*Г. Ю. Каптен**

ОБОЖЕНИЕ В ТРУДАХ АЛЕКСАНДРИЙЦЕВ И ИХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ**

Аннотация: Представление об обожении всегда было одной из центральных идей христианского богословия и религиозной практики. Однако по целому ряду причин серьезное изучение этой концепции в трудах даже самых выдающихся авторов поздней античности и средневековья началось лишь сравнительно недавно. В представленной работе сделан анализ представлений об обожении, берущих свое начало в александрийской школе богословия, выдающимися представителями которой были Климент Александрийский и Ориген-христианин. Несмотря на хронологическую близость и общность многих идей, эти мыслители оставили две различные традиции учения об обожении, принципиально несхожие в ряде существенных вопросов.

Ключевые слова: Александрийская школа богословия, Климент Александрийский, Ориген, обожение.

G. U. Карten

THE CONCEPT OF DEIFICATION IN ALEXANDRIAN THEOLOGY SCHOOL

Annotation: The concept of deification was always one of the central ideas of Christian theology and religious practice. However, a serious study of this concept in the works of outstanding authors of late antiquity and the Middle Ages began only recently. In this article was made an analysis of deification ideas originating in the Alexandrian school of theology, outstanding represented by Clement and Origen. Despite the chronological proximity and commonality of many ideas, these thinkers created two different traditions of deification doctrine fundamentally dissimilar in a number of significant issues.

Key words: Alexandrian School of Theology, Clement of Alexandria, Origen, deification.

---

* *Каптен Герман Юриевич*, кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения.

** При финансовой поддержке РГНФ/РФФИ, грант № 15-03-00813.

Представление об обожении (θέωσις, deificatio) всегда было одной из центральных идей христианского богословия и религиозной практики. Его нельзя не признать первостепенным, поскольку возможность обретения человеком богоподобия лежит в центре практически всех размышлений авторитетов восточной патристики. Однако по целому ряду причин серьезное изучение этой концепции в трудах даже самых выдающихся авторов поздней античности и средневековья началось лишь в XX веке. В рамках небольшой работы невозможно рассмотреть все многообразие их представлений, поэтому будет сделан анализ лишь тех традиций, которые берут свое начало от александрийской школы богословия.

Без сомнения, ее самыми выдающимися представителями, оставившими наибольший след в восточном богословии и философии, были Климент и Ориген. Примечательно, что, несмотря на хронологическую близость, а также общность многих идей, эти мыслители оставили, как будет показано в этой работе, две различные традиции учения об обожении, причем принципиально несхожие в ряде существенных вопросов.

В этой паре самым известным и влиятельным, по крайней мере в III–V веках, был, без сомнения, Ориген, надолго оставивший своего старшего предшественника в тени своей философской системы. Базовой идеей, с которой оба александрийца начинают строить свои представления, является попытка примирить наследие античной мысли с библейским мировоззрением. Отличие Оригена здесь заключается разве что в более четкой приверженности принципам именно платонизма. Это не могло не оставить заметный след в его учении. Так, будучи христианином, он принимает идею о творении мира, но, даже не называя мир вечным проявлением или эманацией Единого, Ориген, тем не менее, остается частично чуждым патристической идеи об однократном творении мира и времени «из ничего».

Для него невозможно размышлять о Боге самом по себе, не творящим мир. Если Бог сейчас Творец, то надо признать, что Он всегда был Творцом, поскольку в Нем не может быть изменения, привнесения некоего отсутствовавшего ранее качества, в данном случае, творчества. Из этого логично делается вывод о совечности творения Богу[1].

Ориген соглашается с платонической идеей о причастности души миру идей, поэтому она должна быть непреходящей, вечной и божественной. Ведь все, что имеет начало, обязательно имеет конец. Если душа

бессмертна, то она вечна, и из этого следует ее вечное предсуществование. Способно же бесконечно существовать только то, у чего не было начала, что существует вечно.

Великий александрийский экзегет считает, что «начало», в котором Бог творил в первый день, есть Логос, выступающий также как онтологический посредник Творца и космоса. По его мнению, когда Писание говорит про творение первого дня, то имеется в виду не столько начало во времени известного ныне космоса, сколько предвечное существования универсума и созидание в нем «духовного человека».

Так Ориген приходит к мысли о вневременном существовании умов. Охладевая в познании Бога, ниспадая из общения с Ним, они деградируют и впадают в исторический процесс, перестают быть тем, чем они были («охладевают из божественного и лучшего состояния»[2]), становясь душами. Мысль о сопричастности человеческого ума божественному у Оригена выражена вполне определенно. Душа хоть и есть деградировавшая духовная субстанция, все же сохраняет некую родственность с Логосом. И это сходство души с божеством представляется не как благодать, или Божественный дар, а как естественное природное свойство, которое открывается через очищение.

