чтобы тратить на них свое время и усилия. Такие находки важны для нас, когда мы пытаемся проследить живую традицию греческой пайдейи в грекоговорящей христианской общине Рима. Это община говорила по-гречески, потому что изначально и вплоть до конца I в. (и даже позже) состояла из эллинизированных евреев. Таким образом, они могли адресовать коринфянам свою критику на языке классического образования. Дело было не только в стилистике; отличительной чертой греческой пайдейи было осмысление всякой проблемы именно на таком уровне теоретического обобщения.

** В рус. переводе: «Все они как бы связаны вместе, и это доставляет пользу» (*Писания мужей апостольских*. в рус. пер. с введ. и прим. прот. П. Преображенского. СПб, 1895). Ср.: Clem. Rom. Ep. I ad Corinth. 37. 4. 2–3: *σύγκρασις τίς ἐστὶν ἐν πᾶσιν, καὶ ἐν τούτοις χρηΐσις.*

Греческое слово *κράσις*, которое мы перевели как «должное смешение» (proper mixture), означает особый вид смеси, отличающийся от простого смешения элементов без их взаимопроникновения (по-гречески *μίξις*). Слово *σύγκρασις*, которое в этом контексте используют Климент и Еврипид, образовано от *κράσις* с помощью приставки, еще более подчеркивающей идею взаимного проникновения. Так что нам следует переводить его как «соединение» (blend). Это слово употреблялось с техническим оттенком в значении, имевшим долгую и интересную историю. Оно использовалось в ранней греческой медицинской мысли для обозначения вещества, которое, будучи составленным из двух и более элементов, слилось в единое и хорошо сбалансированное целое. Политические и социальные мыслители стали использовать это слово, чтобы описать свой идеал политического единства как благотворное соединение (blend) различных общественных составляющих в полисе. Оно также использовалось применительно к космосу и единству и порядку его частей. Другими словами, единство Церкви, которое подразумевает и защищает Климент, соответствует упомянутому греческому философскому идеалу, и Клименту легче всего объяснить его, прибегая к этой аналогии, хотя христианство наполняет ан-

тичное понятие новым смыслом. Однако как греческая мысль, касаясь общественного устройства, восходила от конкретных примеров к феномену в целом, так и Климент, затронув вопрос о структуре нового церковного сообщества, возвращается к проблеме в том ее общем виде, который был задан уже в греческой философии. В истории христианства мы видим множество примеров того, как классическое наследие встраивается в структуру христианской мысли. Это наследие влияет не только на догматическое богословие; задолго до этого оно присутствует в христианском мышлении в форме, неотделимой от самой жизни.

Климент говорит далее, что то единство, которое он проиллюстрировал сначала примером римской армии, а затем сравнением с великим и малым в организме человеческого общества, является естественным. Он сравнивает его со связью между человеческим телом и его частями. Здесь Климент прибегает к цитате из апостола Павла (I Кор. 12:21–22), который первым из христианских учителей обозначил этот идеал и использовал его в качестве рамки для своей знаменитой проповеди христианской *ἀγάπη*. Климент не повторяет волнующие слова апостола Павла из гимна *ἀγάπη*, который коринфяне, конечно, знали наизусть. Он лишь подчеркивает значение малей-

ших членов человеческого тела для жизни всего организма и торжественно завершает свою мысль (в заключение XXXVII главы) утверждением о том, что «все они единогодушны» (*συμπνεῖ* по-гречески, *conspirant* по-латыни) и таким образом служат для здравия целого тела. Вновь мы находим здесь один из тех подлинно греческих концептов, который стал основополагающим и характерным для всей философии. Глагол *συμπνέω* означает «иметь общее дыхание или дух» (*πνεῦμα*). Использование Климентом этого слова применительно к частям тела подразумевает, что единая *πνεῦμα* пронизывает и одушевляет весь телесный организм. Эта идея восходит к греческой медицине¹⁴, из которой ее заимствовала стоическая философия. То, что изначально задумывалось как объяснение органической жизни человеческого тела, переносится на жизнь всего мироздания: оно все пронизано животворящей пневмой, согласно учению стоиков о природе (*φύσις*). *Σύμπνοια* частей, о которой медики говорили применительно к человеческому телу, стала мыслиться как основание одухотворенной вселенной, *σύμπνοια πάντων*. От стоической космологии эта идея проходит через философию неоплатонизма вплоть до Лейбница. И этот концепт Климент использует, чтобы проиллюстрировать свой идеал духовного единства

Церкви. Возможно, христианское представление о Духе Святом побудило его воспринять эту идею с большей готовностью. Как бы то ни было, это одно из тех образных представлений, которые доказали свою применимость к большинству гетерогенных вещей. Оба понятия (*σύγκρασις* и *σύμπνοια*) очевидно принадлежат одному философскому источнику, посвященному проблеме политической гармонии в человеческом обществе. Клименту они понадобились для того, чтобы прочно утвердить в быстрорастущей Церкви идеал того *ordo Christianus*, который отводит каждому члену общины его собственное место и указывает способ взаимодействия с другими в соответствии с его возможностями. Особое место и служение у первосвященника, особое — у священников, особое — у левитов и диаконов, особое — у мирян***. Каждый из них не должен выходить за пределы своего служения, но должен довольствоваться им. Эти примеры Климент заимствует из иудейского права и его традиции в Писании. Их нельзя буквально применить к жизни Церкви, однако они, несомненно, могут стать образцом ее новой иерархии.

Право обращаться к коринфянам покоится на допущении, что подобные наставления являются

*** См.: *Ep. I ad Corinth.* 40.

не проявлением высокомерия со стороны Римской Церкви, а обязанностью христиан по отношению к заблудшим братьям. В заключении послания, непосредственно предшествующем торжественной и прекрасной молитве, которой оно завершается, Климент еще раз приводит примеры, направленные на предотвращение распри, заимствуя их как из Священного Писания, так и из языческой истории (о чем он прямо говорит в LV главе). Затем он переходит к похвале пайдейи****, тем самым определяя свое послание как акт христианского воспитания. Именно в воспитании заключался для Климента подлинный смысл всего сочинения, и это наложило отпечаток и на понимание посланий апостолов, составивших впоследствии часть Нового Завета. Неудивительно, что обращение Климента к коринфянам несколько столетий принадлежало к новозаветному корпусу. Тому, кто получил греческое образование, слово «пайдейя», пожалуй, прежде всего приходило на ум при мысли о цели его сочинения. В авторитете Писания (их Библия все еще остается нашим Ветхим Заветом!) также не было нехватки, так что

**** *Ep. I ad Corinth. 56. 2. 1–2: 'Αναλάβωμεν παιδείαν, ἐφ' ἧ οὐδεὶς ὀφείλει ἀγαλακτεῖν, ἀγαπητοί.* В переводе П. Преображенского: «Примем наказание, на которое никто не должен досадовать, возлюбленные!».

мы находим обилие цитат из него в заключительной части послания. Септуагинта часто говорит о пайдейе; здесь это слово по-прежнему означает то, что древнееврейский оригинал подразумевает в отрывках, цитируемых Климентом: наказание грешника, которое влечет за собой духовную перемену в нем. У Климента это древнее значение слова всегда сохраняется. Однако очевидно, что он употребляет его в послании в гораздо более широком смысле и, несмотря на привлечение свидетельств Писания, сам придерживается именно того представления о пайдейе, которое излагает коринфянам. В этом смысле Послание к ефесянам и некоторые отрывки из апостольских сочинений, бывшие в большом почете в христианских Церквах в то время, говорили о *παιδεία τοῦ κυρίου*, и именно это слово Климент, пожалуй, имел в виду, говоря в нескольких местах о «божественной пайдейе» или «пайдейе Христа» как великой оберегающей силе в жизни христиан¹⁵. Заимствования из великой философской традиции и из других языческих источников, несомненно, включаются во всеобъемлющее понятие «божественной пайдейи». В противном случае Климент не мог бы прибегнуть к «божественной пайдейе», чтобы убедить коринфян в истине своего учения. Прописные истины и высказывания греческих

поэтов и мыслителей, которые он вводит в свой текст, свидетельствуют о пайдеветическом характере его сочинения. Это сделано для того, чтобы его «совет» стал более приемлем для заблудшей коринфской братии. В качестве не потерявшего своего значения кодекса той новой пайдейи послание пережило обстоятельства, в которых оно было написано. Именно в силу этого представления автора о его сочинении он даже в заключительной молитве благодарит Бога за послание к нам Христа, «через Негоже нас научил, освятил, почтил еси». Высокую оценку пайдейи в этой последней части послания, где Климент пытается донести до адресатов цель (*σκοπός*) своего сочинения, нельзя совершенно объяснить той ролью, которую эта идея играла в христианской мысли до тех пор; она, несомненно, связана с тем значением, которое ей придавала греческая цивилизация.

III. Рациональная религия апологетов

Ранняя христианская литература, предназначенная для христиан и для тех, кто готовился к принятию христианства, оставалась внутренним делом христианской общины. Но жестокие гонения, которым последователи Христа подвергались повсюду в Римской Империи, послужили для христианских писателей непосредственным поводом обратиться к нехристианской аудитории. Таким образом, примерно в середине II в. по Р. Х. возник огромный корпус сочинений, в которых христиане говорили в свою защиту перед лицом языческого большинства населения. Очевидно, что этот многоголосый хор в своей апологии не мог быть единоклюбен относительно предмета собственной защиты, и в этом его положение отличалось от более ранней христианской литературы. Новые поборники христианства, если они хотели достичь взаимопонимания, должны были найти точки соприкосновения с людьми, к которым они обращались. Это подвигало их занять бо-

лее рациональную позицию в отношении своего дела, чтобы нехристиане могли вступить в подлинную дискуссию. Большая часть этих писателей избрала дидактическую форму речи, отвечая на предполагаемые возражения или клевету, однако сложившееся положение способствовало возрождению диалогической формы, которую мы обнаруживаем в *Разговоре с Трифоном Иудеем* Иустина Мученика. *Разговор* — классический пример не поверхностного подражания застывшим литературным образцам, а подлинной попытки собеседников понять друг друга — вместо того, чтобы расспрашивать ради одного лишь опровержения¹. Такая попытка могла быть сделана лишь в атмосфере греческой интеллектуальной культуры. В силу этого язык апологетов отличается по своей стилистике от более раннего патетического христианского красноречия. Писатели берутся говорить не с неграмотным народом, но пишут для людей, читающих с целью повышения осведомленности. Они общаются с образованным меньшинством, включая правителей Римской Империи². Они обращаются к ним лично как к людям высшей культуры (пайдеи), которые подойдут к такому вопросу как философы³. И это не лесть: никакой правитель на земле не заслуживал подобной характе-

ристики более, чем Адриан, Антоний Пий или Марк Аврелий, к которым обращены некоторые из этих работ. Христиан обвиняли в неприкрытом людоедстве на том основании, что во время таинства евхаристии они едят плоть и пьют кровь своего Бога. Их называли атеистами, потому что они не почитали государственных богов. Они отказывали в божественном почитании самому императору, так что их атеизм был в то же время покушением на политический строй⁴.

Защитники христианства должны были прибегнуть к философской аргументации по всем вопросам. Разве великие философы Сократ и Платон учили не тому же самому?⁵ Неверие в богов, выведенных древними поэтами, и в народную религию было так же старо, как сама философия⁶. И разве Сократ не претерпел мученическую кончину за свое более чистое понимание Божества?⁷ Он был истинным прообразом (τύπος) страдающего праведника, как некоторые ветхозаветные фигуры, которые должны были предвозвестить пришествие Христа. Стоики учили, что божественным началом и причиной мира является Логос, пронизывающий все сущее. Этот Логос, частично предвосхищенный Сократом, обрел, согласно четвертому Евангелию, человеческий облик во Христе, так как

Христос предстает в Евангелии как творческая сила Слова, которым был создан мир⁸. Иустин в своем диалоге рассказывает, как он с молодости стремился к греческой философии. В самом деле, он изучал одну ее систему за другой, так как ни одна из них не удовлетворяла его совершенно, до тех пор пока он не нашел окончательного ответа в христианской религии⁹. Но, даже став христианином, он не снял плаща греческого философа, так как христианство для него означало абсолютную философию¹⁰. Весь этот вопрос представляет собой философскую проблему не только для Иустина, но и для его современников в целом.

Толкование христианства как философии не должно удивлять нас: если мы задумаемся, с чем грек мог сравнить явление иудео-христианского монотеизма, мы не найдем в греческой мысли никакого соответствия этому, кроме философии. Действительно, когда греки вскоре после походов Александра Великого впервые столкнулись с иудаизмом в Александрии в III в. до Р. Х., греческие писатели, которые делятся с нами своими первыми впечатлениями от встречи с иудеями (такие, как Гекатей Абдерский, Мегасфен и ученик Феофраста Клеарх из Сол на Кипре), неизменно говорят о евреях как о «философском на-

роде»¹¹. Они имели в виду, конечно, то, что иудеи всегда придерживались определенных взглядов на единство божественной основы мира, к чему греки пришли лишь незадолго до того. Философия служила площадкой для первых попыток к установлению более тесного контакта между Востоком и Западом в тот период, когда греческая цивилизация стала продвигаться на восток при Александре и, возможно, даже ранее того. Иудей, упомянутый в утраченном диалоге Клеарха, встречавшегося с Аристотелем в те годы, когда тот преподавал в городе Ассос в Малой Азии, описан как истинный грек не только речью, но и душой¹². Что такое «греческая душа» с точки зрения перипатетика? Само собой разумеется, это не то, что современная историческая или филологическая науки пытаются уловить в Гомере, Пиндаре или в Афинах эпохи Перикла; греческая душа для Клеарха — это насквозь рациональное человеческое сознание: в его хрустально-чистом мире даже варвар, наделенный способностями и умом, мог находиться и перемещаться с замечательной легкостью и изяществом. Возможно, они никогда не могли достичь взаимопонимания в своих высших побуждениях, возможно, интеллектуальный слух одного не улавливал тончайшие обертоны речи другого,

но достаточно того, что они полагали возможным понять друг друга, и их отважные попытки, казалось, обещали поразительный успех. Я боюсь, что Священное Писание иудеев никогда не было бы переведено и Септуагинта никогда не появилась бы на свет, если бы не ожидание александрийских греков обнаружить в нем секрет того, что они почтительно называли «философией варваров»¹³. За этим начинанием стоит новая идея «единого человечества», которую насаждал своей политикой Александр после завоевания Персидской империи¹⁴.

Разумеется, Филон Александрийский для нас оказывается образцом иудейского философа, который впитал в себя всю греческую традицию и использовал ее богатый понятийный аппарат и литературные средства для обоснования своей позиции не перед греками, но перед своими собратьями-иудеями¹⁵. Это важное обстоятельство, так как оно демонстрирует, что всякое взаимопонимание, даже среди негреческого народа, нуждалось в интеллектуальном посредничестве греческой мысли и ее категорий. Особенно необходимо это было при обсуждении религиозных вопросов, так как к тому времени и для самих греков философия взяла на себя функции естественной теологии¹⁶. Аристотель

понимал свою «первую философию» как теологию, несомненно следуя тенденциям позднего Платона¹⁷. Но элемент философской религии, отдельной от физики и космологии, с самого начала присутствовал в греческой мысли в более или менее развитой форме¹⁸. После Аристотеля, поставившего [теологию] во главе своей философии, черты такой религии можно обнаружить в каждой системе греческой философии: платонической, стоической, даже эпикурейской, исключая разве что скептиков. В диалоге Иустина Мученика беседа начинается со встречи иудея Трифона с греческим философом¹⁹, прогуливающимся возле колоннады гимнасия²⁰. Трифон говорит ему: «Я вижу, что ты философ», — и потому предполагает, что того должны волновать Бог и теологические проблемы²¹. Его собеседник это немедленно подтверждает. Таким образом, представление о философе как о человеке, интересующемся Богом, было общепринятым в середине II в. по Р. Х.

В то время христианство представлялось похожим на философию благодаря его интересу к вопросам этики и космологии, но, прежде всего, теологии. Это было так не только для иудейского, но и для языческого наблюдателя. Именно по этой причине христианские взгляды начина-

ют упоминаться в языческой литературе примерно в этот период. Еще Тацит думал о христианах как о политически фанатичной части иудейского народа, поднявшей восстание против римского владычества, которое закончилось разрушением Иерусалима при Тите²². Марк Аврелий все еще говорит о христианских мучениках как о религиозных фанатиках, чьим мужеством и стойкостью он хотел бы восхищаться, не презирай он его как натянутое театральное представление²³. Именно так восторженная решимость христиан претерпеть смерть от диких зверей в Колизее, о которой свидетельствует в своих письмах Игнатий Антиохийский²⁴, была воспринята меланхоличным стоиком на троне. Но другой знаменитый его современник, языческий врач и философ Гален, говорит об иудеях и христианах как о философах. Он сравнивает космологию Моисея с космологией Эпикура и Платона, при этом отдавая предпочтение *Тимею* последнего, потому что Платон не только касается «води» творца, божественного *fiat**, но и рисует картину божественного творчества, способную удовлетворить художественный и рассудочный дух греков²⁵. Говоря о философии христиан, Гален критикует их опору на «веру», которая для него

* Да будет! (лат.)

является простой субъективной данностью, и указывает на недостаточность эпистемологической базы их системы²⁶. Проблема соотношения веры и разума в это время еще не была поставлена; исключение — негреческий христианский апологет Тертуллиан Африканский. В полемике против языческих богов и предрасудков Тертуллиан полностью зависит от своих предшественников из числа греков-христиан, но он не разделяет их точку зрения на то, что христианство само по себе — это философия²⁷. Он проводит четкое различие между верой христианства и философией как чисто рациональной установкой и видит превосходство веры над разумом именно в том, что она позволяет выйти за пределы человеческого разума. Это мнение намечает позднейшие выводы латинского христианства, выводы чрезвычайно важные и весьма отличающиеся от греческой трактовки этой проблемы. Греки постоянно приветствуют опору на разум, в то время как римский взгляд на вещи сплошь и рядом подчеркивает значение 1) личного фактора в принятии христианской веры и 2) надличностного фактора авторитета.

Основная разница между римским и греческим подходом к проблеме религиозной уверенности проявляется впервые не в ходе обсуж-

дения христианства. Ее видно уже на примере отношения к римской религии и традиции в третьей книге *De natura deorum* Цицерона. После того как эпикуреец и стоик продемонстрировали, какой вклад их учения могут внести в решение этой проблемы, еще один участник беседы в третьей книге — скептик по философским убеждениям, однако в то же время pontifex maximus римского государства — принципиально отвергает их рациональные доводы относительно существования и природы богов как логически небезупречные и заявляет, что он не может принять их в качестве основы своего религиозного поведения. Единственной основой для него является давность установлений этой религии, которую признает Римское государство, то есть авторитет традиции²⁸. Мне всегда казалось, что это цицероновское положение, будучи истинно римским, предвосхищает позднейшие выкладки, когда тот же вопрос встал вновь, но уже по отношению к христианству, заменившему веру в древних языческих богов.

Но давайте вернемся к греческим апологетам, которые были менее радикальны в их сомнениях относительно философских доводов. На Востоке недоверие Тертуллиана разделял лишь Татиан Ассирийский. Он писал по-гречески, как

и остальные апологеты, и был приобщен к греческой культуре, но не доверял ей²⁹. Татиан яростно осуждал тот путь, которым двигалось христианство в его время: он предупреждал христиан, что будущее их общего дела зависит не от постепенного усвоения греческой культуры, а от того, смогут ли они сохранить его как варварский культ, то есть безупречно чистым. На фоне этого поборника антиэллинизма Иустин выглядит человеком утонченной культуры. Татиан не мог быть одинок в своих представлениях. Продвижение эллинизма на восток в течение первых веков после завоевания Александром Азии неизбежно должно было вызвать противодействие со стороны Востока. Распространение иудаизма и христианства, в сущности, были частью этого процесса. Однако в странах, где влияние эллинизма было более глубоко, это решительное противодействие не могло одержать верх; всякий раз, когда, казалось, оно добивалось успеха, успех этот оказывался недолговременным. С другой стороны, тот, кто некогда верил в Платона и Пифагора как оплот всей философии и духовных ценностей (как Иустин называет их в своем разговоре с незнакомым старцем в пустыне³⁰), не мог не прийти к определенным выводам относительно взглядов на божественный

промысел в истории. Открылся ли Господь лишь евреям в Законе и Пророках? Разве Павел в Послании к римлянам не признал уже вклад в дело истины, сделанный языческой мудростью?³¹ Правда, он не признал его открыто, как еще одну сторону Божественного Откровения, но — даже в рамках этого ограниченного признания — разве исторический прорыв греческой мысли никак не связан с образовательным планом божественного Провидения? Таковы проблемы, которые стояли на пути развития христианства во времена апологетов. Через открытую ими дверь греческая культурная традиция вошла в Церковь и слилась с ее жизнью и учением. Начиналась эпоха великих учителей и мыслителей раннего христианства.

IV. Философская вера и христианство

Историческое развитие христианства в первые века нашей эры можно понять как процесс постоянного «перевода» источников, направленный на то, чтобы мир как можно точнее понял и осуществил их содержание. Этот процесс начался, когда первые евангелисты перевели самые ранние сохранившиеся устные или письменные сообщения о словах и деяниях Иисуса с оригинального арамейского на греческий, придав им ту форму, какую они имеют сегодня. Следующий шаг был сделан, когда Лука, лучше владеющий греческим языком, счел эти переводы недостаточно совершенными с точки зрения стиля и организации материала и попытался скорректировать их согласно своим более высоким требованиям. Но перевод в буквальном смысле был только первой попыткой добраться до смысла. Вскоре понадобились толкования иного рода, передающие не только сам текст письменного предания, но и смысл послания Христа. Эти толкования должны были разъяснить: кто такой Иисус? каковы его

небесные полномочия? Сначала такого рода интерпретации разрабатывались в иудейских категориях Закона и Пророков в рамках мессианской традиции Израиля, но вскоре была предпринята попытка приспособить их к слуху и сознанию грекоговорящего населения, чтобы сделать возможным восприятие этих текстов эллинистическим миром. Тем самым процесс перевода перешел на более высокий уровень, и понадобились великие умы, чтобы подойти к решению этой сложнейшей проблемы.

Апологеты второго века были людьми выдающихся интеллектуальных достоинств, но теперь христианство нуждалось в умах и людях еще более подготовленных, и этих людей предстояло найти в культурной атмосфере Александрии, столице эллинистического мира. Восток и Запад встретились и соперничали тут с самого момента основания города Александром Великим. Здесь во времена Иисуса и Павла иудейский мудрец Филон пытался доказать в многочисленных работах, написанных на греческом языке, что его иудейская религия может быть представлена и осмыслена в терминах греческой философии. Ему самому, впрочем, не требовались доводы разума, чтобы это признать. Поэтому ничего неожиданного не было в том, что двумя столетиями

позже эллинистическая и христианская традиции встретились лицом к лицу на этом историческом перекрестке. До сих пор они жили в одной среде в состоянии необъявленной войны и лишь изредка обменивались мнениями и доводами. Теперь этот обмен предстояло продолжить с большим размахом и на более высоком уровне, как это явствует из самых известных образцов великой полемики между греческими и христианскими учеными в III веке: *Против Цельса* Оригена и *Против христиан* неоплатоника Порфирия. Однако эти нападки уже учитывают подъем истинной христианской учености и философского «богословия» в христианском лагере. Развитие этой формы христианского духа вряд ли стало бы возможным до того, как христианская вера и греческая философская традиция воплотятся в одном человеке, как они воплотились в Клименте Александрийском и его великом ученике Оригене. Именно объединение в одной личности двух миров привело к возникновению крайне сложного синтеза греческой и христианской мысли.

Почему христианство, бывшее изначально продуктом религиозной жизни позднего иудаизма, претерпело эту трансформацию? И почему древнегреческая культура в конце концов приняла эту пришедшую с Востока веру, которая, как ка-

жется, так далека от классической формы греческого мышления? При попытке ответить на этот вопрос мы — филологи-классики и христиане — сталкиваемся с серьезными трудностями. Современный филолог-классик склонен рассматривать греческое наследие как самодостаточную и по существу своему антропоцентрическую культуру. Едва ли он понимает, что в то время, когда христианство предложило «греческой» цивилизации свой собственный взгляд на человека и человеческую жизнь, эта культура уже очевидно не была такой (если она вообще когда-нибудь такой была). Он легко забывает о том, что Афины, где Павел, проходя по улицам, повсюду находил следы богобоязненности людей¹, практически в тех же словах описывались Софоклом в трагедии *Эдип в Колоне*; религиозное чувство в этом городе имело глубокие корни². Идеи монотеизма проникли в древнюю веру посредством философской дискуссии, которая ко времени Павла продолжалась уже столетия и достигла слуха даже простых людей³. С другой стороны, христианам наших дней, имеющим определенные богословские взгляды, будь то взгляды Фомы Аквинского или Мартина Лютера, не так-то просто понять христианство, которое еще не придает особого значения важным для них богословским идеям. Если мы хотим

проникнуть в суть этого исторического феномена, мы не должны отыскивать в раннехристианской мысли следов собственного однобокого пуризма, будь то пуризм гуманистический или богословский. То, что мы находим в истории, — это почти полная противоположность той четкой логической последовательности, на которой мы настаиваем в наших теориях. В реальности греческие культурные идеалы и христианская вера смешивались, как бы сильно мы ни хотели сохранить и то, и другое безупречно чистым. Сильное стремление к взаимопроникновению существовало с обеих сторон, несмотря на трудности сближения двух языков, с их особыми способами восприятия и образного самовыражения. Очевидно, обе стороны в конце концов пришли к пониманию того, что за всеми этими разногласиями между ними существует некое фундаментальное единство и общее идейное ядро, которое такой чуткий мыслитель, как Сантаяна, не усомнился назвать «гуманистическим» (впрочем, вряд ли он рассматривал это как несомненную похвалу). Результат этого процесса не следует обходить вниманием как типичный пример того религиозного синкретизма, на который были так богаты первые века. Истолкование религии, символами которой были Воплощение и Ессе homo, следовало неизбежной

исторической логике. Оно привело к возрождению определенных основополагающих понятий, так сказать, *ideae innatae*, греческого мышления, которые должны были придать ему новую силу и уверенность в себе, несмотря на внешние поражения и коренные перемены. С другой стороны, творческое взаимодействие христианства с этими постоянными идеями греческой традиции должно было уверить христианское сознание в его универсальности (кафоличности). С самого начала предъявив заявку на обладание истиной, христианство от нее уже не отказывалось. Такая заявка не могла не соизмеряться с единственной интеллектуальной культурой в мире, претендовавшей на универсальность и достигшей ее, а именно с культурой греческой, которая господствовала в Средиземноморье. В городе, носящем имя Александра, предстояло воплотиться мечтам его основателя. Две универсальные системы, греческая культура и христианская Церковь, объединялись в могучей надстройке александрийской теологии.

С момента этого объединения христианская вера начинает участвовать в великом историческом процессе греческой мысли и присоединяется к непрерывному ритму ее жизни. Ведь было бы ошибочным полагать, что эллинизация христи-

анской мысли, которая происходила в то время, была односторонним процессом, не связанным с внутренними потребностями греческой цивилизации в ее тогдашнем состоянии. Эволюция греческой мысли с самых ранних времен обнаруживает, после начального периода мифологического сознания, тенденцию к рационализации всех форм человеческой деятельности и мышления. Высшим ее проявлением стала философия, наиболее характерная и уникальная форма греческого гения, дающая ему право на историческое величие. Вершина этого поступательного развития была достигнута в школах Платона и Аристотеля. Системы стоиков и эпикурейцев, следовавшие за ними в раннеэллинистическую эпоху, — это упадок и уклонение от их творческой философской силы. Философия становится набором догм, которые, хотя и основывались на определенных представлениях о мире и природе, главным образом предназначались для того, чтобы направлять жизнь человека при помощи философских учений и придавать людям внутреннюю уверенность, так как внешний мир такой уверенности уже не давал. Таким образом, этот тип философии выполнял религиозную функцию. Чтобы это понять, надо лишь вспомнить гимн Зевсу стоика Клеанфа или восторженную похвалу, которую

Лукреций посвящает своему учителю Эпикуру и его системе. И стоицизм, и эпикурейство, хотя они и противоречили друг другу в большинстве других вопросов, были схожи в том, что они удовлетворяли нерациональные религиозные потребности и пытались заполнить вакуум, который оставил древнегреческий культ олимпийских богов. Но дух беспристрастного исследования и критического анализа по-прежнему был достаточно силен для того, чтобы подвергнуть такого рода «спасительное знание» величайшей в истории греческой мысли атаке. В итоге греческая философия пришла к героическому скептицизму, категорически отрицавшему всякую догматическую философию прошлого и настоящего. Более того, скептики объявили о совершенном воздержании от всякого позитивного суждения об истине и лжи — не только в метафизике, но даже в математике и физике.

В каком-то смысле греческое сознание так никогда и не оправилось от этого удара, и после подъема скептической философии оно не породило ни одной великой философии (в прежнем понимании этого слова). Тем не менее традиционные философские школы постепенно выстраивали оборону, хотя и несколько странную, объединяя усилия и заключая *grande alliance*. В этот

союз внесли свой вклад платоники, стоики, пифагорейцы и, в меньшей степени, перипатетики. Сближение учений требовало пренебречь некоторыми различиями, о которых так много рассуждали скептики в своей полемике, и попытаться прийти к взаимопониманию. Их запросы на философскую убежденность стали очень скромны. Пока древние школы продолжали свои препирательства, позитивная религия вроде древнеримской, как показал Цицерон в диалоге *О природе богов*, могла извлечь пользу из недоверчивого скептицизма философов. Как мы уже замечали, высокообразованный Аврелий Котта предпочитает быть в философском плане скептиком, чем принять разумные доводы стоического естественного богословия, в то время как в вопросах позитивного религиозного культа он просто принимает древнюю римскую традицию как неотъемлемую составляющую целой политической системы *res publica*⁴. Но даже когда философы переходили эту грань и занимали, как стоики и платоники, более позитивную метафизическую позицию, они тоже прибегали к еще существующей античной религии и к аллегорической интерпретации ее мифов. Кроме того, они демонстрировали особый интерес к религиям «варваров», особенно восточным, включая иудаизм и его

богопочитание без образа. Специальные философские дисциплины все в большей степени становились своего рода эзотерическим знанием немногих ученых комментаторов, чьи обширные труды никто не читал⁵. Во времена Цицерона, например, ни один греческий философ (так он утверждает, возможно, лишь с небольшим преувеличением) не мог читать Аристотеля⁶. Литературная форма философской мысли должна была стать понятной для читающей публики, поэтому систематическая манера изложения все более уступала место эссеистской форме или общедоступной диатрибе. Основное внимание при этом уделялось теологическим проблемам. Мусоний, Эпиктет, Плутарх, Псевдо-Лонгин, Дион из Прусы и император Марк Аврелий, не говоря уже об Аполлонию Тианском и подобных удивительных фигурах, — у всех прослеживается эта тенденция, и даже поборники формального классицизма, такие, как Элий Аристид, чувствовали, что их красноречие нуждается в религии как предмете, так как именно об этом хотело слушать большинство людей⁷. Недостатка в сатирах не было, но язвительные насмешки Лукиана — исключение, подтверждающее правило. Они дают очень правдоподобную картину крайностей суеверия и фанатизма тех лет.

Поэтому неудивительно, что даже школьная философия в то время придерживалась этого общего направления. Наиболее красноречиво об этом свидетельствуют комментарии на диалоги Платона, созданные в Академии во II в. по Р. Х., то есть в период так называемого «среднего платонизма». Можно уверенно утверждать, что великое возрождение Платона, наблюдаемое тогда повсюду в грекоговорящем мире, было связано не столько с ростом научных исследований, сопровождавших это возрождение, сколько с ролью «божественного Платона» как высшего религиозного и богословского авторитета. Эта роль была присвоена Платону в течение II в. и достигла наивысшего выражения в так называемом неоплатонизме поколения Оригена в III в.⁸ Простой формальный классицизм не мог бы спасти ту древнюю цивилизацию. Причиной ее выживания был Платон; если бы не он, вся остальная эллинистическая культура умерла бы вместе со старыми олимпийскими богами. Греческие филологи-классики достаточно хорошо понимали ситуацию, в которой они оказались, как и философы платоновской Академии, извлекавшие пользу из религиозной настроенности эпохи. Очередной величественный гимн в прозе (наподобие тех, что сочинял Аристид в честь древних греческих

божеств, давая каждому из них философское истолкование в аллегорической манере стоиков) тут бы вряд ли помог. Так что другие классики, словно внутренним огнем, оживили греческую культуру Платоном, чтобы придать новое тепло и свет холодному мрамору благородных форм. Впрочем, под Платоном они подразумевали не его эпистемологию или социальные теории *Государства*, в которых для людей, живших в мирном подчинении у Римской империи, слишком силен был напряженный дух древнего полиса-государства. Платоновские идеи, на которые некогда обрушился Аристотель как на самую суть философии своего учителя, были теперь истолкованы как мысли Бога с целью придать платонической теологии более конкретную форму⁹. Климент и Ориген сформировались в рамках этой культурной системы. Она господствовала не только в философских школах того времени, но и в традиционной эллинистической пайдеей. Пофирий, сирийский неоплатоник, заимствовал платоническую веру не от своего философского учителя Плотина, которого он позже в своей жизни встретил в Риме. Он приобрел ее в самих истоках классической культуры и образования, в Афинах, в школе ритора Лонгина, который, согласно Плотину, был вовсе не философом, а величай-

шим филологом своего времени¹⁰. И филология, и философия двигались в одном направлении. Они начинали свое учение с Гомера, но завершали его Платоном, чьи диалоги они читали и объясняли¹¹. Они вели своих учеников к той духовности, которая объединяет все высшие религии в поздней античности. Из этого источника религиозного чувства все традиции, языческие и христианские, почерпнули новое толкование, чтобы стать приемлемыми для людей новой эпохи. Они начали вспоминать, что именно Платон впервые сделал душевный мир видимым для внутреннего взора человека, и они осознали, сколь существенно это открытие изменило человеческую жизнь. Таким образом, в их стремлении ввысь Платон стал проводником, обратившим их глаза от материальной и чувственной реальности к нематериальному миру, в котором наиболее благородные души должны были найти себе пристанище.

V. Вера и знание у александрийцев

В этой ситуации Климент Александрийский, глава христианского Огласительного училища, и Ориген стали основателями христианской философии. Она не была завершенной системой, охватывающей — в духе Аристотеля или стоиков — все дисциплины, такие, как логика, физика и этика. Эта философия сводилась к тому, что более ранние языческие мыслители называли теологией. Таким образом, теология как таковая не была новшеством философской мысли александрийцев¹. Новым было то, что они использовали философские построения для поддержания позитивной религии, которая сама по себе не являлась результатом независимого поиска истины человеком, как более ранние греческие философии, но в качестве отправной точки опиралась на божественное откровение, заключенное в священной книге Библии. Но и это не было чем-то совершенно новым, ведь Филон, как мы видели, создал нечто подобное в иудаизме, да и в греческой философии стоики аллегорически толко-

вали старые греческие мифы. Сам Аристотель заявлял, что древние боги греческой народной религии — это то же самое, что и теология его неподвижного двигателя, только выраженная в мифической форме². Он учил, что теогония Гесиода — это рассуждение (*σοφίξεισθαι*) в мифической форме³. Александрийские толкователи Библии, особенно Ориген, систематически применяли этот метод к источникам христианства; точно так же их языческие коллеги-платоники в школах Лонгина и Плотина использовали его для толкования Гомера, как свидетельствуют *Гомеровские вопросы* Порфирия⁴. В том, что касается языческой традиции, за этим явлением стоит сильный консерватизм греческого философского рационализма с его стремлением сохранить целостную традицию дорациональных пластов греческого сознания. Платон в *Государстве* изгнал Гомера и Гесиода не как поэтов, но как воспитателей Греции, потому что пайдейя для него означала выражение истины⁵. Стоическая школа, напротив, оберегала Гомера и Гесиода как образцовых выразителей истины с целью сохранить древнюю поэзию в основе греческой пайдейи. Следовательно, им нужно было создать целостную аллегорическую систему, для чего они использовали мифические сюжеты. В первую очередь это делалось

из богословских соображений, чтобы защитить древнейшую письменную традицию греков перед лицом обвинений в богохульстве⁶. Подобным образом александрийцы хотели уберечь Ветхий Завет от тех радикальных критиков, которые его отвергали и хотели совсем от него избавиться. Этой цели они достигли в философии Оригена путем различения буквального, исторического и духовного смысла Писаний. Это позволило им избежать философских нападок на антропоморфизм в изображении Господа в Ветхом Завете. Антропоморфный характер богов греческих мифов с самого начала являлся мишенью для философских выпадов. Они начинаются с Ксенофана Колофонского, который критиковал богов Гомера и Гесиода как слишком человеческих и лишенных подобающего божественной природе достоинства. Позднее греческие мыслители называли это *θεοπρεπές*, и это слово проходит лейтмотивом через всю историю греческой философской теологии⁷. Полемика Оригена с Цельсом показывает, что именно на мифологический характер христианской доктрины была направлена основная критика со стороны языческих философов тех лет. Поэтому Ориген всю жизнь пытается перевести Библию с уровня ее буквального смысла на уровень смысла духовного. Таким образом, он

сохранил то, что мы могли бы назвать христианской пайдейей и ее основанием в Библии, так же, как стоики сохранили гомеровскую теологию. Он написал комментарии практически на все важные книги Ветхого Завета и на многие книги Нового Завета, сочетая свое философское богословие с тщательнейшим филологическим анализом Священного Писания, проведенным в монументальном труде *Hexapla*.

Какова же функция философии в богословском методе Оригена? Очевидно, что он прибегает к ней постоянно при чтении Писаний. Это не просто абстрактная догматическая система, обособленная от его экзегезы; она пронизывает все его понимание религии Христа и апостолов, трансформируя ее в теологию на греческий манер. У него своеобразный склад ума. Он с легкостью может читать Библию как ребенок и наслаждаться ею в непритязательности душевной простоты, в чем мы убеждаемся, читая его проповеди, в которых он говорит с простым народом, почти не прибегая к своей учености⁸. Так великий астроном, погруженный целый день в сложные математические подсчеты, способен, однако, взглянуть на звезды в тишине ночи и порадоваться их красоте, не прибегая к помощи телескопов и арифметических формул. Но Ориген также обучал

философии и в ее чистой форме. Ему приходилось так делать, потому что его философская мысль всегда имела в качестве отправной точки великие исторические системы прошлого и тексты самих философов. Так сложилось, что мы хорошо осведомлены о его преподавательской манере, так как мы до сих пор можем читать сообщения о ней, которые оставили нам как его недруги, так и преклонявшиеся пред ним ученики.

Своей культурой Ориген был обязан греческой философии. Неоплатоник Порфирий рисует очень живой портрет великого христианского платоника, увлеченного языческим платонизмом своего времени, но ставшего в то же время вопиющим позором для самих платоников. Порфирий видел известного учителя, будучи довольно молодым. Он формулирует парадокс двойной жизни Оригена, говоря, что Ориген, воспитанный как эллин на эллинской науке, тем не менее стал поборником этого «варварского безрассудства», христианства. Но хотя он жил христианской жизнью, он придерживался греческих взглядов на все, в том числе и на Бога, и придавал всем чужеземным мифам греческое звучание. Ведь он не расставался с Платоном и прочитал все сочинения платоников и пифагорейцев предшествовавших поколений. Но потом, продолжает Порфирий, он

применил толкование эллинских мистерий к иудейским писаниям (имеются в виду комментарии Оригена на ряд книг Ветхого Завета)⁹. Эта картина отношения Оригена к философии подтверждается и одним из учеников Оригена, каппадокийцем Григорием Чудотворцем, который впоследствии стал проповедником в своей родной Каппадокии и, таким образом, был связующим звеном между Оригеном и Отцами-каппадокийцами: Василием, Григорием Назианзиным и Григорием Нисским, большими почитателями Оригена. Чудотворец произнес прощальную речь Оригену, покидая его спустя пять лет после обучения в Палестине, где Ориген находился в изгнании. В этой речи он рассказывает, что Ориген побуждал своих учеников знакомиться со всеми греческими философиями и что он сам обучал их критике и экзегезе. Он взял их в долгое интеллектуальное путешествие, устраняя по пути все то, что казалось ему софистическим и неубедительным, и вынося на рассмотрение то, что, с его точки зрения, было полезно и обоснованно¹⁰.

Это тот метод обучения, который использовался в школах греческой философии и который все еще практикуется в наши дни, потому что философия по природе своей существует в собственной великой истории, и про нее это можно

сказать с бóльшим основанием, чем про любую науку. Мы обнаруживаем в сочинениях Плотина тот же метод, отражающий его собственное учение. Плотин часто поднимает вопросы, заимствованные у одного из более ранних философов, в частности Платона и Аристотеля, которые читались в школах. О том, как они читались, мы узнаем из сохранившихся комментариев более поздних платоников, таких, как Ямвлих, Симпликий и Прокл¹¹. Слова Порфирия не оставляют сомнений в том, что Ориген всю жизнь занимался изучением выдающихся философов прошлого и был хорошо знаком с многочисленными монографиями, посвященными Платону¹². Сообщение Порфирия может создать впечатление, что это знание проявлялось главным образом тогда, когда Ориген толковал книги Священного Писания. Однако то, что говорит Григорий Чудотворец о настоятельности требований своего учителя изучать «всех философов», по-видимому, доказывает, что Ориген также отдельно преподавал философию ради нее самой, независимо от занятий по Библии. Такие курсы философии, возможно, привлекли Порфирия к изучению Писания, однако в этих занятиях его разочаровал аллегорический метод экзегезы, который он сам позднее применил для толкования Гомера¹³. Со

стороны христиан критики тоже хватало, и антиохийская школа толковала Библию более буквально и исторично. Однако каппадокийские Отцы Церкви следовали методу Оригена, как и многие другие христианские богословы, вне зависимости от своего отношения к частным толкованиям. Аллегорический метод в их глазах оправдывался тем фактом, что к нему в некоторых случаях прибегали библейские авторы и даже сам апостол Павел. По всей видимости, истоки оригеновского метода следует искать в раввинских школах той эпохи. Действительно, сложно представить, как иудеи могли толковать такие книги, как *Песнь Песней*, не прибегая к аллегорическому объяснению. Среди работ так называемых апостольских мужей в этом отношении выделяется Послание Варнавы¹⁴. Однако новое богословие александрийцев продвинулось значительно дальше в систематическом использовании этого метода, и такие авторы, как Ориген и следующий его примеру Григорий Нисский, настаивали на том, что даже исторические книги Ветхого Завета должно понимать подобным образом, а именно, как наглядные иллюстрации великих метафизических или этических истин¹⁵. Для них это было поразительным доказательством педагогики Святого Духа.

Разделение христиан на «простых верующих» и богословов, проникших в истинный смысл священных книг, свойственно как Клименту, так и Оригену. Это разделение с неизбежной закономерностью вытекает из их трактовки Писания¹⁶. В этом отношении у александрийцев, по-видимому, были предшественники в самой христианской традиции. Γνωσις — этим модным словом обозначалось стремление выйти за пределы πίστις, или веры, которая в греческом языке всегда имела коннотацию субъективности. Такое различие проводится уже в Посланиях Павла (каким бы ни было тогда точное его значение) и усиливается во II в. по Р. Х. с появлением целой системы, называющей себя «гностической». Учения гностиков были очень разнообразны. Тех, кто имел какое-то отношение к христианству, объединяло стремление обнаружить загадку в Писании. Рассуждая о космическом процессе, в том числе о происхождении души и ее предназначении, некоторые прибегали к фантастическим спекуляциям на мифические сюжеты. Мы не можем в этой связи рассуждать о гностицизме и его истории, особенно сейчас, когда только лишь открыт огромный корпус гностических первоисточников. Эти первоисточники, пока еще не отредактированные, могут изменить традиционные представления об

этом религиозном явлении¹⁷. Но даже сам факт быстрого и повсеместного распространения гностицизма в Римской Империи во II и III вв. — достаточное доказательство существования потребности в этой странной эрзац-религии.

Особое внимание к гносису у Климента и Оригена показывает, что они были вынуждены обращать внимание на эту новую силу, которая угрожала стать опасным соперником христианства и с которой приходилось считаться, как с манихейством и митраизмом. То, что александрийцы предлагали под именем гносиса, конечно, очень сильно отличается от систем Василида и Валентина. Но христианский гносис Климента и Оригена, безусловно, объясняется попыткой приемлемым образом удовлетворить гностические потребности их современников. Восточному гносису и его грубому символизму они противопоставляют свой собственный гносис, который во многом опирается на греческую философию. От Платона мы знаем, что языческие неоплатоники также сильно сопротивлялись гностическим тенденциям своего времени¹⁸. И языческие, и христианские платоники понимали, что они предлагают более «научный» подход к проблеме, так как и те, и другие основывались на греческой интеллектуальной традиции. Эта традиция пред-

лагала им различие эзотерического и экзотерического типов знания, которые соответствовали истине (*ἀλήθεια*) в противоположность простой видимости (*δόξα*). Это различие проводилось не одной философской школой того времени. Оно даже проецировалось на более ранние системы, в частности, системы Платона и Аристотеля, или порождало мистификации вроде якобы существовавшего эзотерического пифагореизма, целый корпус фиктивных сочинений которого относили ко времени самого Пифагора и его «посвященных» учеников. Христианское богословие легко склонилось к подобной трактовке, и идея христианской религии как религии таинственной, которая вскоре стала общепринятой и закрепились в христианской литературе и богослужении, способствовала такому развитию событий.

Острая полемика Климента с языческими мистериальными религиями в *Протрептике* становится более понятной, когда мы учитываем, что начиная с IV в. до Р. Х. и далее той формой греческой религии, которая более всего привлекала людей высокообразованных, была не религия олимпийских богов, но религия мистерий, предлагавшая человеку более личные отношения с божеством. Всякий раз, когда философы сравнивали свои учения и религиозную мудрость,

они усматривали в мистериях высшую форму религии, у которой было свое послание человечеству¹⁹. Это сравнение было очень древним, его можно найти и у других искателей потаенной истины, например, в *Корпусе Гиппократа*, где врач, обладающий истинным знанием медицины, уподобляется человеку, посвященному в мистерии, в отличие от шарлатана и несведущего дилетанта²⁰. С течением времени эта тенденция все возрастает; несомненно, она наиболее естественна в языке философского богословия. В языке Климента и Оригена слово «мистерия» используется очень часто, и то, что изначально понималось как обычная метафора, теперь стало реальностью. Гносис, который предлагало христианское богословие, был для его последователей единственной истинной мистерией в мире, которая должна одержать победу над множеством ложных мистерий язычества²¹. Очевидно, что притязание христианства на то, чтобы быть посланием для всех людей, противоречит такому разделению на простодушных верующих и тех, кто владеет высшим и загадочным гносисом. Тем не менее, эта тенденция, по-видимому, была непреодолима во времена Климента, в особенности в Александрии, где пересекались пути столь многих мистериальных культов. Еретическая секта

карпократиан, которая разрасталась там во времена Климента, похвалялась обладанием тайной версии Евангелия от Марка, в которой якобы излагалось их учение. Это Евангелие, как утверждалось, скрывалось Церковью и сохранялось для тех немногих, кому было дозволено его читать. Климент в лишь недавно обнаруженном письме объясняет, что более полная версия Евангелия от Марка действительно существовала, однако текст, распространявшийся сектой карпократиан, представлял собой скверную смесь подлинного тайного Евангелия от Марка и еретических интерполяций²². Соблазн изготовить подобную «секретную версию» должен был быть велик в то время, когда предполагалось существование эзотерических источников почти для каждого философского течения. Даже ортодоксальное христианство нуждалось в своем иерофаническом толковании, особом роде гносиса — истинного гносиса, в отличие от знания «лжеименного» (1 Тим. 6:20) и знания «внешних» (*οἱ ἕξω*).