Из всего вышесказанного можно легко понять основные представления Оригена об обожении. По сути, душа человека и так сродни Богу, поэтому достижение актуального богоподобия лежит через очищение от всего материального. Хотя материя в его системе не есть зло, она исполнена несовершенства, «по образу Божьему» был сотворен именно внутренний человек, невидимый, бесплотный, нетленный и бессмертный. Поэтому и обожение начинается с нейтрализации ее пассивности, и идет через постепенное возвращение прежнего чистого состояния, и завершается единством с Богом как умного духа с Умным Духом.

Способом же достижения божественности является мученичество, представлявшееся особо желанным для Оригена не только в годы юношества, но и в поздние годы, когда им был написан соответствующий трактат. «Я полагаю, что всею душою Бог теми любим, кто вследствие искреннего желания соединиться с Богом себя отделяет не только от земного тела, но отрешается от общения и со всяким телом… Такие без неудовольствия и без сопротивления отлагают это тело уничижения, как скоро время приходит в так называемой смерти совлечься тела смерти»[3].

Если же по воле Провидения христианину не удается стать мучеником, то ему следует стать философом, реализовав идеал истинного мудреца, невозмутимого и чистого созерцателя небесных тайн. Примечательно, что схожие мысли высказывал и Плотин, соученик Оригена по школе Аммония Саккоса. Разница между ними лишь в деталях, хотя и довольно важных: второй более четко проговаривает необходимость молитвы, внешних элементов праведного образа жизни, да и представление о Боге у него намного ближе к личностному пониманию Библии, соответственно много внимания уделяется стяжанию необходимой для праведности благодати.

По преимуществу теоретические рассуждения великого александрийца были развиты Евагрием Понтийским, превратившим их в целостную систему монашеской практики. Целью аскезы он ставит реализацию оригенисткого идеала «чистого ума», достигаемого посредством полного отвержения плотского начала, восстановления изначальной ситуации, когда люди «называются “богами” по благодати»[4].

Монашеская практика им понимается вполне в духе позднеантичного философского аскетического спиритуализма, как возрастание разумной составляющей человека и уменьшение всего того, что связывает его с материей. Реализация этого становится возможной благодаря развитию практики чистой молитвы: «блажен ум, который во время молитвы становится нематериальным и отрешенным от всего вещественного»[5].

Тело же часто оказывается препятствием к стремлению ума ввысь: «до тех пор, пока ты обращаешь внимание на соответствующее [молитве положение] тела, а ум твой печется об удобствах [телесной] скинии, ты еще не узрел места молитвы и далеко отстоишь от блаженного пути сего»[6].

Такое спиритуалистическое воззрение приводит к тому, что даже Евхаристию он толкует весьма образно: «Плоть Христова есть деятельные добродетели, и едящий Ее станет бесстрастным. Кровь Христова есть созерцание тварных вещей, и пьющий Ее умудрится Ею»[7]. Путь к обожению становится, таким образом, исключительно индивидуальным саморазвитием ума человека, который призван стать храмом Святой Троицы[8], отбросив все материальное.

Поэтому христианство воспринимаемо Евагрием как учение, «состоящее из деятельного, естественного и богословского [любомудрия]»[9], где деятельность понимается лишь как монашеское πρακτική — борьба со страстями и победа над всем низменным; все остальное становится трудом,

недостойным для настоящего просвещенного, своего рода религией для «слабых духом и склонных к полумерам».

Примечательно, что известный труд Евагрия, посвященный молитве, почти не упоминает Самого Христа, поскольку молитва направлена не к Нему, а к Невещественному Богу от лица невещественного ума: «Держи себя как невещественный перед Невещественным, и ты уразумеешь»[10].

Несмотря на отвержение евагрианских представлений за следование оригенисткому мифу о падших умах вопреки библейской картине происхождения мира (не только понимаемой буквально, но и в различных символических толкованиях), введенная им практика монашеской жизни вошла в плоть и кровь православной традиции. Некоторые из его сочинений, подписанные именем преп. Нила Синайского, снискали исключительную популярность, особенно трактат «О молитве». Этот подлог был довольно явным, но даже ярые антиоригенисты признавали, что в изучении чисто практических мест его сочинений можно обрести пользу для души.

Климент Александрийский занимал в изучаемом вопросе иную позицию, долгое время остававшуюся невостребованной. В его системе материя не считается чем-то непреодолимо несовершенным, она нуждается в очищении и освящении, а не в безоговорочном отвержении. Уже в первой книге «Строматы» он отмечает, что Спаситель дает каждому человеку различные дары, «каждому в меру его способностей (которые можно увеличить упражнениями)»[11], и далее добавляет: «Следует подражать Господу по мере возможности»[12].

Достижение совершенства Климент полагает не естественным процессом возвращения изначального состояния, а содействием силы Бога, в ответ на усилия человека, т. е. принципом, который будет потом назван «синергией»: «Писание воспламеняет искру, тлеющую в нашей душе, одновременно и прививая, подобно садовнику, некие новые качества и активизируя ее природные силы»[13].