Здесь необходимо упомянуть о той литературной форме, в которой проявилась интеллектуальная жизнь христианской школы Александрии. Размышления Оригена представляют собой наиболее передовой этап этого развития, в то время как Климент, его предшественник, все еще бли-

зок к апологетам и может быть назван последним и наиболее значительным представителем этой группы. Таким образом, сочинения Оригена и Климента сильно отличаются по форме. Ориген — человек научного склада. Он впервые в христианской литературе использует традиционные жанры греческой науки, такие, как критическое издание, комментарий, схолия, научный трактат, диалог, чтобы продемонстрировать свою колоссальную ученость и предоставить ее в распоряжение будущих поколений. Эту часть своих сочинений он строго отделяет от проповедей, которые носят назидательный характер²³. Тон его научных трудов сдержан и сух, и св. Иероним в предисловии к комментарию на Исаяю (написанном, как он сам признается, для того, чтобы донести ученое богословие Оригена до западного латиноговорящего мира) выражает сомнения относительно того, какое впечатление это сочинение произведет на Западную церковь, где люди восторгаются и желают лишь демонстрации искусства красноречия и ничего иного²⁴. Это очень хорошо характеризует Оригена как позднего наследника греческого научного духа, духа основательного исследования и приверженности созерцательной жизни (*θεωρία*). Этот дух выражается даже в его манере изложения, которая, при всей

ее четкости и структурированности, свободна от стилистического классицизма той эпохи и подчеркивает скорее содержание, чем форму. Фундаментальные работы *De principiis* и *Contra Celsum* говорят о нем как о мастере философской дискуссии в стиле современной ему греческой литературы, в то время как в своих комментариях он использует методы и терминологию текстологии и экзегетики, разработанные Александрийской филологической школой, которая к тому времени процветала уже несколько веков. Многотомное учение этой школы он отразил также в невероятных по объему ученых трудах, создание которых под силу лишь аскету. Впрочем, даже аскет не справился бы с этой задачей, если бы ему не помогал целый штат секретарей, в течение целого дня по очереди записывающих под его диктовку.

Климент — писатель другого масштаба. В своем *Протрептике* он перенимает литературную форму, которую греческие философы со времен Сократа и Аристотеля часто использовали для того, чтобы призвать и побудить людей усвоить их образ жизни. В увещательной речи (*λόγος προτρεπτικός*) философия восхвалялась как путь к счастью и наука о цели человеческой жизни, необходимая для стяжания истинного блага²⁵. Форма увещания зависела от того направления

в философии, которое было в нем представлено, так что это был не настолько устоявшийся жанр, как принято считать (я продемонстрировал это на примере *Протрептика* Аристотеля²⁶). Восхваление христианства Климентом, действительно, очень далеко от языческих образцов. В значительной степени *Протрептик* Климента является полемическим сочинением против греческой религии и философии, однако зависимость от жанра философского протрептика, тем не менее, очевидна. *Строматы* Климента также созданы по греческому образцу. Язык этого сочинения куда более вычурный и замысловатый, чем язык трудов Оригена. Это подражание литературной моде «второй софистики», восходящей ко II в. по Р. Х. Язык этот в высшей степени торжествен и не пренебрегает использованием средств и эффектов современного ему риторического стиля²⁷. Чтобы отвечать требованиям господствовавшего тогда азианского красноречия, христианская литература, особенно гомилетическая, еще до Климента прошла долгий путь. Проповедь епископа Мелитона Сардийского (середина II в.), обнаруженная на папирусе²⁸, вызвала большое удивление, особенно в сравнении с так называемым вторым посланием Климента Римского. Это послание — древнейшая христианская пропо-

ведь в послеапостольской литературе. Безыскусная простота этого документа не имеет ничего общего с напыщенным маньеризмом проповеди *О Пасхе* Мелитона, с ее бесконечным потоком анафор и трагической драматизацией темы (истребление египетских первенцев ангелом Яхве). Климент Александрийский не проповедует, он полемизирует. Но его проза часто приближается к поэзии, и ее ритм, имитирующий музыкальные такты, не всегда приятен для современного слуха.

В *Педагоге* Климент покушается на греческую культуру, на эллинистическую пайдейю. В этой книге он изображает Христа в роли божественного Учителя, который выше любого образования, когда-либо бывшего в человеческой истории. Если до сих пор мы сравнивали христианских мыслителей с их греческими предшественниками с точки зрения философии и литературной формы, то теперь мы видим, как они пытаются обратиться к греческой идее культуры в целом²⁹. Они пытаются взглянуть на христианство в свете высшего представления о том, что греки привнесли в духовную жизнь человечества. Не отрицая ценности этой традиции, они утверждают, что их вера выполняет пайдеветическую миссию лучше, чем она выполнялась ранее. Учитывая важность всеобъемлющей идеи пайдейи для эволю-

ции единой культуры в греческом духовном мире, можно сказать, что этот шаг в дискуссии между христианством и эллинистической традицией, как вскоре станет ясно, означает начало решительного развития в стремлении христиан к христианской цивилизации. Климент колеблется между острополемическими высказываниями, в которых категорически отвергает религиозную ценность древней языческой культуры, и проскальзывающей время от времени более справедливой культурной оценкой ее исторических заслуг. Когда он сталкивается с явлением, которое ему трудно принять, хотя и невозможно отрицать, таким, как духовный уровень философии Платона, он должен либо допустить, что вся эта философия взята у Моисея и что Платон — это «Моисей, говорящий на аттическом наречии», либо признать, что сочинения Платона — это Ветхий Завет языческого мира (вне зависимости от их исторического отношения к иудейской традиции)³⁰. Как истинный христианин, Климент не может поверить, что греческие философы, способные признать часть истины, могли достичь ее случайно, безо всякого божественного руководства³¹. С этой отправной точки его богословская мысль движется к новому взгляду на божественное Провидение. Следуя греческим историкам

философии, Климент различает философию варваров и греческую философию³²: так ему проще усмотреть некий план в эволюции человеческого сознания. Две философии дополняют друг друга, и таким образом Климент признает философию пропедевтикой, хотя и несовершенной, к истинному гносису³³. Истинная пайдейя — это само христианство, но христианство в его богословской форме, как оно представлено в системе христианского гносиса самого Климента: очевидно, что интерпретация христианства как гносиса *per se* предполагает, что это божественная пайдейя.

Мы видим, что Климент в своих сочинениях неоднократно обращается к этой проблеме и открывает окно, сквозь которое мы можем видеть мир в новом свете. Очевидно, что этот крайне важный для Климента вопрос не мог не повлиять на самосознание христианства. В пользу этого свидетельствуют сочинения Оригена, который подхватил идеи Климента и развил их с большей последовательностью и более подробно. Действительно, они пронизывают всю его мысль. Если мы зададимся вопросом, через что можно постичь внутреннее единство разрозненной и обширной богословской мысли Оригена, мы увидим, что оно обнаруживается не в его приверженности какой-то одной философской системе,

такой, как платонизм или стоицизм, и не в эклектическом соединении этих систем, но в основополагающем взгляде на историю — взгляде, подсказанном самой эпохой, наблюдавшей взаимное приспособление классической греческой культуры и христианской Церкви. Слияние христианства с греческим интеллектуальным наследием заставило людей осознать, что обе традиции имеют много общего, если рассматривать их с точки зрения греческой пайдейи (то есть образования), предлагавшей им уникальный общий знаменатель. Предвосхищение идеи такого слияния мы обнаруживаем уже в речи Павла в Афинах в *Деяниях*, книге широкого исторического кругозора. Теперь же эта идея реализуется в полной мере. Мысль Оригена приводит к настоящей философии истории — явлению, которое никогда не произрастало на почве классической Греции, потому что греков того времени занимали исключительно они сами, а не другие цивилизации. В лице Геродота они подошли наиболее близко к такой философии, или, скорее, теологии истории, но в целом они были более заинтересованы в типичной человеческой эволюции от примитивности к высшей культуре, чем в рассуждениях об исторической архитектуре человеческого разума и ее развитии. Их попытки продемонстрировать

культурную эволюцию в категориях либо демокритовой причинности, либо аристотелевской телеологии не могли удовлетворить христианского мыслителя. Принципиально иное представление о космологии (космогонии как Творении) у Оригена нуждалось в такой философии сознания и культуры, которая в мире истории усматривала бы замысел, сопоставимый с божественным замыслом о мире физическом. Христианская историческая мысль должна была принимать во внимание факт все возрастающего взаимодействия и сотрудничества различных народов под влиянием христианства. Греческая идея будущего единства человеческого рода на базе греческой пайдейи, звучавшая уже у Исократ в IV в. до Р. Х.³⁴, воплотилась в жизнь после завоевания Александром Востока. Используя эту международную культуру как основу, христианство стало новой пайдейей, источником которой был сам божественный Логос — Слово, сотворившее мир. И греки, и варвары были его орудиями.

Горячий интерес Оригена к философии — это не только проявление его академичности. Этот интерес следует рассматривать на фоне сильных манихейских и гностических течений восточного религиозного синкретизма той поры. Его также надо сопоставить с глубоким пессимизмом, угне-

тавшим умы бесчисленного множества думающих людей, которые видели, как силы зла одолевают силы добра повсюду в мире. И этим упадочным течениям, словно скала, противостоял Платон с его убеждением в том, что семя блага есть во всех вещах и в самой природе бытия³⁵. Лишь то, что он называет «подобием блага» (*ἀγαθοειδές*) во всех вещах, истинно существует. На этом основании можно было построить христианский мир и объяснить одобрение Творцом его творения, когда Он нашел его хорошим. Но как мы можем примирить это утверждение с другим, не менее твердым иудейским и христианским убеждением, а именно с убеждением в греховности человеческой природы? Тем, кто верил, что Христос пришел в мир, чтобы искупить его, было особенно сложно это признать, ведь это означало бы, что люди продолжают грешить даже после того, как совершено их спасение. Если Господь всемогущ, почему Он не воспрепятствовал греху, создав человека совершенным и невинным? Зачем надо было Богу сходить с небес и вочеловечиваться, компенсируя тем самым Свою неспособность исключить возможность греха изначально? Философия учила, что достойное и недостойное в человеке связано с его свободной волей, существование которой, конечно, отрицали те, кто ве-

рил, что зло — это самостоятельная, произвольно распространяющаяся сила в мире, которая глубоко укоренена в человеческой природе. Сами христиане признавали, что воля человека уже не так свободна, как она была, когда он вышел совершенным из рук Творца. Но они не могли согласиться с тем, что для человека невозможно совершить выбор между добром и злом и сделать этот выбор в пользу добра даже после того, как чистота его природы была помрачена грехопадением Адама.

Ориген мыслил человека как нравственно свободное существо, а потому не мог считать, что божественное творение было бы более совершенным, если бы Господь лишил человека важнейшего качества — способности свободно выбирать добро ради самого добра. Таким образом, платонические и стоические убеждения Оригена стали фундаментом в возводимом им здании человеческой истории. Все зависит от способности человека осознать, что есть благо, и отличить его от зла — или, говоря языком Платона, от его способности отличать истинное благо от видимости блага, правду от лжи, сущее от не-сущего. Именно поэтому философия для Платона стала пайдейей, воспитанием человека. И именно так Ориген понимал христианство. Оно было вели-

чайшей воспитательной силой в истории и находилось в принципиальном согласии с Платоном и философией. Так что Платон и философия стали для Оригена наиболее мощными союзниками христианства в той битве, которую оно вело.

Следующий вопрос заключается в том, как эта схема образования и постепенного освобождения человеческой воли была связана с Христом. Христос для Оригена был великим Учителем, и в этом отношении взгляд Оригена на христианство как на пайдейю, или воспитание человеческого рода, позволял ему придерживаться Писаний и того изображения Христа, которое дают Евангелия. Но Христос — это не человек, который провозгласил себя учителем, в нем воплощен божественный Логос. В этом заключается великое отличие христианства от всякой подчеркнуто человеческой философии, в том, что оно представляет пришествие Слова к человеку не только как результат человеческих усилий, но как божественную инициативу. Но разве Платон в своей последней великой работе *Законы* не учил, что Логос — это золотая нить, посредством которой Законодатель и Учитель и его творение связаны с божественным Нусом?³⁶ Разве он не поместил человека во вселенную, которая в своем совершенном порядке и гармонии была веч-

ным образцом для человеческой жизни? Порядок (*κόσμος*) платонова *Тимея* сделал возможным образование человека, ведь образование возможно в упорядоченном, а не в хаотическом мире. В *Законах* мы находим утверждение, связывающее все, что сказано в этой работе о надлежащей пайдае, с Богом как ее первоисточником. Бог — педагог вселенной, *ὁ Θεὸς παιδαγωγεῖ τὸν κόσμον*³⁷. Софист Протагор некогда объявил мерой всех вещей человека, но это сделало всякое воспитание относительным. Платон переворачивает это известное изречение Протагора и исправляет его на следующее: Бог — мера всех вещей³⁸. Христос для Оригена — Учитель, претворяющий эти возвышенные идеи в жизнь. Однако для Климента спасение, которое исходит от Христа, — это не единичное историческое событие. Как ни уникально оно по своей значимости, его предварял ряд событий подобного рода, начиная с самого Творения, когда по образу Божию был создан человек, а после падения Адама была целая череда израильских пророков, великих греческих философов и мудрых законодателей, посредством которых Господь «говорил», если уместно использовать столь антропоморфическое выражение. Стоики ввели понятие божественного провидения (*πρόνοια*), которое заботится о мире и о чело-

вечестве. Знаки этого провидения они усматривали во всей природе космоса. Его вечные законы свидетельствуют о божественном Логосе, который пронизывает все бытие. Ориген находит следы Логоса и Промысла в истории человечества и создает панораму истории, которая охватывает и сплавляет воедино факты как библейской истории, так и истории греческой мысли. Таким образом, пайдейя — это постепенное исполнение Божьего Промысла³⁹.

VI. Христианство как культурная сила в IV в.

Невозможно проследить богословские последствия подобного понимания христианства в ограниченных рамках отведенного мне времени. Мы должны удовольствоваться признанием важности того исторического факта, что богословие Оригена основано на греческой идее пайдеи в ее высшем философском выражении¹. Таким образом, она становится для него ключом к проблеме истинных взаимоотношений между христианством и греческой культурой. Это величайшая на то время попытка включить культуру (в том смысле, в каком ее понимали греки) в христианство и интерпретировать христианство и его историческую миссию в терминах греческой философии. Если мы действительно хотим понять Оригена, то не стоит оценивать его в свете догматических разногласий последующих столетий (Троица, Воплощение и т. д.). Довольно бесполезны и вопросы о том, в какой мере он предвосхитил решение той или иной проблемы, а по каким высказался невнятно или даже ошибочно. Едва

ли достаточными будут и старые добрые методы *Quellenanalyse** XIX столетия и исследование различных философских влияний. Скорее, мы должны обратиться к структуре его мысли в целом и задаться вопросом, какую функцию в ней выполняли определенные ключевые идеи. Преимущественно Ориген выступает как экзегет, он движется вровень с текстами, ведомый тем, о чем они повествуют. Тем не менее, очевидно, что есть определенные мотивы, которые встречаются вновь и вновь и влияют на характер поднимаемых им вопросов. Среди этих мотивов основополагающее значение имеет греческое понятие пайдейи. И связано это не только с личными склонностями Оригена, но и с центральным положением, которое занимало это понятие в греческой мысли на протяжении столетий. Поэтому мы не можем объяснить важность этой проблемы для Оригена, рассматривая его изолированно. Истинное значение этой проблематики раскроется лишь на фоне всей истории греческой пайдейи, воздействие которой распространяется далеко за пределы национальной культуры классической Греции. Заимствовав эту центральную идею и наполнив ее собственным содержанием, христианство доказало свою способность дать миру нечто боль-

* Анализ источников (нем.)

шее, чем очередное религиозное течение. Оно перестало просто обороняться и предложило свою собственную позитивную философию как основу для примирения старого и нового миров. Ориген умер мученической смертью. Время для его идей еще не пришло.

Я подробно останавливаюсь на Александрийской школе и истоках христианского богословия, но это действительно наиболее важный этап во взаимоотношениях христианства и греческой культуры. Стремиться к всеобъемлющему охвату было бы напрасно, и, тем не менее, я не могу завершить рассмотрение этой проблемы, не обратив в заключение беглого взгляда на великих Отцов Церкви в IV в., когда христианство было уже официально признано Константином в Римской империи. Только в конце IV в., при Феодосии, христианство стало государственной религией Рима; тем не менее, его положение изменилось кардинальным образом, как только прекратились преследования. Теперь христианство занимало влиятельную позицию в империи. Но чтобы выполнять объединяющую и спланивающую функцию, отведенную ему правителем государства, христианство должно было, во-первых, преодолеть конфликт в собственных своих рядах относительно того, что считать подлинно христиан-

ской верой. Действительно ли Христос, в честь которого именовались христиане, был их Богом? Или же он не был Богом вообще, как утверждали последователи Ария? Во-вторых, надо было доказать свою способность привлечь многочисленную и влиятельную долю языческого населения, которая все еще противостояла ему.

Эта доля населения происходила из высших социальных слоев. Но если в определенные периоды церковной истории ее можно было бы рассматривать как *quantité négligeable***, то в цивилизации, для которой высшее образование являлось социальным фундаментом, она была куда более значима. Для большей части этого класса населения противодействие христианству далеко не в первую очередь было вопросом внутренней религиозности или позитивной веры; скорее, это была культурная проблема. Традиция, завещанная классическим образованием, имела для этих людей религиозное значение. Влияние этой традиции усиливалось еще и потому, что многие из них занимали высокое положение в государстве и обществе. Они были фактором, с которым нельзя было не считаться. В предыдущие столетия, всякий раз, когда древняя религиозная традиция (например, вера в богов в афинском полисе или

** Величина, которой можно пренебречь (*фр.*).

в Римской республике) подвергалась угрозе в периоды политического упадка, наиболее культурная часть общества превращала поддержку древней религии в символ веры образованных людей. Примером тому может служить Исократ в Афинах или Варрон с его сочинением *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* в Риме². Они защищали веру отцов как часть своего социального и политического наследия и опасались новых форм религиозного культа, в которых видели переход к новым предрассудкам. На Востоке это сопротивление исходило от самого императора Юлиана (спустя всего поколение с обращения в христианство Константина), а в Риме мы обнаруживаем точную параллель в то же время или чуть позже. Речь идет о знаменитой борьбе сенатора Симмаха, главы консервативной оппозиции, и его последователей-аристократов против удаления алтаря богини Виктории из курии, места на форуме, где проходили заседания римского сената. И в случае систематического преследования христиан Юлианом, и в случае отчаянной борьбы Симмаха и его партии очевидно, что ведущие умы языческой оппозиции представляют высшую культурную традицию. Их отправной пункт — это культура, пайдейя, которая на протяжении столетий была объединяющей культурной

идеологией Римской империи и цивилизации, за которую она стояла.

Когда при Юлиане антихристианская политика была воспринята правителем государства, который вернулся к «эллинизму» в его всеобъемлющей форме, этот лозунг стал обозначать культурный и политический классицизм, включая древние религиозные культы языческих богов; иными словами, греческая пайдейя стала религией и символом веры³. Религия была объектом реставрации язычества в политической и образовательной сферах. Церковь не могла относиться к этому иначе, кроме как враждебно. Необразованные слои христианского населения, во всяком случае, заняли именно такую позицию. Но в этом вопросе христиане более высоких культурных устремлений и большего политического кругозора не могли следовать подобным массовым инстинктам. Под мудрым водительством они оказались на высоте положения и вместо того, чтобы одним махом отвергнуть эту культуру, приложили величайшие усилия, дабы отделить в новом, искусственно созданном «эллинизме» еще до рождения погибшую составляющую от постоянной и живительной силы, в которой они нуждались. Они чувствовали, что весь механизм языческих оракулов, мистерий и астрологических

суеверий не следует принимать слишком серьезно. Но, с другой стороны, если бы христианство продемонстрировало неспособность захватить культурное и интеллектуальное лидерство, даже его внешняя политическая победа, в перспективе которой они были уверены, оказалась бы иллюзорной. Недостаточно было чеканить девизы и провозглашать Христа новым педагогом человечества, а христианство — единственной истинной пайдейей, как это делал Климент. Христиане должны были показать созидательную силу своего духа в трудах более высокого интеллектуального и художественного порядка и увлечь современные умы своим воодушевлением. Это новое воодушевление могло стать необходимой свежей творческой силой, но оно никогда бы не достигло своей цели без суровой подготовки руки и мысли, что еще раньше на горьком опыте усвоили и древние греки. Необходимо было начинать с азов и затем систематически развивать человека. Христиане нуждались в школе, которая научила бы их этому. Одним словом, им нужна была христианская пайдейя.

Когда мы сравниваем любого великого богослова эпохи Никейского собора (325 г.) с ведущими богословами поколения Отцов-каппадокийцев во второй половине IV в., становится

очевидно, что они двигались именно в этом направлении. Безусловно, между ними есть строгая преемственность в вопросах, касающихся созидательной деятельности в рамках Церкви и догматических разногласий. То, чего достиг Афанасий как предстоятель Церкви, как борец и мученик за свое дело, было развито последующим поколением в более последовательных прениях и обширных богословских построениях на тему Троицы и Воплощения. Однако представители этого поколения делают новый акцент на культурной проблеме. Каппадокийцы, Василий и оба Григория, не провозглашают программ развития христианства, однако они обнаруживают свои идеи на каждом шагу в своих трудах. Они великие богословы, но этим не ограничивается их значение. Даже в их высокой оценке Оригена, на которого они часто ссылаются, видно, что Каппадокийцы (как и сам Ориген) мыслят богословие как великую науку, основанную на высочайшей образованности, и как философское искание разума. И эта наука является частью целой цивилизации, к которой они принадлежат и в которой чувствуют себя непринужденно.

Это было невозможно без глубокого осмысления отношений христианства и греческого наследия. Ориген и Климент задали высокий уровень

размышлений на эту тему, однако теперь требовалось намного больше. Ориген дал христианству собственное богословие в стиле греческой философской традиции, Каппадокийцы же имели в виду целую христианскую цивилизацию. К этой задаче они привлекли свою всестороннюю образованность, заметную везде в их сочинениях. Несмотря на то что их религиозные убеждения отвергали возрождение классической греческой религии, предпринятое могущественными силами в государстве в то время⁴, они не скрывали глубокого уважения к культурному наследию древней Греции. Это отчетливая граница, которую они проводят между греческой религией и греческой культурой. Таким образом, они воскресили те позитивные и плодотворные отношения христианства и эллинизма, которые мы находим у Оригена, но в новой форме и на другом уровне. Не будет преувеличением сказать, что в их случае мы имеем дело со своего рода христианским неоклассицизмом, носящим более чем просто формальный характер. В их лице христианство предстает наследником всего того, что представлялось заслуживающим выживания в греческой традиции. Тем самым оно не только укрепляет себя и свое положение в цивилизованном мире, но также сохраняет и вдыхает новую

жизнь в культурное наследие, которое в значительной степени, особенно в риторических школах той эпохи, свелось к пустому и поверхностному подражанию классическим образцам. Много сказано на тему различных возрождений, пережитых классической культурой (как греческой, так и римской) на Западе и Востоке. Однако мало внимания уделено тому факту, с которым мы сталкиваемся в IV веке по Р. Х., в эпоху великих Отцов Церкви. Это истинный Ренессанс, который дал греко-римской литературе несколько величайших ее представителей, фигур, оказавших длительное воздействие на историю и культуру последующих веков, вплоть до сегодняшнего дня. Это характерное различие между греческим и римским духом: у латинского Запада был его Августин, в то время как греческий Восток через посредство Отцов-каппадокийцев породил новую культуру.

Из трех Каппадокийцев Василий Кесарийский и Григорий Назианзин получили полное классическое образование. Семья Василия относилась к обеспеченным слоям Малой Азии. Каппадокия не занимала важного места в культурной истории страны. Большая часть населения занималась коневодством и торговлей лошадьми, а многочисленные крупные города были отмечены

типичными чертами провинциальной жизни. Григорий Назианзин был сыном богатого горожанина, избранного епископом вскоре после его обращения в христианство. Григорий посещал школу в Назианзе, где риторике обучались, имитируя классические модели, так что он рано познакомился с великими представителями греческой литературы. То же самое можно сказать о Василии, происходившем из влиятельной и образованной христианской семьи в Кесарии, столице Каппадокии. Оба были впоследствии отправлены в центр высшего образования, афинскую школу. Это типичное развитие событий, как мы знаем из писем киренского епископа Синесия, который сам учился в Александрии у знаменитой Гипатии. Сообщая своему брату о морском путешествии, которое он планировал совершить в Афины, Синесий, попросив его отправить письмо в Пирей, говорит о том, что надеется найти в Афинах убежище от невыносимых людей, возвращающихся из Афин и заполняющих города Северной Африки⁵. «Разумением своим они ничем от нас, простых смертных, не отличаются. Они не понимают Аристотеля и Платона лучше нас, но, тем не менее, они расхаживают среди нас, как полубоги посреди мулов, потому как они видели Академию, Ликей и Пестрый Порттик, где философствовал

Зенон. Впрочем, проконсул убрал все изображения из Портика (который не оправдывает более свое именование) и тем самым посрамил притязания этих мужей на ученость». Хотя это, возможно, случалось довольно часто, однако в случае с Василием и Григорием Назианзиным дела обстояли иначе. В поэтической автобиографии Григорий Назианзин поведал волнующую историю своей учебы в Александрии и Афинах, в которой дружба с Василием играет важную роль⁶. Они прошли стандартный курс обучения, включающий в себя свободные искусства, риторику и философию. Все эти дисциплины строились на обширном чтении древних авторов. Будучи христианами, Василий и Григорий были в социальном плане несколько обособлены от других студентов, но это сделало их тем более серьезными в их дружбе и занятиях. Провинциальный ум отличался большей восприимчивостью по сравнению с умом обычного студента, и сочинения Василия и Григория свидетельствуют о чрезвычайной широте их интересов, простирающихся вплоть до естественных наук и медицины. Все это знание оказалось важно для Церкви позже, когда они стали духовными лидерами эпохи. Они никогда не преподавали эти предметы, но они расширили свой интеллектуальный горизонт

и повысили уровень мышления. В то время как потрясающие познания Оригена были погребены в его многотомных комментариях, Каппадокийцы передали свои знания целому христианскому миру, главным образом, посредством риторического искусства, присущего их гомилиям.

Риторика и философия соперничали за первое место в области культуры и образования еще с IV в. до Р. Х. Христианству было крайне необходимо поставить их себе на службу. Именно это и произошло к концу IV в. по Р. Х. Христианские риторика и философия вышли на первый план. Для нашей цели, пожалуй, лучше всего, не прибегая к обобщениям, продемонстрировать эту колоссальную перемену на примере одного человека, Григория Назианзина, который, конечно, не типичен в этом отношении, однако является выдающимся представителем культурных устремлений христиан. Его гомилии полны аллюзий на классических авторов, он прекрасно знает Гомера, Гесиода, трагических поэтов, Пиндара, Аристофана, аттических ораторов, александрийских модернистов, а также Плутарха, Лукиана и писателей «второй софистики», которые служат непосредственными образцами для него. В этом отношении он легко превосходит Василия и Григория Нисского. Он многократно прямо или скрыто

цитирует Платона, будучи, очевидно, знакомым со многими его диалогами. Однако его ум не философского склада, как у Григория Нисского, который является полноправным мыслителем, но менее блистателен в художественном отношении по сравнению со своим другом и тезкой. В эстетической чувствительности Григория Назианзина появляется порой нечто женственное, чрезмерно утонченное, почти болезненное. Он мастер заостренного, эпиграмматического, театрального красноречия, в речах его увлекают волнение и страсть, хотя у него и нет неудержимой риторической мощи Иоанна Златоуста. Тот же человек куда более прост и естествен в своих письмах, но и в них его стиль отличается продуманностью. В письме к Никобулу он приглашает нас к обсуждению риторической теории переписки⁷, и несомненно, что его богатое эпистолярное наследие было немаловажной частью литературной активности, предназначенной, как и письма Плиния, больше для потомков, чем для адресата. Он подражает доверительному, разговорному тону аристотелевских писем, которые в то время еще не были утрачены. Умение говорить о личном и эмоциональность, несомненно, делают Григория верным выразителем духа времени. С формальной точки зрения, он не оригинален в использовании

риторических приемов, скорее, они служат ему чем-то вроде симфонической инструментовки для изложения великой новой темы — вопросов христианской жизни и мысли. Такая форма не соответствует современным представлениям о христианской душе, однако это не должно мешать нам оценить значение этого синтеза для современников Григория, его влияние на их вкусы и чувства. А с каким воодушевлением отозвался на это иерофантические красноречие и умонастроение византийский дух средневековья!⁸ Похоже, ощутить их в его речах проще, чем в несколько напыщенной поэзии, классический метр которой усиливает впечатление искусственности. Примерно в это же время в среде христиан (как еретиков, так и православных) развивается активная поэтическая деятельность. Можно упомянуть лишь Аполлинария Лаодикийского и Синесия Киренского. Эти люди стремились создать подлинную христианскую литературу, способную предложить достойные произведения в каждом литературном жанре. В автобиографической поэме Григория Назианзина нашел свое выражение первостепенный интерес христианства к внутренней жизни верующего, к потребности одинокой души в личном духовном росте и преуспевании. Эта поэма обогатила мировую литературу

новым жанром и стала эпохальным явлением в истории литературного самовыражения человеческой личности (хотя она и уступает в этом отношении *Исповеди* Августина⁹). О том, сколь велико значение Григория Назианзина, можно судить, сравнив его произведение с шаблонной автобиографией его известного современника Либания, в которой автор не занимается ничем иным, кроме восхваления себя самого и своих достоинств. Я не буду вдаваться в философию, но в интеллектуальной истории Церкви философия была одним из основных факторов ее развития (пренебрежение этим фактом — одна из главных слабостей недавних исследований, в частности труда Лицмана (Lietzmann), не говоря уже о Кохрейне (C. N. Cochrane))¹⁰. В области философии аналогом риторической и поэтической культуры Григория Назианзина стали сочинения Василия и Григория Нисского — хотя, бесспорно, в философской сфере Григорию Назианзину также следует отдать должное. Современники активно критиковали их за свободное использование греческой традиции, и любопытно отметить, как Каппадокийцы защищали свою точку зрения. Поскольку Моисей не только усвоил египетскую мудрость, в которую был посвящен, но и прибегал к ней в жизни, постольку Григорий Нисский

поддерживает свободу действий в этом отношении, открыто ссылаясь на пример, поданный Василием¹¹. Мы не можем здесь обойти молча знаменитую речь Василия об изучении греческой литературы и ее ценности для образования христианской молодежи¹². Этот текст стал хартией высшего образования христиан на много столетий. Его автор отвергает нравственное и религиозное содержание античной поэзии, однако отдает должное ее форме. Это разделение, хорошо иллюстрирующее обычаи христианских писателей во времена Василия, сохранило свою актуальность для позднейшего христианского гуманизма. На словах христиане то и дело нападают на эллинизм за его слабости, не отказываясь, впрочем, от подражания греческой культуре, что смягчает резкость их суждений. Это подражание, как свидетельствует христианская философия, не было формальным. Как иначе объяснить критику в адрес Григория Нисского, которого порицали за привнесение чуждой философии в Библию? О том, что от христиан исходили такого рода упреки, мы узнали совсем недавно, когда была обнаружена полная версия одной из его поздних работ. Я полагаю, что сочинение *De Vita Mosis* было написано главным образом в ответ на эти обвинения¹³.

С другой стороны, мы не видим слепого и безрассудного воодушевления всем греческим в человеке, который мог сказать, как Григорий Нисский: «Мнение, что благочестие должно состоять в одних только догматах, кому так свойственно, как эллинам? [здесь он, вероятно, имеет в виду главным образом греков-христиан — прим. В. Йегера]»¹⁴. Как это удивительно далеко не столько от греческого философского интеллектуализма в целом, сколько от христианства греков, поскольку последние были типичными греками, то есть интеллектуалами. Этому интеллектуалистскому подходу к религии он противопоставляет внимание к «благочестивым обычаям», что, по всей видимости, подразумевает литургическую составляющую христианского богопочитания с его символизмом, а также «святые таинства» веры¹⁵. Это утверждение он делает в разгаре философского спора по поводу рационалистической интерпретации христианства, предложенной ведущим арианствующим богословом его поколения, бывшим епископом города Кизика Евномием. Григорий находится внутри греческой классической традиции, но в то же время он возвышается над ней и способен взглянуть на нее как на нечто чуждое. Очевидно, дело не в том, что он христианин, поскольку он находит такой

интеллектуализм особенно нежелательным для христиан, слишком склонных к догматическому буквоедству. Вероятно, в его натуре заключался более сильный эмоциональный элемент, чем в их более формалистских умах¹⁶, и тут есть соблазн вспомнить о столетиях эмоциональных религиозных культов, произросших на почве Малой Азии, в частности, в Понте, Фригии и Каппадокии, начиная от культа Великой Матери Пессинской и кончая сектой гипсистериев, существовавшей еще во времена Григория. Когда Григорий побывал в Иерусалиме, чтобы совершить поклонение Святым местам, он едко заметил, что не встретил в этом городе особого религиозного рвения, а напротив, заметил большую распущенность. И, конечно, он не обнаружил ничего, что сравнилось бы с религиозным пылом «наших каппадокийцев»¹⁷. Возможно, за его отточенной эллинистической культурой, унаследованной от Афин через посредство его брата и учителя Василия и от школьного воспитания¹⁸, скрывалась мощная составляющая более древней и более «варварской» каппадокийской натуры, а также огромный запас нерастраченной человеческой и эмоциональной энергии. Эта смесь, пожалуй, была одной из тех вещей, которая позволила влить свежую кровь в склеротичные артерии эллинистической тради-

ции. Но именно его греческий ум позволил ему осознать эту разницу.

Мы проследили, помимо возрастающего влияния греческих литературной и художественной форм, восприятие греческого идеала пайдейи как таковой христианскими писателями III и IV вв. У Оригена она служила идейной рамкой для систематического развития христианского богословия, в котором слияние христианской веры и греческой философской мысли достигло кульминации. У Григория Назианзина возрождение древнегреческих литературных форм путем внесения в них христианского духа приводит к созданию христианской литературы, способной соперничать с лучшими языческими произведениями тех лет и даже превзойти их живостью и силой выражения. Василий настаивает на непосредственном включении в программы христианских школ, которые все еще были *in statu nascendi*, античной греческой поэзии как элемента высшего образования¹⁹. Когда мы обращаемся к Григорию Нисскому, мы видим, что он по-новому подходит к этой проблеме. В своих сочинениях он практически классицист. В юности он преподавал риторику, и поэтому уделяет много внимания вопросам литературной формы. Причем это касается не только его собственных сочинений, но и литера-

турной критики других авторов, в частности, его оппонента арианина Евномия, чей стиль и прозаический ритм он порицает неоднократно²⁰. Часто в предисловиях Григорий упоминает о литературном жанре, который он собирается использовать для работы, и, подобно Исократу, уточняет, какой стиль или объем подобает той или иной работе или в каких случаях можно прибегнуть к смешению двух и более литературных жанров. В выборе форм, которые он использует в различных целях своей литературной деятельности, всегда чувствуется сознательное планирование, будь то трактат, проповедь, диалог или письмо. В подборе языковых средств он продолжает тренд, намеченный современными ему классицистами вроде Либания, и использует неоаттический стиль, введенный так называемой второй софистикой. Однако он изменяет его посредством нового вида акцентного прозаического ритма, которому подчинено каждое предложение²¹.

Запоздалая вторая молодость, пережитая одним из захолустнейших уголков эллинистического мира и внушившая всему этому миру свежую творческую мощь, подобна чуду. Можно сравнить ее с религиозным и литературным возрождением в Северной Африке на латинском Западе, которое охватывает период начиная с Тертуллиана,

Киприана, Арнобия и Апулея вплоть до Тикония и донатистов и — последнего по порядку, но не по значению — св. Августина из Тагаста. Этим провинциям было что предложить, однако они нуждались в латинском и греческом духе в качестве инструмента, чтобы выразить себя и установить общение друг с другом. Для всех них греческая традиция была важнейшим связующим звеном. Ошибочно задаваться вопросом, всегда ли они точно следовали классическим греческим образцам. Что они сохранили, так это основные тенденции классического духа, вокруг которых могли кристаллизоваться идеи их собственного времени. Их борьба с классическим наследием разворачивается на определенных исторических этапах, постепенная смена которых демонстрирует определенную архитектурную логику. Эллинистическая составляющая является интеллектуальным средством этого развития и определяет его диалектический ритм, великий исторический ритм, который всегда останется одной из причин нашего неисчерпаемого интереса к этой теме.

VII. Развитие личности согласно Григорию Нисскому

Приведу в качестве примера взгляды Григория Нисского на христианскую пайдею. Философскому уму Григория было недостаточно той пайдеи, которую он унаследовал от риторических школ и их традиции. В его время преподаватель риторики назывался софистом, и, несомненно, это была востребованная профессия. Однако от Платона он унаследовал более глубокие взгляды на подлинное образование человека. Вновь и вновь Григорий возвращается к этой проблеме в своих трудах. Его подход обнаруживает влияние великой греческой философской традиции и ее культурных идеалов — и в то же время он означает новый рывок в направлении христианского образования и его потребностей. Речь идет не просто об обучении христианским доктринам, а о сознательной попытке создать такую концепцию развития человеческой личности, которая отвечала бы высочайшим запросам греческой образовательной философии. Очевидно, Григорий Нисский (в большей степе-

ни, чем еѣо великий брат Василий и сам Ориген) был способен уловить сущность греческой пайдейи во всех ее аспектах. Он понимал ее как процесс воспитания человеческой личности, который великие учителя Греции резко отличали от содержания, т. е. от *sine qua non* образовательного процесса*.

Григорий то и дело прибегает в своих сочинениях к понятию, которое было в некотором смысле априорным идеалом всех греческих размышлений на тему образования: понятию *μόρφωσις*¹. Постоянное повторение этого основного образа, который подразумевает тождество всякой образовательной деятельности и созидающей работы художника, живописца или скульптора, обнаруживает творческую природу греческой пайдейи

* По-видимому, под «содержанием» (*substance*) образования Йегер имеет в виду конкретные знания и навыки (см. выше упоминание о доктринах). Григорий Нисский, вслед за Платоном и «великими учителями» Греции, отдает себе отчет в том, что образование предполагает не только владение этими знаниями и навыками, представляющими собой «необходимое условие» всякого образовательного процесса, но и определенную философскую концепцию личности. Смена образовательной парадигмы не могла ограничиться лишь «учебно-методической» составляющей — именно об этом говорит Йегер на примере Григория Нисского.

в представлении Григория. Осуществление христианского образовательного идеала, следовательно, связывалось с возвращением к этому философскому прозрению. Метафора постепенного роста человеческой личности и ее духовной природы подразумевает аналогию с физической природой человека, однако такой рост принципиально отличается от телесного роста, а питание души — от поглощения материальной пищи. Духовный процесс, называемый образованием, не самопроизволен, он нуждается в постоянном попечении². Добродетели, будь то добродетели нравственные или интеллектуальные, являются плодом как природы человека, так и его воспитания. Однако христианство обратило внимание на некоторые сложности внутренней жизни человека, неизвестные классической греческой философии с ее представлениями о душе. По этой причине совершенство человеческой ἀρετή, к которому стремились античные философы, оказывается еще более труднодостижимым, чем в классическую эпоху. Древний поэт Симонид, один из главных поборников древнегреческого идеала ἀρετή, описал это божество сидящим на высочайшем горном утесе. Лишь самые терпеливые и неутомимые из стремящихся ввысь могут взобраться туда, для большей же части простых

смертных он неприступен³. Точно так же христианская добродетель у Григория оказывается для человека практически недостижимой без божественной помощи.

Вероятно, Григорию казалось необходимым подчеркнуть эту античную идею божественного содействия, которая так часто встречается в греческой поэзии, начиная от Гомера, и позже в греческой философии. Для него это открывало возможность привнести в схему классической пайдейи специфическое христианское понятие божественной благодати. Он мыслил ее как сотрудничество божественного Духа с усилиями самого человека⁴. Более радикальные богословы, вроде св. Августина и позднее Мартина Лютера, утверждали, что инициатива в этом процессе вовсе не может исходить от человека, но только от Бога, и по этой причине синергия, или сотрудничество, выпадает на долю человека, а не Бога; но концепция Григория ближе в этом отношении к классической греческой. Он даже учит, что содействие со стороны божественной силы увеличивается пропорционально человеческим усилиям⁵. Это не просто попытка сблизить христианскую идею с классическим понятием *ἀρετή*. Истинная причина кроется глубже. Вместе с Платоном Григорий полагает, что всякая челове-

ская воля и устремления направлены от природы к «благу». Он называет этот ἔρως единосущным и врожденным человеческой природе, ее истинной сущностью⁶. Из этого следует, что зло по существу своему является незнанием, поскольку лишь самообман способен заставить человека, «разумное животное», по определению греческой философии, выбрать то, что для него не является благом. Эта логика имеет большое влияние на Григория, как и на Платона, для которого пайдейя заканчивается не в этой жизни, а в следующей. В качестве символа пайдеветического катарсиса души и ее отчуждения от зла Григорий принимает платоновский миф и христианское учение о наказании в грядущей жизни, однако он не приемлет христианскую идею вечной посмертной кары. Христианская пайдейя мыслится этим богословом в метафизических терминах, которые проецируют ее продолжение на космическую плоскость, но она достигает своего завершения в конечном восстановлении изначального совершенства божественного творения. В этом вновь проявляется его фундаментальная убежденность в том, что благо является сущностным свойством человека и всего мира, которых Бог изначально создал благими. По той же причине Христос является для Григория врачом, целителем. Ведь для

него всякое зло по своей сути — это недостаток добра. Идея конечного апокатастасиса приходит к Григорию (как и другие элементы его платонизма) от Оригена, относительно которого современник Григория, епископ Саламина Епифаний, заметил в своем выдающемся сочинении о ересьях, что все его заблуждения проистекают из его греческой пайдейи⁷.

Если пайдейя была Божией волей и если христианство было для христианина тем, чем философия — для философа (уподоблением Богу, согласно Платону), то истинное воплощение христианского жизненного идеала заключалось в одном беспрестанном, длиною в жизнь, усилии достичь этой цели и приблизиться, насколько это возможно для человека, к совершенству. Как вся жизнь греческих философов благодаря упражнению (*ἄσκησις*) в философии была пайдевтическим процессом, так и для Григория христианство было не простым набором догм, но совершенной жизнью, основанной на созерцании (*θεωρία*) Бога и на еще более совершенном единении с Ним⁸. Это обожение, *deificatio*, а пайдейя — путь к нему, божественный анабасис. Василий был первым, кто организовал монашескую жизнь в Малой Азии и составил для нее свое правило. В отличие от брата, Григорий полагает своей задачей сде-

лать то же для философии. Он достигает этого, интерпретируя философию как попытку полного осуществления идеала христианского совершенства. Не все способны ступить на этот путь, но эта идея должна проникнуть в жизнь всей церкви и каждого христианина настолько, насколько это возможно. Сходство этой концепции с греческой идеей философской жизни как цели и сущности всякой философии поразительно, и его нельзя было бы не заметить, даже если бы Григорий не называл постоянно христианство «философской жизнью», особенно в ее наиболее строгой аскетической форме⁹. Мы не можем вдаваться в дальнейшие детали, однако сравнение христианства с греческой философской пайдейей, конечно, куда более обстоятельно, чем можно здесь проследить.

Существенная черта греческой пайдейи, которая делала ее уникальной среди различных образовательных концепций других народов, заключается в том, что она учитывала не только процесс развития человека как субъекта образования, но и принимала во внимание влияние объекта обучения¹⁰. Если мы рассматриваем образование как процесс придания формы или очертания, то предмет обучения играет роль лекала, посредством которого формируется субъект

ект. Таким формирующим лекалом ранней греческой пайдейи был Гомер¹¹, и со временем эта роль распространилась на греческую поэзию в целом. В конце концов, слово пайдейя стало обозначать греческую литературу в целом¹². У греков не было для нее другого слова. Для них было в высшей степени естественно рассматривать то, что мы ныне называем литературой, с точки зрения социальной функции этого явления, которую оно выполняло на всем протяжении своей истории. Лишь сравнительно поздно в греческую пайдейю были введены более рациональные образовательные направления, и возникла система «свободных искусств»¹³, включающая в себя риторику. Философия в конце концов тоже туда вошла. Искусства стали соотноситься с ней как пропедевтика, а философия, как и задумывал Платон, стала тождественной самой пайдейе в ее высшем выражении¹⁴. Концепция христианской пайдейи Григория Нисского соответствует этой греческой схеме и практически совпадает с ней, покуда речь идет о пропедевтике. Именно по этой схеме Василий и Григорий Назианзин получали образование в Афинах, и именно так Василий позднее обучал своего младшего брата Григория Нисского по возвращении из афинской школы. Классическая греческая литература была

включена в эту систему, и риторика тоже. Но что в христианском образовании соответствовало высшему уровню греческой пайдейи, изучению философии? Как Ориген наставлял своих учеников читать всех греческих философов, так и Каппадокийцы прошли через серьезное изучение этой части классической традиции, и Григорий Нисский, наиболее предрасположенный к философии из всех них, без сомнения, полагал необходимым для образованного христианина следовать по этой трудной стезе. Но когда он говорит о пайдейе, он главным образом имеет в виду то, что отличает ее христианскую форму от греческой. Как греческая пайдейя представляла собой полный корпус греческой литературы, так христианская пайдейя — это Библия. Литература является пайдейей постольку, поскольку она содержит высочайшие нормы человеческой жизни, которые в ней приобретают свою непреходящую и наиболее выразительную форму. Это идеальное изображение человека, великий образец. Григорий, несомненно, видит сходство между этой греческой концепцией литературы и назначением Библии. Он читал Библию не как литературное произведение, как это принято в наше время. Такое утверждение полностью исказило бы его представления о литературе, совпадающее с гре-

ческим пониманием литературы как пайдейи. На таком понимании Григорий был воспитан, так что применить такое прочтение к библейскому тексту было в высшей степени естественно для него. Он не устает внушать эту ключевую образовательную идею своим читателям. Воспитание христианина, его *μόρφωσις*, — это следствие беспрестанного изучения Библии¹⁵. Образец — Христос. Образование христианина — это *imitatio Christi*: Христос должен воплотиться в нем¹⁶. Наиболее ясно эта идея проявляется в манере Григория цитировать Библию как высший авторитет. Вместо слов «пророк говорит» или «Христос говорит», что было бы для нас естественно, он пишет бесчисленное число раз: «пророк Исайя учит нас» или «апостол учит нас» (*παιδεύει*), подразумевая, что то, чему учит Библия, должно восприниматься как христианская пайдейя¹⁷. Сама манера выражения (не столько констатация филологического факта, что то или иное написано в Библии, сколько указание на образовательную функцию написанного) выдает пайдеветическую интерпретацию источника. Это не закон, а образование¹⁸. Манера Григория цитировать Писание связана с этой фундаментальной идеей. Он, как правило, использует глагол *παιδεύειν* применительно к конкретному библейскому автору, на ко-

того он ссылается, или к личности Христа. Это тем более примечательно, что Писание (ἡ γραφή) обычно является для Григория единым произведением, а не собранием разных авторов. В своем целом оно вдохновлено Святым Духом, и именно от Него исходит педагогический авторитет отдельных библейских авторов.

Сам Дух мыслится как вечно суцая в мире божественная воспитательная сила, глаголавшая через людей, которые были ее орудиями. В Писании Дух говорит с человечеством, словно мудрый наставник, который никогда не забывает об узких границах возможностей своих учеников. Если они неспособны понять истину путем прямого приближения к божественной тайне, Он ведет их путем символического выражения, подобающего чувственной и конечной природе человека. Антропоморфический язык, используемый в Писании применительно к божественным вещам, служит лишь отправным пунктом для более глубокого понимания. Здесь Григорий следует теории Оригена о различных смысловых уровнях, которые необходимо различать в Библии. Его экзегеза ведет от непосредственного, буквального смысла к историческому смыслу библейского текста, а от этого второго уровня она движется к высшему духовному значению. Многоуровне-

вость процесса интерпретации связана с воспитательным намерением самого Святого Духа¹⁹. Только тот человек является истинным истолкователем священного текста, который обладает Духом, иными словами, только сам Дух действительно способен себя понять. Соответственно, Григорий призывает Дух, приступая к задаче изъяснения смысла божественного Слова, например, в своем обширном труде против арианина Евномия или в позднейшем трактате об истинном значении аскетической жизни. Точно так же его брат Петр, побуждая Григория довести до завершения великое сочинение против арианской ереси, отрицавшей божественность Христа, ободряет брата словами о том, что Дух Святой будет споспешествовать ему. Это не просто слова; они действительно так думали и глубоко в это верили. Они верили в божественную вдохновенность пророков и апостолов, потому что эта вдохновенность была им знакома на их личном опыте²⁰.

Даже исторические книги Писания, как неоднократно нас уверяет Григорий, имеют тот же духовный и образовательный смысл²¹. Это не означает, что они содержат только моральное *fabula docet*. Возьмем, к примеру, сочинение *De vita Mosis*. Оно состоит из двух частей, прекрас-

но иллюстрирующих, как Григорию удавалось сочетать реалистичную историческую интерпретацию с поиском богодухновенного смысла библейского текста. Первая часть излагает жизнь Моисея согласно традиции книги Исход, то есть как простую последовательность исторических и биографических событий. Во второй части сочинения автор предлагает духовную интерпретацию этого исключительного жизнеописания, героем которого является великий религиозный деятель²². Здесь Моисей предстает как идеальный святой и мистик, образец того, что Григорий называет философской, или созерцательной, жизнью: человек, чья жизнь прошла в непрерывном общении с Богом, который возшел на вершину своего духовного Синая, дабы узреть Бога во тьме облака. Филон написал свою *Жизнь Моисея* и тем самым дал Григорию литературный образец. Но Григорий наполняет образ Моисея пламенной жизнью своей собственной мистической духовности. Еще один пример — история Давида, возводящая Григория на более высокий уровень созерцания²³. Этот более высокий смысл мог быть извлечен даже из Книги Царств, но, поскольку традиционно считалось, что Псалмы были написаны Давидом, в них видели тайный источник сверх-

человеческой мощи, отраженной в исторических книгах. Василий стремился к созданию христианской этики, и его комментарий на Псалмы ясно показывает, что он хотел использовать их в этих целях²⁴. При ближайшем рассмотрении мы обнаруживаем, что за этой интерпретацией стоит личный опыт прочтения *Никомаховой этики* Аристотеля, которую Василий, несомненно, внимательно изучал во время учебы в Афинах. Тогда он почувствовал необходимость в появлении христианского эквивалента и подумал, что Псалмы в наибольшей степени для этого подходят. Они всегда были наиболее читаемой частью Писания в повседневной жизни и аскетической практике христиан. Григорий Нисский также полагает, что Псалмы — это наиболее удивительные примеры пайдеветического действия Святого Духа. Но именно так читались и послания апостола Павла, и в толкованиях этих посланий как наиболее полного изложения христианской пайдеи было много верного. Религия Павла рассматривается как живое целое, а не исторический документ паулинизма.

Псалмы с особой ясностью показывают влияние, которое богословие пайдеи Григория оказало на его толкование Библии. Это было, действительно, нечто большее, чем модный

в то время общий подход или простая тактическая попытка найти общий знаменатель для христианства и эллинской культуры, как может показаться с первого взгляда поверхностному читателю. Возьмем, к примеру, книгу Григория *О надписании Псалмов*²⁵. Он делит Псалтирь на пять частей, каждая из которых превосходит духовный уровень предыдущей части. Эту идею он демонстрирует путем сравнительного изучения избранных отрывков из каждой части. Религиозный опыт, отраженный в Псалмах, описывается как путь от низшего к высшему уровню духовного знания и божественного присутствия. Григорий так убежден в своей теории мудрого расположения материала в Псалтири, что его описание порядка псалмов становится законченным изображением жизни христианского мистика, со всем старанием трудящегося над спасением, и его восхождения к божественному источнику всякой духовной жизни. Пять частей Псалтири соответствуют остановкам на этом пути. Что бы ни думали современные филологи о таком подходе, очевидно, что Григорий находит в библейском тексте прямое доказательство своей теории ступеней, или степеней, мистического пути богопознания (*θεογνωσία*). Они совпадают со ступенями в постепенном образовании (*μόρφωσις*)

совершенного христианина. То, что в греческой пайдейе было образованием (*μόρφωσις*) человека, становится теперь для христиан преобразованием (*μεταμόρφωσις*), о котором говорил Павел в послании к Римлянам, призывая их к радикальному преобразованию путем обновления ума²⁶. В нескольких своих работах Григорий описывает восхождение души к высшей цели ее путешествия. Он приводит примеры взаимосвязи различных христианских добродетелей и сравнивает их со звеньями в цепи или со ступенями лестницы²⁷.

Из нашего анализа структуры богословия Григория очевидно, что оно проникнуто греческой идеей пайдейи, особенно в ее платоновской форме. Платон выводит пайдейю своих *Законов* из божественного ума (*νοῦς*). Греческое философское образование, в понимании Григория, предлагало полное соответствие христианскому богословию. Подобное использование основных категорий греческой философии в качестве рамки, которая должна быть наполнена христианским содержанием, имеет нечто общее с усилиями Григория в других областях, как, например, в создании его собственной христианской космологии или этической системы — в противовес соответствующим разделам гре-

ческой философской традиции. Он использует греческие формы как структурную модель совершенно развитой культуры. Путем сравнения он создает для каждой из этих форм христианский вариант, отлитый по классическим образцам, но в то же время совершенно отличный от них. И это не могло быть иначе. Конечно, греческая культура была плодом многих столетий. Попытка [христиан] плодотворно усвоить ее и превратить в инструмент новой религии способствовала развитию как самой традиционной культуры, так и христианства. Однако результат этого усвоения был непредсказуем. Григорий Нисский, обладавший высокой чувствительностью как к эстетическим, так и к философским ценностям греческой традиции, осознавал проблему взаимопроникновения двух сил куда более глубоко, чем большинство христианских писателей, в том числе и его брат Василий. В этом отношении он скорее похож на их общего друга Григория Назианзина (впрочем, последний куда больший литературный эстет). Григорий Нисский более поглощен мистическим созерцанием духовной красоты, божественного Пробраза всех прекрасных вещей²⁸, который просвечивает сквозь земные образы. Он связывает платоновское представление о философии

как уподоблении Богу с христианским учением о человеке, созданном по образу Божию²⁹. Пайдейя Григория — это возвращение души к Богу, а человека — к первоначальной природе³⁰. Строжайшая ее форма — это монашеский идеал философской жизни, жизни, которая полностью подчинена этой цели. Идею сосредоточенности человеческой жизни на одной высшей цели (*σχοπός*) он разделяет с Платоном. Постоянный интерес Григория к организации монашеской жизни и непрерывное усилие наполнить эту жизнь Святым Духом — убедительнейшие доказательства того, что его образовательное рвение имеет практическую направленность. Главенствующее положение в его богословии занимало представление о христианстве как о совершенном образовании. Именно Григорий Нисский привнес идеи греческой пайдейи в их платонической форме в жизнь аскетического движения, которое зарождалось в то время в Малой Азии и на Ближнем Востоке и которому предстояло вскоре продемонстрировать невообразимую доселе притягательность³¹. Из его родной Каппадокии и Понта эти идеи распространились в Сирию и Месопотамию, где они позже были подхвачены исламскими мистиками, а также на латиноговорящий Запад.

Попытка проследить этот процесс далее на Восток, используя необыкновенно богатую рукописную традицию сочинений Григория или отмечая распространение его идей, выходит сейчас за рамки нашей задачи. Но вопрос о том, как эта христианская форма греческой пайдеи повлияла на латинский мир, касается нас непосредственно. Подробности этого великого процесса в значительной степени еще не изучены, но их можно проследить на всем протяжении Средних веков, а от Возрождения след ведет непосредственно к христианскому гуманизму Отцов IV в. и к их идее человеческого достоинства, его преобразования и перерождения в Духе. Нельзя отрицать, что секуляризация средневекового человека — это одна из наиболее часто подчеркиваемых характеристик итальянской цивилизации в XV в. Но вместе с греками, которые эмигрировали после падения Константинополя (1453 г.), в Италию пришла целая литературная традиция византийского Востока, и труды греческих Отцов были ее лучшей частью. Их влияние на мысль Возрождения, как в Италии, так и в остальной Европе, по-прежнему остается серьезной и нерешенной проблемой, однако число рукописей их сочинений в библиотечных коллекциях того периода далеко превосходит

количество рукописей классических авторов. Идейная традиция возрожденческого гуманизма, представленного образовательной мыслью Эразма, уходит корнями в богословие. Этот «отец современной цивилизации» и «король гуманистов» был голландским монахом, и даже в своей позднейшей жизни в «миру» он оставался верен тому неизгладимому влиянию, которое монашеское воспитание оказало на его ум. В конечном итоге христианский гуманизм Эразма восходит к греческим Отцам, создавшим этот гуманизм в IV в. Однако его непосредственными авторитетами были, в основном, латинские Отцы, многие работы которых он издал, а также Новый Завет. В связи с этим в первую очередь приходит на ум имя св. Августина. Он жил лишь поколением позже Отцов-каппадокийцев, с которыми его необъяснимым образом объединяют столь многие характерные черты. Иероним и Амвросий занимают почетное место вслед за ним³². Когда мы смотрим на проблему с этой точки зрения, становится очевидно, что то, с чем мы имели дело в настоящем исследовании, — это не только последняя глава в истории идеала пайдейи в позднеантичном греческом мире, но и вступление к истории ее средневековых латинских преобразований. Историки не

уделяли особого внимания влиянию этого древнего христианского гуманизма, от которого лишь очень недавно обособились современные классическая филология и гуманизм. Но если бы не он, как мало сохранилось бы от классической литературы и культуры!

Примечания

I. Эллинизм в Новом завете

- 1 Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Paris, 1959. P. 43 sqq.
- 2 Теоретически влияние греческой цивилизации на христианство признано богословской литературой во многих областях. Адольф фон Гарнак (Adolf von Harnack) в посвященной истории вероучения книге *Lehrbuch der Dogmengeschichte I* (Freiburg-Leipzig, 1894. P. 121–147) упоминает греческую цивилизацию среди факторов, оказавшихся наиболее важными для оформления христианства и его исторического развития. Фундаментальный труд Гарнака, в частности, продемонстрировал природу влияния греческой философии на христианское учение. Философский подтекст христианского вероучения и его греческое происхождение были недавно куда более подробно изучены Гарри Вольфсоном (H. A. Wolfson) в *The Philosophy of the Church Fathers I* (Cambridge, Mass., 1956). Еще до этого систематического исследования поколе-

ние богословов, следующее исторической школе Гарнака, проследило греческий элемент в самих библейских книгах, в частности в Новом Завете. Выдающееся сочинение Ганса Литцманна (Hans Lietzmann) *Handbuch zum Neuen Testament* последовательно применило эту точку зрения к экзегезе наиболее ранних христианских источников. Гудинаф (E. R. Goodenough) недавно доказал греческое влияние на поздний иудаизм с археологических позиций в своем труде *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (8 vols., New York, 1953–1958). Так называемая общая история религии рассматривала чужеродные религиозные воздействия на раннее христианство более обзорно, но и она коснулась вопроса о влиянии греков. С другой стороны, прямое влияние греческой философии на Новый Завет, и, в частности, на апостола Павла, вопреки предположениям предшествующих богословских школ, например, школы Штрауса (D. F. Strauss), не подтвердилось современными историческими исследованиями. Разумеется, в воздухе витали многие философские идеи, однако это не то же самое, что доказуемое доктринальное влияние, например, Сенеки на св. Павла, как утверждала в середине XIX в. Тюбингенская школа богословия. Вообще, это доктринальное влияние греческой философии на христианскую мысль относится к позднейшим

поколениям, см. стр. 100 сл., 130 слл. О реминисценциях классической литературы и литературных форм см. стр. 30, 92. О владении греческим языком в иудейской и иудео-христианской среде см. стр. 27–36.

- 3 Этот аспект подчеркивался преимущественно в последние полвека в христианских богословских исследованиях, с тех пор как Гарнак ощутил необходимость издать боевой клич и преградить путь сравнительной истории религий (*Religionsgeschichte*) в духе Райтценштайна (R. Reitzenstein) и современных ему исследователей, которые, казалось, угрожали подорвать самобытность христианства и скрыть его истинное происхождение, представив учение Христа как всего лишь очередной этап в истории иудаизма. О позднем этапе иудейства см. образцовую работу Эмиля Шюрера (Emil Schürer) *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (4th ed., Leipzig, 1901–1909; англ. перевод: J. Macpherson, S. Taylor, P. Christie. N.-Y., 1891). См. также: R. Pfeiffer. *History of New Testament Times*. N.-Y., 1949.
- 4 J. G. Droysen. *Geschichte des Hellenismus*. Hamburg, 1836–1843.
- 5 J. G. Droysen. *Briefwechsel* / ed. Rudolf Hübner. Berlin; Leipzig, 1929. I. 70: «Die Geschichte der hellenistischen Jahrhunderte ist, wie mir scheint, von Phi-

lologen und Theologen und Historikern auf gleich arge Weise vernachlässigt. Und doch ist es aus dem Hellenismus, dass das Christentum seinen Ursprung und die merkwürdigsten Richtungen seiner ersten Entwicklungen genommen hat. Die wunderbare Erscheinung einer Weltbildung, einer Weltliteratur, einer gänzlichen Aufklärung, welche die Jahrhunderte nach Christi Geburt charakterisiert, ist nicht innerhalb des Christentums noch des Römertums, sondern nur in der Geschichte des Hellenismus begreiflich» («История эллинистических столетий, на мой взгляд, незаслуженно оставлена без внимания и филологами, и богословами, и историками. А ведь именно эллинизм служит истоком христианства и задает важнейшие направления его первоначального развития. Поразительные явления мирового образования и мировой литературы, расширение представлений о мире, характерные для веков после Рождества Христова, непонятны в свете одного христианства или римской культуры. Они объяснимы лишь в контексте истории эллинизма»). Из этого письма очевидно, что интерес первооткрывателя истории эллинизма отчасти связан с самим изучаемым периодом, а отчасти — и, возможно, в большей мере — с ролью, которую он сыграл в мировой истории, создав условия для развития христианства.

6 Ἑλληνισμός — слово, производное от глагола ἐλληνίζω («говорить по-гречески»), первоначально означало хорошее владение греческим языком. Впервые это понятие, по-видимому, было использовано преподавателями риторики. Теофраст, который, как и его учитель Аристотель, сделал риторику частью образовательной программы Ликея в Афинах, выстроил свою теорию о совершенном стиле в пяти частях, назвав ее *Достоинства стиля* (ἀρεταί). Первое и наиболее важное из этих достоинств — ἐλληνισμός, то есть грамматически верное использование греческого языка, греческий без варваризмов и солецизмов. (См. J. Stroux. *De Theophrasti virtutibus dicendi*. Leipzig, 1912. P. 13). Это требование характерно для Греции IV в., когда число чужеземцев всех родов и занятий было столь велико, что они оказывали негативное влияние на устную речь, даже на речь самих греков. Так что слово ἐλληνισμός изначально не подразумевало усвоения греческих манер или греческого образа жизни, хотя впоследствии оно неизбежно получило именно это значение, особенно за пределами Эллады, где возникла мода на греческую культуру. О другом значении этого слова в позднеантичную эпоху, которое развилось в уже в значительной мере христианизированном мире, см. стр. 110. Тогда

оно стало означать не только культуру и язык греков, но также «языческие», то есть древнегреческие, культ и религию. В этом значении оно широко употребляется греческими Отцами Церкви в их полемических сочинениях. Эти различные оттенки смысла не всегда достаточно различаются в научной литературе.

- 7 Это верно, конечно, главным образом по отношению к иудейской аристократии и образованным слоям. Иосиф Флавий в *Иудейских древностях* XX. 12. 264 (Opera / ed. Niese, IV. Berlin, 1890. P. 269) верно отмечает, что большая часть евреев была менее склонна изучать иностранные языки, чем другие народы. Однако это не относится к евреям, жившим за пределами Палестины в эллинизованном окружении, где они скорее усваивали греческий, нежели египетский или другой местный язык. Но и в Палестине греческий понимали и использовали в торговле и деловом общении (в том числе и менее образованные люди) гораздо более широко, чем зачастую предполагают исследователи; см. S. Lieberman. *Greek in Jewish Palestine*. New-York, 1942 и его же *Hellenism in Jewish Palestine*. New-York, 1950.
- 8 Деян. 6:1 сл. Слово «эллинисты» употреблено здесь как антоним «иудеев», но оно не означает «греков» (слово, используемое в Новом Завете

для «язычников»). Это официальный термин для обозначения грекоговорящих иудеев и членов раннехристианской общины в Иерусалиме в апостольские времена. Он обозначает не евреев, родившихся или выросших в Иерусалиме и принявших греческую культуру, а тех, которые уже не говорили на родном арамейском дома, даже если они понимали его. Эти люди использовали греческий, потому что они или их семьи долгое время жили в эллинизированных городах и позднее вернулись на родину. Те из них, кто не стал христианином, имели свои собственные эллинистические синагоги в Иерусалиме, и мы обнаруживаем такого христианского эллиниста, как Стефан, вовлеченным в пространные религиозные прения с ними. Синагоги либертинцев, киринейцев, александрийцев, киликийцев, а также синагоги Малой Азии упомянуты прямо (*Деян.* 6:9). Вполне естественно, что христианские эллинисты, даже когда они проповедовали в Иерусалиме до смерти Стефана, в первую очередь обратились ко всем этим нехристианизированным эллинистам из иудеев и к их школе, ведь их объединяли греческий язык и образование. О том, что они становились все более влиятельным меньшинством в апостольской общине, можно заключить на основании их требования иметь собственного гре-

коговорящего представителя для ежедневного раздаяния пищи и другой помощи среди вдовиц. Они смогли получить от двенадцати апостолов важную уступку в виде учреждения диаконского служения. Поскольку первые диаконы, перечисленные в *Деян.* 6:5, все имеют греческие имена, кажется очевидным, что они были особыми представителями только грекоговорящих членов общины и должны были взять на себя заботу именно об этой части паствы. Апостолы, сообщая о нововведении, подчеркивают, что для них было бы слишком тяжело делать все самостоятельно. Если, тем не менее, диаконы должны были принять попечение обо всей пастве, как эллинистах, так и «иудеях», это лишь усилило бы влияние эллинистов внутри христианской общины, потому что все семеро избранных диаконами были эллинистами.

- 9 Только Николай не был евреем по рождению, а был прозелитом из Антиохии до своего обращения в христианскую веру. См. *Деян.* 6:5.
- 10 *Деян.* 11:26.
- 11 В этом отношении есть разница между Евангелиями и ап. Павлом. В его посланиях число цитат из Ветхого Завета, приводимых по переводу Семидесяти, значительно превосходит количество цитат по другим источникам. См.: Н. В. Swete.

- Introduction to the Old Testament in Greek*. 2nd ed. Cambridge. 1914. P. 381 sqq.
- 12 В целом по этому вопросу см.: Paul Wendland. *Die urchristlichen Literaturformen*. Tübingen, 1912, а также Н. Lietzmann. *Handbuch zum Neuen Testament*. I (часть 3).
- 13 См. Н. Musurillo. *The Acts of the Pagan Martyrs*. Oxford, 1954, особенно: p. 236 sqq.
- 14 Платон (*Rep. II*. 364e) говорит о «куче книг», предлагаемых «нищенствующими прорицателями» Мусея и Орфея, в которых они излагают учение своей катартической религии и ее ритуалы, называемые *τελεταί*, то есть «посвящения». Чуть выше (364b–c) он отмечает, что эти прорицатели околачиваются у дверей богачей, чтобы обратить их в свою веру, и дают наставления по поводу обрядов и жертвоприношений, посредством которых те могут загладить свои проступки или проступки своих предков. Эти сочинения содержали практические советы по достижению этой цели. См.: О. Kern. *Orphicorum Fragmenta*. Berlin, 1922. P. 81 sqq.
- 15 Таков общий смысл слов Плутарха в *Praecepta coniugalia*. XIX (*Moralia I* / ed. Paton-Wegehaupt. Leipzig, 1925. P. 288, 5–10). См. мою *Scripta Minora*. Rome, 1960. I. 136.
- 16 *Иак.* 3:6. Об этом отрывке см.: Hans Windisch. *Die katholischen Briefe*. 3rd ed. Tübingen, 1951;

Handbuch zum Neuen Testament. XV. S. 23, а также: Kern. *Orphicorum Fragmenta*. P. 244.

17 См. *Scripta Minora*. I. 140.

18 Hesiodus. *Op. et Dies*. 288–293.

19 См. *Scripta Minora*. I. 140 sqq.

20 Διδαχή. 1–6, в *Die apostolischen Väter* / ed. Karl Bihlmeyer. Tübingen, 1924. Подобное широкое толкование «двух путей» находим в Послании Варнавы (XVIII), *ibid*. Хотя определенные отличия в организации материала не позволяют установить зависимость одного из этих документов от другого, кажется очевидным, что оба они восходят к единому источнику. Этим источником, как представляется, был небольшой иудейский трактат моралистического характера. Действительно, учение о двух путях само по себе содержит мало или вообще ничего такого, что можно назвать специфически христианским. Неопифагорейское сочинение *Картина Кебета* (см. прим. 19), содержащее ту же моральную доктрину, доказывает вне всяких разумных сомнений, что в конечном итоге это учение проистекает из эллинистического источника, который не был ни иудейским, ни христианским.

21 Democritus, frg. 3. Diels-Kranz. *Fragmente der Vorsokratiker*. II⁸.132. Эта книга получила дальнейшее распространение; ее отдельные части

- проникли даже в позднеантичные сборники нравственных высказываний и апофтегм, такие, как *Florilegium* Стобея. Она была широко читаема еще в эпоху римских императоров. *Пастырь* Ермы — это тоже *Volksbuch*, о чем свидетельствует богатая рукописная традиция. См.: *A Papyrus Codex of the Shepherd of Herma. Similitudes*. 2–9 / ed. Campbell Bonner, Ann Arbor. 1934. P. 23 sqq.
- 22 *Hermae Pastor*. Sim. IV. 5 in *Patres Apostolici* / ed. Gebhardt-Harnack-Zahn. 4th ed. Leipzig, 1902. P. 171. 4 sqq.
- 23 Philo, e.g., *Quod deterius potiori insidiari soleat*. 1. 292. 24.
- 24 Наиболее типичный пример сократовского про-трептика содержится в диалоге Платона *Евтидем*; см. мою книгу: *Aristotle*². Oxford, 1948. P. 62 sqq.
- 25 A. D. Nock в *Conversion* (Oxford, 1933) сравнил обращение новых последователей с психологической установкой квазирелигиозных философских течений в эллинистическую эпоху. О платоновом сравнении философии с обращением человеческого лица к свету истинного Бытия, см. мою *Paideia* II (Oxford and New York, 1943), стр. 285 и особенно стр. 295 сл.
- 26 Позднее, разумеется, христианские апологеты более активно заимствовали у эллинистических

философов. Так, например, они использовали полемику философов против богов греческой и римской популярной религии.

27 *Деян.* 17:17 сл. С афинскими иудеями и прозелитами Павел говорил в синагоге, как утверждает автор, но к язычникам он обратился на Ареопаге, что отсылает нас к довольно типичной ситуации в миссионерской деятельности апостола. Беседы в синагоге упомянуты лишь вкратце, но Павел не мог, конечно, ими пренебречь: синагога была обычным местом для его проповедей. Но на этот раз особое внимание уделено диатрибе на Ареопаге. Это обрисовывает новое положение, в котором великий христианский деятель — сам и эллинист, и бывший иудей — нацеливается на конечную мишень христианства, классический греческий мир.

28 Наиболее подробный анализ аргументации речи Павла в Афинах и ее отношения к классической греческой традиции, особенно стоической составляющей в ней, дает Эдуард Норден (Eduard Norden) в *Agnostos Theos* (Berlin; Leipzig, 1913), стр. 13 сл.; см. мою рецензию на эту книгу, опубликованную в *Scripta Minora* I. 110–111. Я более не согласен с блестящим тезисом Нордена о том, что автор *Деяний* скорее всего использовал в качестве литературного образца сочинение о язы-

ческом проповеднике и чудотворце Аполлонии Тианском, что заставило бы отнести происхождение *Деяний Апостолов* ко II в. по Р. Х. В Новом Завете несколько раз встречаются цитаты из греческой поэзии. Климент Александрийский, христианский писатель, чьи собственные сочинения полны подобных отзвуков греческих поэтов, частично заимствованных непосредственно из текстов, частично — из флорилегиев и подобных сборников, первым уделил особое внимание таким литературным цитатам в новозаветных книгах. Будучи человеком высокообразованным, он очень интересовался вопросом о греческой пайдейе библейских писателей. Он верно идентифицирует (*Stromata*. 1. 19 / ed. Stählin. Leipzig, 1905–1909. II. 59, 1 sqq) цитату в *Деян.* 17:28 как заимствование из астрономического сочинения Арата *Phaenomena* (стих 5). Также он (*Strom.* 1. 14. Stählin 11, 37, 23 sqq) указывает на цитату из эпической поэмы Эпименида Критянина *Оракулы* (frg. 18, Diels-Kranz. *Vorsokratiker* I 8. 31) в послании к Титу 1:12 и на еще одну цитату в 1 *Кор.* 15:33, заимствованную у наиболее известного автора новоаттической комедии Менандра (Thaïs frg. 218. *Comico-rurn Atticorum Fragmenta* / ed. Kock. Vol. III. Leipzig, 1888. P. 62) — в высшей степени уместная ссылка

в послании Павла, адресованном наиболее образованной греческой пастве в Коринфе.

- 29 Для исследователей, знакомых с традициями античных исторических сочинений, практически не подлежит сомнению тот факт, что речь Павла в Афинах правдоподобна лишь типически, но не является историческим документом. Автор, сделавший ее драматической кульминацией всей своей книги, не только изучал греческие исторические труды, но и сам обладал подлинно историческим видением, что очевидно из его уверенного владения фактами и искусного построения всего произведения. См.: A. V. Harnack: «Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?» in *Texte und Untersuchungen*. 3rd Series, IX, № 1. Leipzig, 1913. Об авторе Деяний как историке, см.: Eduard Meyer. *Ursprung und Anfänge des Christentums*. Stuttgart, 1921–1923. S. III, 3, 23.
- 30 Acta Philippi VIII (3). См.: *Acta Apostolorum Apocrypha* / ed. Lipsius-Bonnet. 11 Part 2. Leipzig, 1903. S. 5, 2.

II. Первое послание Климента: пайдейя как порядок

- 1 Формально в то время Римская и Коринфская церкви были равночестными, так как «Церковь» была единством в той мере, в какой это касалось общих представлений о ней. Тем не менее, с течением времени единство приобретает все большее и большее значение, как мы видим в самом Новом Завете, например, в Послании к Ефесянам, которое в этом отношении предвосхищает действительное развитие вселенской Церкви в последующие столетия.
- 2 Clemens Rom. I *Epist. ad Corinth.* III. О техническом использовании примеров как средства убеждения в греческой риторике, см. прим. 3. *Στάσις* (раздор, партийная борьба) — одна из наиболее обсуждаемых проблем в греческой политической мысли.
- 3 Климент проповедует согласие, а также предостерегает от раздора и *στάσις*'а, приводя большое количество примеров. В ходе аргументации акцент с согласия постепенно перемещается на послушание и даже на веру. Однако риторическая обработка предмета остается неизменной. Мы не можем здесь вдаваться в подробную историю политической идеи согласия (*ὁμόνοια*) в грече-

ской литературе (см.: Harald Fuchs. *Augustin und der antike Friedensgedanke in «Neue philologische Untersuchungen»* / ed. W. Jaeger. Vol. III. Berlin, 1926. S. 109 sqq), начиная с *Благозакония* Солона или *Эвменид* Эсхила и прозаического сочинения софиста Антифона на эту тему, далее через греческих ораторов и политических мыслителей вплоть до декламаций риторических школ во времена Климента. Именно к последнему следует возводить методику разработки этой темы христианами епископами, а не к более древним источникам, перечисленным выше. Широкое использование доказательства путем накопления примеров унаследовано Климентом от риторических школ того времени. В Писаниях этот метод доказательства не очень употребим, но если он где встречается (например, в Послании к Евреям), это связано со все тем же влиянием современного риторического искусства. Некоторые примеры Климента заимствованы, как представляется, из этого сочинения, однако сам метод как таковой оба автора извлекли из распространенной в то время практики и учебников риторического искусства (τέχνη).

Там же Климент почерпнул различие примеров из древних времен и из ближайшего исторического опыта (см. V. 1), которое столь часто

отмечалось ораторами в сочинениях классических греческих авторов, таких, как Демосфен и Исократ. Негативный *τόπος*, вроде того, что Климент использует в Первом Послании Коринфянам (VI. 4: «Зависть и раздор ниспровергли великие города и совершенно истребили великие народы»), тоже восходит к этому источнику. Это риторическая фигура *amplificatio*, посредством которой оратор демонстрирует, что предмет его речи часто был причиной великих благ (или великих бед). Даже в поэзию вторгались такие риторические приемы; в частности, когда Катулл переводит (сарт. 51) строфы знаменитого стихотворения Сапфо (несомненно, обнаружив его в каком-то учебнике риторики: именно такое риторическое сочинение сохранило для нас эти строки), он добавляет в качестве последней строфы мораль, в которой увещевает себя самого не слишком предаваться праздности (*otium*), сгубившей немало могущественных правителей и процветающих городов. Этот *τόπος* применим к любым плохим явлениям. Соответственно, Климент применяет его к разврату и раздору в христианской общине Коринфа. Греческое риторическое образование может быть использовано практически для любой цели.

- 4 Ливий II. 32. 8 sqq. О других античных авторах, которые передают ту же историю, см.: Pauly-

Wissowa-Kroll. *Real-Encyclopädie* XV, 840, s.v. Menenius 12.

- 5 См.: W. Nestle. *Philologus* 70. 1911. S. 45 sqq.
- 6 Clemens Rom. *I Epist. ad Corinth.* XX.
- 7 Eur. *Phoen.* 535 sqq.
- 8 См. мою статью о Первом послании Климента в *Rheinisches Museum für Philologie* 102 (1959. S. 330–340), в которой я попытался достичь какого-то прогресса в определении характера и датировки стоического источника Климента. О проблеме источника см. также комментарий Р. Кнопфа (R. Knopf) на два послания, приписываемых Клименту Римскому, в *Handbuch zum Neuen Testament* / ed. H. Lietzmann, *Ergänzungsband*. Tübingen, 1920. S. 76–83.
- 9 1 *Кор.* 12:4–11 перечисляет всевозможные дары Святого Духа, которые различал апостол.
- 10 В 1 *Кор.* 12:7 Павел делает акцент не на даре (*χαρίσμα*), полученном каждым человеком от Святого Духа, а на том факте, что этот дар должен быть использован с наибольшей пользой. Это различие между особым достоинством или преимуществом гражданина и тем применением, которое он находит этому достоинству или преимуществу на благо общества, обнаруживается также в греческой политической мысли с самого ее зарождения; естественно, что эта проблема вновь

была поднята в раннехристианской общине, как только возникли серьезные различия.

- 11 Clemens Rom. *I Epist. ad Corinth.* XXXVII. 24.
- 12 *Иак.* 2:17.
- 13 Еврейские авторы, говоря о духе иудеев, отмечают законопослушность этого народа и его склонность следовать букве закона с величайшим тщанием. См.: Joseph. Flav. *Ant. Jud.* XVI. 6. 8 sqq, *Contra Apionem* II.171 sqq.
- 14 Понятие *σύνκρασις* (Clemens Rom. *I Epist. ad Corinth.* XXXVII. 4) раскрывается и проясняется в следующем утверждении, касающемся органического взаимодействия частей тела: «...Голова без ног ничего не значит, равно и ноги без головы... все они согласны (*πάντα συμπνεῖ*) и стройным подчинением служат для здравия целого тела». От внимания толкователей этого текста, похоже, ускользнул тот факт, что эти слова являются парафразой некогда знаменитого высказывания из книги Гиппократова корпуса *Περὶ τροφῆς* (*О пище*), XXIII: «Единое слияние, единое дыхание, симпатия во всем!» Отзвук этого восклицания слышен в философской и медицинской литературе эпохи позднего эллинизма и Римской империи. Это, очевидно, было связано не с прямым влиянием этой небольшой книги, а с сочинением стоического философа, содержащим как цитату из *Эола*

Еврипида, так и отрывок из гиппократова *Περὶ τροφῆς*. Мы уже отмечали (см. стр. 40), что XX глава послания Климента скорее всего повторяет некий известный стоический источник, ныне утраченный. Идеи, высказанные в главе XXXVII. 4, должны восходить к тому же философскому сочинению, потому как они обладают характерными признаками одного и того же взгляда на мир. Я не могу здесь подробно анализировать следы этого стоического источника в послании Климента и вынужден отложить рассмотрение этого вопроса. Однако совершенно очевидно, что Климент прибегал к греческой философской теории, истолковывая ее в христианском духе, чтобы призвать коринфян к нравственности и порядку. Этот призыв основан на 12–13 главах 1 *Кор.* ап. Павла, также содержащих серьезное рациональное обоснование. В этом отношении его подход к проблеме предвосхищает метод Отцов Церкви в IV в. по Р. Х., демонстрировавших то же сочетание библейского авторитета и логической аргументации. Их христианская пайдейя не сводится к последней, но включает в себя значительный элемент греческой морали и философской традиции, живших в умах и сердцах христианских писателей.

- 15 Последняя часть послания Климента явно подводит итог всему сказанному. Оно завершает-

ся долгой молитвой (LIX. 2 и далее). Непосредственно подводя к молитве, автор в последний раз пытается сделать так, чтобы коринфяне без обид взглянули на его намерения. Именно в этом контексте вводится идея пайдейи. Климент предполагает готовность коринфян признать существование христианской *ἀγάπη*: возьмите, пишет он, еще раз Послание апостола Павла и подумайте о том, что заключенному в этом Послании высокому идеалу древней и непоколебимой Церкви угрожают бесстыдные действия одного или двух людей, действия, недостойные доброго христианского порядка (*discipline*; в рус. переводе: «жизни». — *Прим. перев.*). Слово *ἀγωγή*, которое здесь используется, представляет собой специальный греческий термин, подчеркивающий именно эту сторону хорошего образования. Он часто использовался применительно к спартанской дисциплине и самообладанию. Климент добавляет еще один критерий: следует стремиться к общей пользе, а не к собственной. Это стремление к общему благу в классической Греции включалось в число гражданских добродетелей. Климент соглашается с этим требованием, однако в духе христианской *ἀγάπη*; этому посвящена XLIX глава, в которой слово *ἀγάπη* запечатлевается в сознании читателя при помощи выразительной

и напряженной риторической анафоры. Затем он вновь прибегает к древнему методу греческой образовательной традиции и приводит множество примеров, о которых лишь «напоминает» своим читателям, поскольку они знакомы как с Писанием, так и с языческой историей (*ὑποδείγματα ἑθνῶν*).

В главе LVI слова *παιδεία* и *παιδεύω* повторяются не менее семи раз. Частое употребление этих слов характерно и для последующих глав (LVII. 1, LIX. 3, LXII. 3). В тех отрывках LVI главы, которые заимствованы из Ветхого Завета, «пайдейя» употребляется как аналог еврейского слова «наказание», однако в LXII. 3 Климент говорит о «божественной пайдейе» применительно к совокупности изречений (*λόγια*) письменного Предания, что соответствует греческому значению слова. В том же смысле слово употребляется в II Тим. 3:14–16. Очевидно, что новое представление о христианской пайдейе, развитие которого в последующие столетия мы собираемся проследить, складывалось под влиянием общеизвестной и высоко ценимой «греческой пайдейи». Примечательно, что этот процесс начинается с группы христианских сочинений, включающей в себя Послания к Ефессянам (6:4) и Евреям (12:5), II Тимофею (3:14–16), а также Послание Климента Коринфянам. Из них Посла-

ния Ефесянам и Евреям обозначают первые шаги в этом направлении, в то время как послание Климента Коринфянам демонстрирует большее раскрытие этой идеи и ее приложение к христианской жизни и мысли. Понятие «пайдейи» ни в коей мере не ограничивается «языческим» миром того времени, оно живо как в иудейской, так и в христианской среде; на него ссылаются как на общепонятное, хотя христиане и евреи и полагают, что они могут добавить что-то свое к вопросу об истинной пайдейе. Таким образом, древний греческий идеал вступает в новую пору своей жизни. История не дает каждый раз определений наследию прошлого; она овладевает им и приспособливает к своим новым целям.

III. Рациональная религия апологетов

- 1 См.: R. Hirzel. *Der Dialog*. Leipzig, 1895. Bd. II. S. 368.
- 2 См.: Iust. I *Apol.* 1; Aristides. *Apol.* нач.; Athenag. *Suppl.* нач.
- 3 Императоры, к которым обращает Иустин свою *Апологию*, названы «людьми благочестивыми и любомудрыми», «любителями наук» (*παιδείας*). См.: I *Apol.* 2.

- 4 Обвинения в безбожии, см.: *Iust. I Apol.* 6. Носители Божественного Логоса существовали и до Христа, см.: *Iust. I Apol.* 5.
- 5 Иустин ссылается на Сократа и Платона во многих местах своих *Апологий*. Аналогия между Сократом и Христом проводится через всю работу.
- 6 Ксенофан Колофонский, с его резкими выпадами против богов Гомера и Гесиода, был первым греческим философом, который провел демаркационную линию между народным и философским богословием. См. мою работу *Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1948. Pp. 38–54.
- 7 *Iust. I Apol.* 5. 3.
- 8 *Iust. II Apol.* 10.
- 9 *Iust. Dialogus.* 2. 3–6.
- 10 Eusebius. *Hist. eccl.* IV. 11. 8.
- 11 См. мою работу *Diokles von Karystos* (Berlin 1938. S. 137) и далее об иудеях, которых писатели раннего эллинизма называли «философским народом», и об источниках, из которых они черпали сведения. Позднее иудаизм был назван «философией», и не только греками: эллинизированные иудеи научились смотреть на себя и свою религию греческими глазами. Иосиф Флавий, говоря о религиозных сектах и течениях в иудаизме, выделяет среди них три философские школы: саддукеев, фарисеев

и ессеев. См. его *Bellum Iudaicum*. II. 8. 2–15 и *Ant. Iud.* XVII. 2. 4; XVIII. 1. 2–5. Подобным образом Филон неоднократно говорит об «унаследованной философии» иудеев или об их законах и обычаях как о «философии Моисея».

- 12 Пространный и интересный фрагмент диалога Клеарха цитирует дословно Иосиф Флавий в *Contra Apionem* I. 176. См. мою работу *Aristotle* (S. 116), а также мою статью *Greeks and Jews*, переизданную в *Scripta Minora* II (P. 172 sqq).
- 13 Христианский апологет Иустин, сравнивая (в I *Apol.* 5. 4) проявление Божественного Логоса в Сократе и в Иисусе Христе, говорит, что Сократ обнаружил среди греков то, чему Христос, когда Слово обрело в нем видимую форму, учил среди варварских народов.
- 14 См.: Plut. *De Alexandri fortuna aut virtute*. 6. В этой знаменитой главе Плутарх сравнивает македонского царя, объединившего народы мира в мировую державу после завоевания Персидской империи, со стоическим философом Зеноном, который, согласно Плутарху, изложил ту же идею в теории. Тарн (W.W. Tarn), историк эллинизма, неверно интерпретировал этот отрывок, предположив, что Александру здесь приписывается политическая теория всемирной империи. На самом деле смысл сравне-

ния Плутарха заключается в том, что Александр в какой-то мере превзошел философа-теоретика, своими деяниями претворив в жизнь то, что Зенон разработал лишь в теории. Плутарх убежден, что осуществление великого идеала — это даже более философично, чем теоретическое осмысление этого идеала. Вообще, для греков великий философ — это человек, который не только владеет истинным знанием, но который это знание применяет на практике в своей жизни. С этой точки зрения Александр, человек действия, мог бы быть назван даже более великим философом, чем Зенон.

- 15 Кажется парадоксальным, что, несмотря на это, работы Филона обязаны своей сохранностью не иудейской, а греческой традиции. Как бы то ни было, его труды сохранились не как часть светской греческой литературы, а вместе с греческими Отцами Церкви и церковной литературой. Для христианского богословия он представлял огромный интерес.
- 16 См. мою работу *Theology of the Early Greek Philosophers*, глава I, о понятии и происхождении «естественной» теологии в греческой мысли.
- 17 См. Arist. *Metaph.* E1. 1026a10–19 и, о позднем Платоне: Friedrich Solmsen. *Plato's Theology*. Ithaca, N.Y., 1942.

- 18 См. мою *Theology*. Книга посвящена именно этому аспекту ранней греческой космологической и «физиологической» мысли.
- 19 Это подразумевается как нечто очевидное, и Трифон открыто говорит (*Iust. Dialogus*. 1), что у него греческое образование.
- 20 Греческое слово *ξύστός*, которое использует Иустин (*Dialogus*. 1. 1), у римлян часто используется для обозначения террасы перед колоннадой римской виллы. В классическую и эллинистическую эпоху это слово также означало колоннаду гимнасия. Последнее значение более соответствует обстоятельствам диалога, так как чужеземцы вроде Трифона и его товарищей вряд ли использовали бы частное пространство виллы для своих прогулок. Ср.: Н.-И. Marrou. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris, 1948. P. 181 — с реконструкцией гимнасия в Приене (Т. Wiegand и Н. Sehrader).
- 21 Выше я передал лишь общий смысл вступления к *Разговору* Иустина. Дословно (глава 1) Трифон говорит следующее: «Не о Боге ли всегда говорят философы, и все их рассуждения не имеют ли своим предметом Его единство и понятие? Не есть ли настоящая задача философии — исследовать природу Божества?» И греческий философ не отрицает этого, вернее, считает это очевидным.
- 22 Tacitus. *Annales* XV. 44.

- 23 Marcus Aurelius. *Meditat.* XI.3. См.: Folco Martinazzoli. *Parataxeis, le testimonianze stoiche sul cristianesimo*. Florence, 1953. P. 17 sqq.
- 24 Ignatius Antioch. *Epistola ad Romanos*. 4–5. *Die apostolischen Väter* / ed. Bihlmeyer. S. 98–99.
- 25 Galenus. *De usu partium*. XI.14 (*Corpus Medicorum Graecorum* II / ed. Helmreich. Leipzig, 1907. P. 158, 2); см.: Richard Walzer. *Galen on Jews and Christians*. Oxford, 1949. P. 12–13, 32 sqq. К известным отрывкам о христианах и иудеях в сохранившихся работах Галена Вальцер добавил несколько новых свидетельств из его утраченных сочинений, которые сохранены только у арабских авторов.
- 26 Указания Галена на «веру» иудеев и христиан и на ее место в их «философии» собраны у Вальцера (стр. 14) и обсуждены на стр. 48. Вальцер кстати цитирует диалог Лукиана *Hermetismus* и философа Цельса, еще одного современника Галена, которые также критиковали «простую» веру, без критического осмысления. Все три греческих писателя демонстрируют типичную реакцию греческого сознания на «доверие» к вере в иудаизме и христианстве. Все они принадлежат ко второму веку по Р. Х., когда быстрое распространение христианства в греко-римском мире заставляло интеллектуальную элиту последнего взглянуть на изменившееся положение вещей, хотя они

могли рассматривать его лишь в категориях их собственной великой традиции рациональной культуры. Таким образом, они могли считать «веру» лишь слабостью.

- 27 Тертуллиан выступал против склонности современных ему мыслителей, как греческих, так и христианских, осмыслять «христианство» как новую философию, сопоставимую с греческими философиями прошлого и измеримую такими же логическими критериями. «Что Афины — Иерусалиму? — восклицает он. — Что Академия — Церкви?» См.: *De Praescriptionibus Haereticorum* / ed. Kroymann (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* LXX. Leipzig, 1942. P. 9). Об отношении Тертуллиана к греческим апологетам, чьи работы он использовал как источники, см.: Carl Becker. *Tertullians Apologeticum, Werden und Leistung* (Munich, 1954), особенно обсуждение вопроса о влиянии его греческих предшественников (стр. 81 и далее) и о границах этого влияния. Позднее латинские христианские авторы, такие, как Арнобий, пытаются доказать, что вера лежит как в основе всякого человеческого действия и решения, так и в основе всех философий (Arenobius. *Adversus Gentes*. II. 8–10).
- 28 Точка зрения Аврелия Котты, главного собеседника в третьей книге *De natura deorum* Цицерона,

ясно сформулирована в начале его критики философских доводов Луцилия Бальба (III. 2), который говорил до него. В конце своей долгой речи Бальб настоятельно призвал Котту говорить вслед за ним [в защиту богов], напомнив ему о его обязательствах верховного понтифика Римского государства. Казалось бы, понтифик должен приветствовать положительное отношение к религии стоической философии Бальба. Однако вопреки наставлению, Котта заявляет, что он, конечно, готов защищать римскую религию, однако не потому, что он полагается на вескость изощренных доводов философов. Он принимает ее как религиозную традицию своих предков: «cum de religione agitur, Ti. Coruncanium, P. Scipionem, P. Scaevolam pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthen aut Chrysippum sequor...» («когда дело касается религии, я следую великим понтификам Т. Корунканию, П. Сципиону, П. Сцеволе, а не Зенону, или Клеанфу, или Хрисиппу...»). Имена его предшественников на почетной должности первого жреца Рима означают то, что по-латыни называется «auctoritas». На этом основании Котта может в своей дальнейшей речи отвергнуть все аргументы греческих философов в пользу существования богов, не ставя под угрозу положение понтифика и поборника римской веры. Об этом см. мою

статью *The Problem of Authority and the Crisis of the Greek Mind* в *Authority and Individual*. Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass., 1937. P. 240–250.

- 29 В конце своей *Речи против эллинов* (гл. 42) Татиан представляется как автор и упоминает о своей «ассирийской» родине (что, согласно словоупотреблению тех времен, означало, что он урожденный сириец). Он называет себя «последователем» варварской философии. Он сообщает греческим читателям своего сочинения, что был наставлен в их учении (пайдейе), но затем стал христианином. Он обучался при Иустине в Риме, однако, по всей видимости, несмотря на свое восхищение последним, не разделял его благоговения перед греческой философией и культурой, зато с гордостью называл себя носителем «варварской мудрости», с которой он впервые столкнулся, читая Ветхий Завет: Татиан восторгался его простой мудростью и языком и отвернулся от изощренного риторического образования и стиля греков. Но, вероятно, его ненависть ко всему греческому этим не ограничивалась и в целом имела национальную подоплеку.
- 30 *Iust. Dialogus* 5. 6. (Об этой встрече Иустин рассказывает в диалоге внутри диалога).
- 31 *Рим.* 2.14–16.

IV. Философская вера и христианство

- 1 Деян. 17:22.
- 2 Soph. Oed. Col. 260.
- 3 Эта критика греческого политеизма начинается еще с философа Ксенофана Колофонского в VI в. до Р. Х. Согласно Аристотелю (*Metaph.* A5. 986b 21–25), он не строил догадок относительно единого материального начала, как Фалес, Анаксимен и Гераклит, а «обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое — это бог». Отсюда развитие идеи единого Бога в греческой мысли проходит через Диогена Аполлонийского, через Платона и его школу и стоика Клеанфа к богословским спекуляциям эпохи ранней Римской империи. См. мою работу *Theology of the Early Greek Philosophers* и, для времени Сократа и позднее, — ранее вышедшую книгу: Edward Caird. *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*. 2 vols. Glasgow, 1904.
- 4 См. выше, стр. 63.
- 5 Это касается более всего научных комментариев к трудам Аристотеля, которые писались непрерывным рядом на протяжении более чем тысячелетия, с тех пор как Андроник Родосский в I в. до Р. Х. издал первое полное собрание сочине-

ний (*πραγματεῖαι*) Аристотеля и тем самым стал вторым основателем перипатетической школы. Позднее она стала школой комментаторов.

- 6 Cicero. *Topica*. I. 3: «quod quidem minime sum admiratus eum philosophum rhetori non esse cognitum, qui ab ipsis philosophis praeter admodum raucos ignoraretur» («ничуть не удивительно, что риторам не знаком этот философ, который и самим философам, за немногими исключениями, неизвестен»).
- 7 В античности, когда риторика находилась в поиске достойной темы, Исократ обратился к политике. Но во времена Римской империи, в течение первых веков по Р. Х., религия сменила политику, так как эта проблематика приобретала все большее значение для огромного числа образованных людей. Когда политическая свобода была утрачена и большинство не стремилось ни к чему, кроме мира и порядка, человек находил выражение своей внутренней жизни и личной свободы только в религии, и он даже был готов пожертвовать жизнью за свои религиозные убеждения — явление, которому сложно было бы подыскать аналог в классическую эпоху в Греции, хотя в то время многие платили жизнью за свою политическую веру.
- 8 Сам Ориген, несмотря на то что был современником Плотина, основателя неоплатонической

школы, по-видимому, является представителем предыдущего этапа в истории платонизма, а именно среднего платонизма, судя по описанию Порфирия. А именно, когда Порфирий перечисляет литературу по Платону, которую использовал и цитировал Ориген в своих лекциях, он упоминает главным образом сочинения того периода (II в.), см. об этом стр. 83.

- 9 Эту теорию мы находим уже у Филона Александрийского, который, будучи иудейским богословом, был очевидно склонен к одобрению этой трактовки. Собственно в платонической школе эти идеи возникают только при Альбине (которого рукописная традиция ошибочно называет Алкиноем), видном представителе школы во II в. по Р. Х. и авторе дошедшего до наших дней учебника *Введение в философию Платона*. В нем это объяснение уже считается самоочевидным; см. гл. 11 в издании Платона: С. F. Hermann. Vol. VI. *Appendix Platonica*. Однако нужно не забывать, сколь значительную часть греческой традиции мы утратили. На наш взгляд, можно уверенно предположить, что подобная интерпретация идей Платона возникла в платонической школе ранее и ведет свое начало не от Филона. [После работ Дж. Уиттекера (John Whittaker) принято различать Альбина, автора *Введения к диалогам*

Платона, и Алкиноя, автора *Учебника платоновской философии*]

- 10 J. Bidez. *La vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*. Gand, 1918. P. 34 sqq. Порфирий позднее изменил некоторые свои взгляды на Платона под влиянием Плотина, в особенности свое мнение о том, существуют ли идеи Платона вне Нуса (*Noûς*) или внутри него. Это свидетельствует о том, что Порфирий изначально сформировал свои взгляды на Платона в школе Лонгина в Афинах. По этой причине, когда он позднее изменил их по некоторым вопросам, последовал обмен сочинениями между Лонгином и школой Плотина, включая самого Порфирия. Суждение Плотина о Лонгине как философе есть у Порфирия в *Vita Plotini*, гл. 14. Что означает с нашей современной точки зрения тот факт, что учение филолога Лонгина, начинавшееся с Гомера, сосредотачивалось и достигало расцвета в Платоне? Это был новый тип ученого-классика. К интересному сочетанию словесности и изучения Платона и классических греческих философов прошлого Лонгина подвиг Аммоний Саккас, человек, который стоял у истоков школы неоплатонизма и среди учеников которого были не только Плотин и Лонгин, но и христианин Ориген. Порфирий говорит и о другом Оригене, язычнике, ко-

торый также был учеником Аммония и который имел некоторые публикации. Сам Аммоний ничего не написал.

- 11 Сам Порфирий написал многотомный труд *Гомеровские вопросы* (ed. H. Schrader. Leipzig, 1882), который J. Bidez склонен относить к его афинскому периоду и рассматривать как результат обучения Порфирия у Лонгина. Но даже если это так, его позднейшее обращение к более концентрированной форме платонического учения под влиянием Плотина в Риме вряд ли означало полную смену деятельности и отказ от изучения Гомера. Ученики неоплатоников, частично восточного (ближневосточного) происхождения, крайне нуждались в изучении Гомера, чтобы понять Платона в контексте его общегреческого окружения, как это делают современные философы. Собственно говоря, Гомер преподавался в неоплатонической школе также Проклом и Ямвлихом и вряд ли когда-либо мог бы быть полностью исключен из программы обучения даже во времена Порфирия, который написал несколько работ о великом поэте. На протяжении веков Гомер оставался эквивалентом того, что обыкновенный грек понимал под «пайдейей», как мы можем судить на основании греческих романов, написанных в эллинистическую эпоху. Добавле-

ние Платона расширяет это традиционное представление и помещает *Weltanschauung* на главное место в позднеантичной пайдейе. Несложно понять, что это была как истинная потребность, так и защитная мера, направленная на то, чтобы уравновесить растущее влияние восточных религий, например христианства, которые в своем образовании отводили главную роль религиозной мудрости. В более ранней истории греческой пайдейи Платон был первым, кто сделал это, на свой философский манер. Стало быть, к нему они должны были вернуться, чтобы восполнить пробел в греческом традиционном воспитании.

V. Вера и знание у александрийцев

- 1 Моя книга *Theology of the Early Greek Philosophers* (см. прим. 6 к разделу III) была написана с целью проследить представления о Боге и о Божественном и проблемы, с ними связанные, начиная с наиболее ранних источников такого «богословия» в греческой философии.
- 2 Arist. *Metaph.* Λ8. 1074a38–b14.
- 3 Arist. *Metaph.* Β4. 1000b9–19. (В этом месте Аристотель говорит об Эмпедокле. О Гесиоде как

ο μὲν δὲ καὶ σοφίζομενος Аристотель говорит выше (1000a18–19). — Прим. перев.)

4 См. прим.11 выше, стр. 183.

5 *Paideia* II. P. 213 sqq.

6 Кратчайшую и наиболее замечательную формулировку причин, стоявших за подобной аллегорической интерпретацией Гомера, мы находим в начале книги так называемого Псевдо-Гераклита, *Quaestiones Homericae* (ed. F. Oelmann. Leipzig, 1910), гл. 1, стр. 1–2. Согласно этому методу интерпретации гомеровских поэм, Гомер, «которому мы доверяем образование наших детей с самого юного возраста», либо был самым нечестивым человеком, либо его надо понимать иносказательно. Платон обвинил его во всевозможной хуле на богов, но автор сей книги полагает, что эти обвинения падают на самого Платона (см. гл. 4), который так и не понял аллегорического значения слов Гомера. Другими словами, согласно Псевдо-Гераклиту, аллегорический метод возвещает наступление новой эпохи, когда читатели с утонченным нравственным вкусом и безупречной религиозной верой будут способны вновь наслаждаться своим Гомером, не испытывая из-за этого угрызений совести, подобно Платону. Безусловно, Платон ни на минуту не переставал восхищаться поэтической красотой

своего возлюбленного Гомера, но он поставил под вопрос статус Гомера как «учителя Греции», который, как он видел, был общепризнан в современной ему греческой пайдейе. Стоический противник категорического отвержения Гомера занимает прямо противоположную позицию: его интересует, в первую очередь, роль Гомера как воспитателя греческого народа, без которого греческая культура уже не будет такой, как прежде. Посему Платон, очевидно, ошибается, и Гомера должно истолковать по-новому. Подобное случалось и в других традициях: с поэзией Вергилия в поздней античности и в Средние века, с иудейским Священным Писанием, Ветхим Заветом, с Кораном в исламской культуре и т. д.; и это происходило всегда в те моменты интеллектуального развития, когда буквальный смысл священных текстов становился спорным, но когда отказ от этих форм был исключен, так как он стал бы своего рода культурным самоубийством. Причиной того, что они продолжали существовать (хотя и с другим смыслом, который им придавался) была не интеллектуальная, а социологическая необходимость, связанная с тем фактом, что преемственность жизни зависит от формы — мысль, которую очень сложно уловить чистому интеллекту, с его исторической «мертвой зоной».

7 См. предыдущее примечание. В греческой народной религии, как она представлена в древних мифах у поэтов Гомера и Гесиода, боги часто совершают вещи «ненадлежащие», если судить их с точки зрения более развитого нравственного чувства или представления о божественном величии. Эта критика впервые озвучена Ксенофаном Колофонским (frg. 26, Diels); см. главу про Ксенофана в моей книге *Theology of the Early Greek Philosophers*, стр. 50. Этот критерий «надлежащего», примененный к божеству и его высшему достоинству, привел позднее к образованию нового слова, *θεοπρεπές*, то есть «то, что подобает божеству». Проблема, на которую указывает это слово, возникает на протяжении всей истории греческой философской теологии, как и само слово *θεοπρεπές*, которое бесчисленное число раз упоминается в этом контексте. В моей вышеупомянутой книге я указал на необходимость нового подхода к развитию этой проблемы, включая ее перенос в христианское богословие. В то время я, главным образом, имел в виду Климента, Оригена и Григория Нисского. Тем временем Харальд Райхе (Harald Reiche), мой бывший ученик, взял на себя этот труд в диссертации, которая должна вскоре выйти в виде монографии, посвященной проблеме «подобающего богу» (*θεοπρεπές*) в гре-

ческом философском и раннехристианском богословии. В сущности, это проблема антропоморфизма греческой философской теологии и его влияния на христианскую богословскую мысль, которая изначально столкнулась с такими новыми вопросами, как вочеловечивание Бога и Его страдания. Оба этих представления противоречили априорным категориям теории Божественного в греческой философской теологии. Именно из таких столкновений с греческой онтологической мыслью должны были возникнуть глубочайшие проблемы христианского богословия, такие, как «*Si Deus homo?*»

- 8 Сложная личность Оригена является причиной возникновения диаметрально противоположных трактовок особенностей его богословской и интеллектуальной деятельности. Необходимо помнить об этом, когда пытаешься его понять. Сочинения Оригена направлены на различные цели. В своих проповедях он обращается к умам «попроще», как он их всегда называет, в то время как в своих более ученых и философских трудах, таких, как комментарии на Иоанна и Матфея, *О началах* и *Против Цельса*, он поднимается на более высокий уровень. Вряд ли мы можем объяснить это, заявив, что в проповедях мы видим «истинного» Оригена, богословствующего

от сердца, а где-то еще полемика с гностиками и другими языческими критиками вынуждала его прибегать к философским методам рассуждения и к философскому стилю. Это то, что Василий позднее скажет в свое оправдание, однако для Оригена это был его естественный язык, в котором он чувствовал себя свободно. Этот язык не был чем-то, что он напускал на себя ради особого случая или цели.

Эта особенность становится все более и более очевидной по мере того, как современные истолкователи Оригена пытаются ухватить истинный характер великого человека. Те, кто подошел к нему путем его проповедей, считают, что он в первую очередь — благочестивый христианин, в то время как другие обращают внимание на его решительное интеллектуальное усилие применить все множество концептуальных средств греческой философской традиции к великой задаче создания христианского богословия, которая не могла быть ничем иным, кроме как философским богословием, так как именно это обозначает греческое слово *θεολογία*. Но труды Оригена не следует разделять таким образом и противопоставлять друг другу. Речь не идет об альтернативе; наоборот, лишь когда его сочинения рассматриваются совокупно, они дают пред-

ставление о человеке в целом. Философская интерпретация Оригена представлена выдающейся работой: E. De Faye. *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*. 3 vols. Paris, 1923–1928. Напротив, Вальтер Фёлькер (Völker) в *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tübingen, 1931) утверждал, что для Оригена философия была просто инструментом методологии и что его проповеди, которым почти не уделяли внимания предшествовавшие исследователи, являются главным свидетельством его христианского благочестия. В проповедях Ориген предстает как человек, мистически настроенный, борющийся за постепенное совершенствование, и как предтеча позднейшего монашества. Иными словами, Фёлькер рассматривал Оригена на фоне того непрерывного иудео-христианского течения первых веков по Р. Х., которое направлено на моральное совершенствование и которое готовит человека к мистическому союзу души с Богом. Огромная заслуга самого Фёлькера заключается в проведенном им анализе и описании этого течения, которое он прослеживает от Филона через Оригена и Григория Нисского вплоть до Псевдо-Дионисия Ареопагита. Я уверен, что его попытка с очевидностью установить подобную историческую преемственность идей была успешной и что он продемонстриро-

вал соответственное расширение мощного практического влияния этих идей на христианскую жизнь. В этом отношении Василий и Григорий Нисский немыслимы без водительства Оригена. Но размышляя об этих преемниках, мы можем усомниться в том, что они поняли бы, по какой причине это новое понимание должно исключать истинную оценку философского сознания Оригена — тем более, что его последователи обнаруживают точно такое же сочетание обоих составляющих элементов, какие мы находим у Оригена, и они всегда говорят о совершенной жизни как жизни «философской». См. прим. 10 ниже.

- 9 Порфирий цитируется Евсевием в *Hist. Eccl.* VI. 19. 5–8.
- 10 Григорий Чудотворец в *Oratio Panegyrica* (Migne, PG X, col. 1069 sqq) рассказывает, как его учитель Ориген не уставал восхвалять философию и истинных любителей философии, говоря, что они одни живут жизнью, приличной разумным существам. Лишь они стремятся жить правильно, и лишь они знают самих себя (1069A). Что очевидно из таких сочинений (а можно было бы привести много утверждений подобного рода), так это то, что для Оригена философия была и *λόγος*, и *βίος*, как и для всех древних философов. Я подозреваю, что неспособность современных ис-

следователей признать религиозный потенциал философии (в широком смысле, как она понималась Оригеном, а также Плотиним и Порфирием) частично связана с тем фактом, что для тех мыслителей слово «философия» значило не то же самое, что и наше современное слово, но имело дополнительный оттенок религиозности. Современная психология религии, кажется, затрудняется объяснить такое многообразие религиозных сознаний, так как под влиянием протестантского представления о вере она сузила поле религиозного опыта и исключила из него разум как область чистого интеллекта. Но такое априорное представление об «истинной религии» сделало бы античную религию в ее высших формах для нас непостижимой и свело бы религиозность к сфере иррационального. Ср. прим. 8.

- 11 У этих авторов, хотя они представляют разные типы толкования, общим является то, что они всегда имеют в качестве отправной точки текст древнего мыслителя и пытаются установить его смысл.
- 12 Ср. прим. 9. Авторы, которых Ориген обычно цитировал в своих лекциях, как утверждает Порфирий, по большей части принадлежали к школе среднего платонизма. Из сообщения Порфирия в *Vita Plotini* мы должны сделать вывод, что Пло-

тин обсуждал тех же авторов на своих занятиях. Это была наиболее свежая литература о великих философах прошлого, на которую и Плотин, и Ориген могли ссылаться в своих толкованиях классиков.

- 13 См. выше, прим. 11 к разделу IV, стр. 183 сл.
- 14 *Die apostolischen Väter* / ed. Bihlmeyer. S. 10–34.
- 15 См.: Gregorius Nys. *In Canticum Canticorum*, вступление, где он цитирует Оригена как наиболее видного представителя такого метода. В этом сочинении, а также в трактате *In inscriptiones Psalmorum* он расширяет теорию аллегорической интерпретации вплоть до исторических книг Писания.
- 16 Латинское *simpliciores* — это эквивалент греческого *ἀπλούστεροι*, часто используемого термина у Климента и Оригена.
- 17 См.: F. L. Cross. *The Jung-Codex*, London, 1955. В качестве первого приближения к проблеме гносиса в целом см.: G. Quispel. *Gnosis als Weltreligion*. Zürich, 1951.
- 18 См. трактат Плотина *Против гностиков* (II. 9).
- 19 Я не буду ссылаться здесь на все данные в поддержку этого мнения, упомяну лишь о *Пуре* Платона, который описывает (в речи Диотимы) восхождение философской души к божественной сверхчувственной красоте высшей Идеи как по-

- следовательные этапы обрядов посвящения в некой мистической религии, см.: *Paideia* II. P. 187.
- 20 См.: Гиппократ. Закон 5 (*Corpus Medicorum Graecorum* I. Pars 1 / ed. Heiberg et al. Leipzig, 1927. P. 8, 15) и *Paideia* III. P. 11.
- 21 В качестве лишь одного примера см. 1–2 главы *Протретики* Климента Александрийского, содержащие острую полемику против греческих мистерий. Один взгляд на указатель к сочинениям Климента в объемном критическом издании Stählin sub voce *μυστήριον* (несколько страниц понадобилось бы, чтобы перечислить все отрывки, в которых встречается это слово и близкие к нему) дает представление о том, как важны языческие мистерии для концепции религии у Климента. Христианство здесь противопоставляется мистериям язычников как единственная истинная мистерия. Мистерии — это пайдейя гностика (*Strom.* VII. 1. Stählin III. 6. 8). Его учитель — Христос.
- 22 Я признателен за эти сведения профессору Мортону Смигу (Morton Smith) из Колумбийского Университета, который обнаружил новое письмо Климента в монастыре Мар Саба. Он любезно разрешил мне сослаться на готовящееся издание текста письма и его комментарии к нему, которые он позволил мне прочесть, чтобы я мог составить

мнение относительно аутентичности находки. Покамест он опубликовал только резюме источника.

23 См. прим. 8 выше.

24 Hieronymus. *Commentariorum in Isaiam Prologus*. Migne. PL XXIV. col. 22A.

25 См. выше, стр. 34 и прим. 24 (стр. 158).

26 См. мою работу *Aristotle*. P. 54.

27 Чтобы увидеть это, прочтите, к примеру, первые предложения *Протрептика* Климента: их надо произносить нараспев, как это делали новые софисты его времени, которые использовали определенные модели ритмической прозы.

28 Melito of Sardis / ed. Campbell Bonner. Philadelphia, 1940.

29 Сам выбор названия, *Paedagogus*, которое представляет нам Христа в новой роли, указывает, конечно, на связь христианства с греческой культурой, так как для грекоговорящего мира последняя была пайдейей, идеалом человеческого существования, к которому стремился каждый образованный человек и каждый цивилизованный народ еще с тех пор, как век, породивший Платона и Исократу, выдвинул эту идею. Представление о Христе как о «педагоге» подразумевает программу. Что это означает, можно понять лишь в историческом контексте всей греческой культурной традиции (пайдейи); см. мою книгу

Paideia: The Ideals of Greek Culture. 3 vols. Oxford, New York, 1939–1944. Рассмотрение вопроса с этой точки зрения, несомненно, совершенно отличается от предпринимаемых обычно исследователями попыток сравнить христианских писателей, и александрийцев в частности, с греческой традицией. Как правило, эти сравнения ограничиваются вопросами либо литературной формы, либо философского содержания. Но когда Христос изображен как «учитель» человечества, Он тем самым противопоставляется греческой идее культуры в целом, так как именно это является точным значением слова «пайдейя», которое оно развило на протяжении своей истории. Использование слова «педагог» в этом возвышенном значении указывает на то, что оно уже не означает раба, который в классическую эпоху Греции провожал мальчиков в школу и обратно, но близко к тому философскому смыслу, который Платон придал слову *παιδαγωγεῖν* в *Законах*, где он определяет отношение Бога к миру следующим образом: «Бог — педагог всего мира». Это изменение значения и стилистического уровня слова было неизбежным следствием философского достоинства, до которого Платон возвысил понятие пайдейи. И именно это платоновское богословское достоинство сделало возможным для

Климента представить Христа как Педагога всех людей.

- 30 Александрийская научная традиция, особенно иудейская, всегда подчеркивала древность восточной или израильской мудрости, потому что такое мнение у них складывалось в результате сравнения с мудростью греческой. Их предшественниками в этом были Гекатей Милетский и Геродот, потрясенные впечатлениями, полученными от знакомства с древней культурой Египта; и Платон в *Тимее* устами египетского жреца говорит Солону, что, с точки зрения египтянина, греки всегда остаются детьми. По поводу интереса платоновской Академии к Востоку и сравнению Платона с Заратустрой у Аристотеля см. мою работу *Aristotle* (стр. 131–136). Однако систематическое сравнение греческой и восточной мудрости началось только в эллинистическую эпоху. Древность иудаизма обсуждает Иосиф Флавий в *Contra Apionem* (I. 6 sqq). Вопросы происхождения иудео-христианской традиции у Иустина и Климента — только позднее эхотой дискуссии. О Платоне как «Моисее, говорящем на аттическом наречии», см.: Clemens. *Strom.* I. 22. Stählin II. 93. 10–11. Но то, что Климент цитирует со ссылкой на Нумения — это своего рода поговорка (frg.9. *Fragmenta Philosophorum Graecorum* / ed. Mullach. Vol. III. Paris, 1881. P. 166).

- 31 См.: Clemens. *Strom.* I. 19. Stählin II. 60. 12.
- 32 См.: Diog. Laert. I. *Prooemium*.
- 33 Сами греческие философы признавали гуманитарные науки (*artes liberales*) в качестве пропедевтики к философии. Теперь, в схеме Климента, философия низведена до уровня пропедевтики к христианскому богословию, которое является высшим гносисом. Но от человека исходит только пропедевтика (философия), истинная пайдейя происходит от Бога. О философии греков как пропедевтике см.: Clemens. *Strom.* I. 20. Stählin II. 63. 8.
- 34 Isocrates. *Panegyricus*. 47 sqq. Исократ здесь приписывает Афинам то, что он называет *φιλοσοφία* и *παιδεία*, а именно непрерывное стремление к мудрости и знанию, а также ту высокую образованность, или культуру, которая является результатом этого стремления. С образованностью связано искусство красноречия (*τῶν λόγων*), которое отличает мудреца от невежды. Из этих предпосылок он делает следующий вывод (§ 50): «В уме и красноречии Афины своих соперников опередили настолько, что стали подлинной школой всего человечества, и благодаря именно нашему городу слово «эллин» означает не столько место рождения, сколько образ мысли и указывает скорее на воспитание и образованность (*παιδείυσις*), чем на общее с нами происхождение» (перевод Э. Юнца).

- 35 См. Plato. *Respublica* VI. 509b, VII. 517b. Идея Блага — источник познания и бытия.
- 36 Plato. *Leges*. I. 645a–c.
- 37 Plato, *Leges*, X. 897b, Бог — педагог всего мира.
- 38 Plato, *Leges*, IV. 716e. См. *Paideia* III, 242.
- 39 Идея божественного воспитания (*παίδευσις*) — одна из основополагающих в богословии Оригена; см.: Hal Koch. *Pronoia und Paideusis*. Berlin; Leipzig, 1932. Как видно из моей характеристики Оригена, я полагаю, что эта книга вносит существенный вклад в наше понимание философии Оригена. Правда, у книги этого датского исследователя были свои предшественники, поскольку другие ученые признавали глубокое влияние греческой философии на христианское богословие Оригена. Это влияние было продемонстрировано на примере многих положений его учения, особенно Э. де Фай (E. de Faye) в его замечательной книге об Оригене (см. прим. 8). Но именно Кох первым придал особое значение идее *παίδευσις* у Оригена и ее роли в его философии истории. Эта та идея, которая придает смысл концепции Божественного Провидения философа. Кох продемонстрировал решающую роль, которую играют эти идеи в учении Оригена о божественном плане спасения человечества. Наблюдение Коха о главенствующей роли этих понятий в философ-

ских размышлениях Оригена, причем во всех его сочинениях, таким образом, становится ключом к пониманию внутреннего единства оригеновского толкования Писания. Но почему исследователи не признали этого раньше? Причину следует искать в недопонимании центрального положения идеи пайдейи в истории греческого сознания в целом. Этого контекста недостает даже в анализе богословской и философской мысли Оригена у самого Коха. Однако хорошо, что Кох пришел к своим выводам путем вдумчивого и подробного чтения сочинений одного Оригена. Результаты его исследования наиболее естественно вписываются в историю греческой пайдейи, которую я проследил от самого начала и далее, через эволюцию этой важнейшей идеи греческой культуры. Оригеновское учение о божественном воспитании человечества — одно из наиболее убедительных доказательств силы этой традиции, которая, таким образом, вступает в новый период своей истории.

VI. Христианство как культурная сила в IV в.

- 1 Две величайшие концепции пайдеи, превзошедшие первоначальное устоявшееся понимание этой идеи, отразились в двух формах греческой пайдеи, сложившихся после эпохи софистики, в IV в. до Р. Х. В ту эпоху, когда множество чужеземцев приезжали в Афины исключительно ради «греческой пайдеи», Исократ провозгласил ее универсальность и приемлемость для всего человечества, см.: *Paideia* III. P. 79.

В то же время Платон отождествил философию (в его понимании) с пайдейей, таким образом наделяя это традиционное понятие высочайшим духовным достоинством; см. толкование *Пура, Государства и Законов* Платона в *Paideia* II и III. Его последователи во времена Оригена усмотрели в этом свою религию. Так, Ориген полагал, что христианство можно понять на этом уровне как исполнение и высшую степень человеческой пайдеи. Тем самым он спроецировал ее на само Бытие и превратил в осуществление воли Божией с самого сотворения мира.

- 2 В этом свете становится понятнее, почему св. Августин постоянно ссылается на объемное сочинение Варрона «Божественные и человеческие

древности» в *De civitate Dei*. О религиозном консерватизме Исократы см. особенно *Areopagiticus* 29 и *Paideia* III. P. 117.

- 3 Выше (стр. 152, прим. 6) мы отмечали характерную смену значения слова *ἑλληνισμός*. Но историческая ситуация, из которой оно развилось в период противостояния Церкви и реставрированного язычества, довольно отличается от новозаветной, где «эллыны» означают «неевреев».
- 4 Император Юлиан запретил христианам преподавание в школах. По-видимому, он осознавал угрожающую своему делу опасность, которая заключалась в более высоком культурном развитии христиан. Поэтому он предпринял шаги для предотвращения такого развития. Конечно, государство могло претворить в жизнь его эдикт, по крайней мере, ненадолго. Но в своей попытке восстановить греческий религиозный культ и мистерии и организовать их наподобие Церкви Юлиан потерпел неудачу. Его сильнейшим союзником была пайдейя в традиционных школах, от которой он зависел; наиболее просвещенные христианские деятели понимали это и также стремились воспользоваться этим оружием.
- 5 Synesius. *Epist.* 54.
- 6 Greg. Naz. *Poem. de se ipso*. Migne. PG XXXVII. См. *De vita sua*. Col. 1029 sqq.

- 7 См.: Gustav Przychocki. *De Gregorii Nazianzeni epistulis quaestiones selectae* (Abh. d. Akad. d. Wiss. zu Krakau. Phil. Kl. 1912), а также мою рецензию в *Scripta Minora* I. 109.
- 8 Сочинения Григория Нисского вскоре стали предметом риторического образования, и точно так же в византийской литературе его поэзией восхищались и подражали ей.
- 9 См.: Georg Misch. *A History of Autobiography in Antiquity*. Cambridge, Mass., 1951. Vol. II. P. 600–624.
- 10 Об исследовании Лицмана *The Ancient Church* см. рецензию Эдуарда Шварца (Eduard Schwartz), который верно замечает, что влияние греческой философии недооценено в этой выдающейся работе. То же самое можно сказать об увлекательнейшей книге Кохрейна *Christianity and Classical Culture* (Oxford, 1940), в частности о главе *Nostra Philosophia*. Но в поле зрения Кохрейна находится, главным образом, латинская культура, ситуация в которой отличается от восточной.
- 11 Greg. Nyss. *De vita Mosis*. Migne PG XLIV. Col. 360. Изложив прежде исторические факты, Григорий предлагает аллегорическую интерпретацию жизни Моисея; о его толковании см. мою работу *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature* (Leiden, 1954. P. 134 sqq). Ковчег, в котором младенец Моисей был найден в водах Нила и кото-

рый держал его на поверхности, — это составленное из различных наук классическое обучение (*παιδείσις*). Подобным образом и тот факт, что Моисей был наставлен в египетской мудрости, увязывается с серьезным вопросом, стоявшим перед Церковью в то время: вопросом об отношении к классической греческой культуре. Ее следовало использовать для внутреннего убранства Церкви как *spolia* (лат. «доспехи неприятеля», перен. «военная добыча» — *Прим. перев.*), как свидетельство победы над язычниками. Св. Августин позднее усвоил представление о высокой ценности классической культуры, также связав его происхождение с примером Моисея.

- 12 Небольшое сочинение Василия всегда сохраняло для Церкви высочайший авторитет в вопросе о ценности изучения классической культуры. Оно существует в бесчисленном числе рукописных списков и десятках изданий.
- 13 *De instituto Christiano*. Greg. Nyss. *Opera* / ed. Jaeger. Vol. VIII. Pars 1. Leiden, 1952. P. 43, 1–7. Важные слова обнаруживаются сегодня в полной версии текста; см. обсуждение рукописной традиции сочинения в моем исследовании *De inst. Christ. in Two Rediscovered Works* (P. 50 sqq). Слова, указывающие на атаки против философского богословия Григория, появляются

в propositio трактата, то есть на видном месте. Таким образом, Григорий прямо указывает на оборонительную цель всей работы. Как я доказал в своей книге, посвященной этому трактату, он должен был быть написан в последние годы жизни Григория, если это вообще не последнее его сочинение.

- 14 Greg. Nyss. *Contra Eunomium* / ed. Jaeger. Lib. III, tom. IX, §59 (*Opera* / ed. Jaeger. II2 Leiden, 1960. P. 286, 18).
- 15 Ibid. §52 (p. 285, 19 sqq).
- 16 Для полемики Григория с Евномием и его последователями характерно, что он неоднократно критикует их аристотелевский логический формализм (см. индекс к моему изданию *Contra Eunomium*. Vol. II, s.v. Aristoteles). Я использую здесь слово «интеллектуализм» в этом смысле, как означающее логическую изощренность, а не в том смысле, в каком его использовали некоторые современные критики Платона, критикующие платоново представление о том, что знание Блага является решающим фактором в человеческом поведении. См., например: Max Wundt. *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik*. Leipzig, 1907. Но Григорий Нисский основал все свое богословие именно на этом типе «гносиса», то есть познании Бога.

- 17 Greg. Nyss. *Epistulae* / ed. Pasquali. Vol. II. §9 (*Opera* / ed. Jaeger. Vol. VIII. Pars 2² Leiden, 1959. P. 13 sqq).
- 18 Григорий никогда сам в Афинах не учился, но всегда называет учителем своего старшего брата Василия. Благодаря Василию, как пишет Григорий Либанию, знаменитому языческому ритору того времени (*Epist.* XIII. *Ibid.*, P. 46, 5–12), он косвенно приобщился к риторической пайдейе Либания, чьим учеником был Василий в Палестине (Антиохии). О школе Либания см. А.-J. Festugière. *Antioche païenne et chrétienne*. Paris, 1959.
- 19 Греческое образование в школах всегда было основано на всестороннем изучении Гомера и остальных греческих поэтов. В эллинистическую эпоху это традиционное образование, к которому добавились «искусства» софистов, стало государственным в городах грекоговорящего мира. Глубокие изыскания Платона о природе человеческого разума и наилучшем методе обучения привели его к выводу, что единственная истинная пайдейя — это философия. Это, впрочем, не повлияло на характер образования в государственных школах. Философия осталась в стенах философских школ, обывателя она не касалась. Таким образом, характер высшего образования, осно-

ванного на изучении словесности, оставался неизменным со времени Платона. См.: Н.-И. Marrou. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. P. 223 sqq.

- 20 Молодая христианская литература демонстрирует все виды литературных жанров и стилей, следуя правилу подражания (*imitatio*), господствовавшему в практике риторических школ того времени. Даже эпоха Возрождения не изменила такого положения вещей. Все христианские писатели признают за образец языческие традиции и стиль, однако культивируют их в разной степени. Арианин Евномий благодаря искусному слогу (многочисленные примеры которого приводит Григорий Нисский в своем полемическом произведении) занимает почетное место в *Die Antike Kunstprosa* Эдуарда Нордена (Eduard Norden). Григорий Нисский, кто по-своему не менее утончен, чем его богословский противник, видит в горгианском маньеризме Евномия недостаток пайдеи и даже называет его богословие невежественным (*ἀπαιδέυτος*).
- 21 Это отводит Григорию исключительное место в истории прозаического ритма и выделяет его на фоне ритмических каденций классической греческой риторики. Тот факт, что он сознательно стремился достичь этой исключительности, а не только особого места в истории христиан-

ского богословия, может показаться странным на современный вкус, но античному писателю так бы не показалось. Св. Августин — хороший пример такой культурной формы, которая зачастую оказывается оскорбительной для благочестивых душ, предпочитающих незатейливость. Но для нас это не важно, ведь таким образом непрерывный мысленный поток получает, в дополнение к интеллектуальной мощи, убедительность внутренней страсти.

VII. Развитие личности согласно Григорию Нисскому

- 1 Слово *μόρφωσις* и его дериваты встречаются в сочинениях Григория слишком часто для того, чтобы я мог их все собрать в скромных целях, стоящих перед этой книгой. Тем не менее они, похоже, ускользнули от пристального взгляда читателей-богословов, интерес которых сосредоточен только на вероучительных вопросах. Эти слова сразу же обращают на себя внимание историка греческой пайдейи, будучи поразительным свидетельством нерушимой силы того великого идеала, который поддерживал классическую греческую традицию даже в те эпохи, когда новые

духовные источники, такие, как христианство, открывались перед греческим сознанием и, казалось, полностью преобразовывали внутреннюю жизнь человека. Слово *μόρφωσις*, то есть образование (formation) человека, вынесено в подзаголовок моей книги *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* на немецком языке. В английском издании подзаголовок был изменен на *The Ideals of Greek Culture* из-за сложности буквальной передачи оригинального названия. Но, тем не менее, проблема *μόρφωσις*'а человека остается темой упомянутого исследования и источником того, что мы называем «гуманизмом». В лице Григория Нисского христианство достигло того уровня развития, на котором оно извлекло собственные выводы из греческого опыта, выраженного в идее пайдеи (*μόρφωσις*'а человека). Это стало интеллектуальным наследием прошлого, которое, как показала история, является «классическим» по своему воздействию.

- 2 См.: Greg. Nyss. *De instituto Christiano* (Opera / ed. Jaeger. Vol. VIII. Pars 1. P. 44, 27 sqq). См. также: *De perfecta forma Christiani* (p. 173 sqq Ibid.) и другие аскетические сочинения Григория.
- 3 См.: Simonides. Frg. 37. *Anthologia Lyrka Graeca* / ed. Diehl. Vol. II. Leipzig, 1925. P. 78.

- 4 См.: *Two Rediscovered Works*. P. 86 sqq.
- 5 См. Pp. 87–96. Ibid., о проблеме «синергии», с избранными местами из *De inst. Christ.* Григория.
- 6 Greg. Nyss. *De inst. Christ. (Opera / ed. Jaeger. Vol. VIII. Pars 1. P. 40, 6 sqq)*.
- 7 Epiphanius. *Panarion LXIV / ed. Holl II. Leipzig, 1922. P. 729.* Ориген характеризуется здесь как «ослепленный греческой пайдейей».
- 8 См. мой очерк «Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa», *Humanistische Reden and Vorträge*. Berlin, 1960. P. 266 sqq.
- 9 *Ibid.* P. 238. Христианство рассматривается Григорием как «образ жизни» (*βίος*), который он называет «философской жизнью» во всех своих сочинениях. Он заимствует это сравнение из платонической и аристотелевской традиции и переносит его на христианство, потому что в течение предыдущих столетий этот образ жизни приобретал все более и более философский характер — если не для всех христиан, то, по крайней мере, для интеллектуальной элиты, включая приверженцев монашеского идеала. См.: *Two Rediscovered Works*. P. 82.
- 10 Греческий подход к литературе как пайдейе применен в моей книге *Paideia*.
- 11 См.: *Paideia I*, особенно главу о Гомере как воспитателе Греции.

- 12 Каллимах, первый исследователь, написавший историю греческой литературы (или что-то сопоставимое), назвал ее «Таблицы (πίνακες) тех, кто просиял во всех областях знания (παιδεία)».
- 13 О софистах V в. до Р. Х. как реформаторах ранней пайдеи см. *Paideia* I. Pp. 298–321; Marrou. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Pp. 81–98. О развитии искусств (artes) см.: F. Ritschl. *Opuscula Philologica* III.
- 14 Об отношении искусств к философии см.: Alois Stamer. *Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil der griechischen Philosophenschulen*. Beilage zum Jahresbericht d. Gymn. Kaiserslautern, 1912.
- 15 См. прим. 1 выше (стр. 208).
- 16 Наиболее полно идея о Христе как образце для подражания и о том, как людям стать общниками Его, изложена в трактате Григория *De perfecta forma Christiani* (или *De perfectione*).
- 17 Было бы невозможно перечислить здесь все места в сочинениях Григория, которые демонстрируют эту характерную манеру цитирования Писаний: они слишком многочисленны. Index generalis его словаря крайне необходим для дальнейшего изучения наследия этого христианского мыслителя. Но эта работа не может быть начата до тех пор, пока не завершены критические издания всех его трудов.

- 18 Здесь христианское представление о пайдейе отличается от иудейского, которое отождествляет пайдейю с Законом. См.: Joseph. Flav. *Contra Apionem* II. 171. Греки древнего города-государства также видели воплощение своей пайдейи (вслед за поэтами) в законе (*νόμος*) полиса. С другой стороны, Платон написал свои *Законы* как выражение философского понимания пайдейи, как он сам утверждает в этом сочинении.
- 19 «Утешитель» (*Παράκλητε*) понимается Григорием именно в этом пайдевтическом смысле. Как Дух споспешествует каждому человеку, следующему истинным путем, так Он поддерживает и человечество в целом, приспособлявая Свой язык к ограниченным способностям людей.
- 20 В своем позднем сочинении *De instituto Christiano* (*Opera* / ed. Jaeger. Vol. VIII. Pars 1. P. 42, 17 sqq) Григорий попытался еще раз собрать все существенные соображения на эту тему (истинный *ἄσκησις*) «из дарованных нам ранее богодухновенных книг» (то есть из более ранних его сочинений, дарованных Духом). Мы бы недооценили роль личного вдохновения, в котором были уверены великие христианские учителя времен Григория, если бы мы смягчили смысл этого отрывка и истолковали его как «дары Духа всем нам», то

есть общее достояние Писаний. Откровение Духа продолжается в преемстве апостолов и тех, кто унаследовал от них свой сан. Подобным образом Климент Александрийский в конце *Протретики* (Stählin I. 86. 24) говорит от лица Святого Духа, глаголющего через него. Григорий Нисский тоже неоднократно так делает, и Афанасий ссылается на Учителей Церкви как на «боговдохновенных».

- 21 См. прим. 15, стр. 193.
- 22 Greg. Nyss. *De vita Mosis*. Migne. PG. XLIV. Col. 360 B–C.
- 23 Greg. Nyss. *In inscriptiones Psalmorum*. Migne. PG XLIV. Col. 444.
- 24 См.: Василий в *Psalmos* (Migne. PG XXXIX. Col. 212). Василий начинает вступление к своему толкованию с указания на разницу между тем, чему учат (*παιδείουσι*) пророки, исторические книги Писания или Закон. Пайдейя же Псалмов включает в себя наиболее полезное из всех книг. Он сравнивает ее с учением медицины, которая находит нужное лечение для всякого рода травм и недугов. По мере чтения на ум читателя, знакомого с *Никомаховой этикой* Аристотеля, вновь и вновь приходят отдельные отрывки из этого сочинения, которое, очевидно, входило в круг чтения философской школы в Афинах. Василий не только демонстрирует хорошее знание этой книги; его

знакомство с ней наводит его на мысль о христианском аналоге, который он видит в Псалмах. Следует помнить, что сам Аристотель в *Никомаховой этике* то и дело обращается к проблеме пайдейи. На это его вдохновили платоновские *Законы*, на которые он прямо ссылается. В истории греческой пайдейи он занимает важное место во многих отношениях.

- 25 Григорий Нисский в сочинении *In inscriptiones Psalmorum* рассматривает Псалмы так же, как Василий, то есть в пайдеветическом смысле. Возможно, что Василий, проявляющий практический интерес к образованию в своей беседе о ценности греческой поэзии и в аскетических правилах, направил размышления Григория в это русло.
- 26 Рим. 12:2; см. II Кор. 3:18.
- 27 См.: *Two Rediscovered Works*. P. 128 sqq.
- 28 Отсюда выражение, которое он регулярно использует для слова «Бог»: «первообраз (или прообраз) прекрасного». Конечно, это Бог, увиденный в свете платоновского *Пира*.
- 29 См.: Hubert Merki. 'Ομοίωσις θεῷ (Fribourg en Suisse, 1952), а также мою рецензию на эту книгу в *Gnomon* (1955. P. 573 sqq.), переизданную в *Scripta Minora* II (Pp. 469–481). Мерки прослеживает идею «уподобления Богу» и ее трансформацию от Платона до Григория Нисского.

- 30 Для Григория *Бытие* 1:26 — это связующее звено между христианством и философской традицией греков. См.: J. Daniélou. *Platonisme et théologie mystique*. Paris, 1944.
- 31 См.: *Two Rediscovered Works*. P. 110 sqq, а также: *Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa in Humanistische Reden und Vorträge*. S. 268 sqq.
- 32 О личном знакомстве св. Иеронима с Григорием Нисским на Константинопольском соборе, где Григорий читал отрывки из своего нового сочинения *Опровержение Евномия* ему и Григорию Назианзину, см. собственное свидетельство Иеронима в *De viris illustribus* 128 (ср.: Jaeger. *Prolegomena ad Greg. Nyss. Opera* II². P. viii). Тот факт, что Амвросий использовал *Шестоднев* Василия в своей работе с таким же названием, в достаточной мере установлен и не нуждается в дальнейшем подтверждении.

Вернер Йегер

Раннее христианство и греческая пайдейя

Перевод

и вступительная статья

О. В. Алиевой

Редактор

Е. Н. Скрипка

Дизайнер

М. А. Ормонт

Издательство «Греко-латинский кабинет»[®]

Ю. А. Шичалина

129110, Москва, Орлово-Давыдовский пер., д. 5

тел.: 8 (495) 680-92-41

e-mail: graecolatinum@gmail.com

<http://mgl.ru>

http://community.livejournal.com/mgl_ru

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»»

Тираж 500 экз. Заказ 252. Формат 60×90/16

«...Почему древнегреческая культура в конце концов приняла эту пришедшую с Востока веру, которая, как кажется, так далека от классической формы греческого мышления?» — задается вопросом Вернер Йегер и, не предлагая некоего универсального ответа, справедливо отмечает его фундаментальную зависимость от позиции отвечающего: «При попытке ответить на этот вопрос мы — филологи-классики и христиане — сталкиваемся с серьезными трудностями... Если мы хотим проникнуть в суть этого исторического феномена, мы не должны отыскивать в раннехристианской мысли следов собственного однобокого пуризма, будь то пуризм гуманистический или богословский. То, что мы находим в истории, — это почти полная противоположность той четкой логической последовательности, на которой мы настаиваем в наших теориях...».