Именно Климент формулирует подход, который станет в позднем византийском богословии основным: Бог, «далекий в Своем существе… близок через Свою силу (ἐγγυτάτῳ δὲ δυνάμει), которая все объемлет… Мощь Бога постоянно присутствует, охраняя, благодетельствуя и руководя нами своей силой»[14]. Александриец критикует мнение гностиков Валентина и Василида о естественной предрасположенности избранных ко спасению[15]. Поэтому

он считает нужным подчеркнуть необходимость для достижения совершенства как божественной помощи, так и собственных усилий человека. Предваряя аскетические трактаты следующих столетий, александриец указывает необходимость покаяния: «Раскаяние знаменует постепенный путь к гносису»[16].

Обожение не достигается автоматически при отвержении телесного, напротив, более ценным является труд по преображению и включению материи в путь к Богу. Так, в немаловажном вопросе об отношении гностика к семейной жизни александриец отмечает, что «не имеющий семьи в гораздо большей степени свободен от искушений. Заботясь только о себе, он оказывается ниже того, кто не может сравниться с ним в отношении личного спасения»[17]. В этом вопросе Климент не занимает, как Ориген и особенно Евагрий, жесткую позицию настоятельной рекомендации одиночества. Напротив, он отмечает, что если просвещенный Знанием все-таки женат, то, «будучи укрощен женитьбой, рождением и воспитанием детей, заботой о доме… без страсти или страданий… не лишается Божественной любви и умудряется преодолеть все соблазны»[18].

Александриец подчеркивает: «соответствует Богу только тот, кто любит Его. Только он знает, что угодно Богу с теоретической и с практической точки зрения. Ему ведомо, какую жизнь должен вести тот, кому предстоит в будущем достигнуть обожения, а в настоящем — уподобиться Ему»[19].

Гностик призван стать храмом для Бога, в котором всегда совершаются молитвы. Климент часто подчеркивает, что лишь чистые души могут быть достойными этого. О телесной составляющей он пишет намного реже, — подразумевается, что она будет всецело согласованна с душой просвещенного.

В то же время он говорит и о важности Церкви, собирающей верных на совместном пути к обожению. Долг гностика заключается не в одиноком пути к Всевышнему, но в служении собранию верующих в качестве учителя и духовного лидера.

Совершенный мудрец должен уподобиться Воплощенному Логосу — Христу, и подражать Ему во всем. Учитывая же, что сам Логос у Климента выступает в качестве посредника между Богом и тварным миром, гностик также оказывается своего рода медиатором, помогая небольшой группе верных в своей общине достичь Творца.

Говорит Климент и о важности практики непрестанной молитвы, приобретшей в поздней Византии чрезвычайно важное значение, несколько

противополагая ее обычаям, принятым у большинства верующих: «если некоторые отводят для молитвы определенные часы, например, третий, шестой и девятый, то гностик обращается с молитвой к Богу в течение всей своей жизни, стремясь через эту молитву к единению с Богом»[20].

Тем не менее, александриец достаточно часто использует выражения, роднящие его представления с утверждениями позднего платонизма и системой Оригена. Так, Климент часто использует слово «душа», когда говорит о совершенном человеке. Он настаивает на совершенном контроле ума над всем телесным, сравнивая жизнь гностика со смертью: «смерть — это отделение души от тела. Подобным образом и обретение гносиса напоминает смерть разума, когда душа отделяется и освобождается от страстей, и возносится ввысь к благой жизни»[21]. Приближаясь к бесстрастному Богу, гностик искореняет и избавляется от них. Причем, как отмечает Климент, совершенный не испытывает даже тех страстей, которые считаются благими — радость, воодушевление и прочее[22].

Исходя из этого, противопоставлять двух александрийских богословов все-таки будет не совсем правильным. Лучше говорить именно о различных акцентах и подходах этих мыслителей к вопросу обожения в рамках общего для обоих желания выразить на языке философии библейскую мудрость и современную им практику христианской Церкви.

Однако все же следует заметить, что идеи именно Климента Александрийского стоят в начале формирования учения о преобразовании материального начала и включении его в процесс обожения человека божественными энергиями в ответ на его собственные усилия. Причем эти действия не обязательно должны являться чисто интеллектуальными упражнениями в созерцании, — такой преображающей силой обладает любой труд, от которого получает пользу вся Церковь, делаемый с чистым незамутненным различными страстями сознанием.

Такой подход был принят и продолжен выдающимся представителем египетского монашества Макарием Египетским (вернее, авторами, подписывавшимися этим именем). Молитва как средство достижения совершенства, по его четкому утверждению, есть дело всего человека, ведь грехопадение затронуло все его существо, включая разум, в отличие от представлений Евагрия, считавшего, что разум поврежден принципиально меньше, для его очищения достаточно лишь отказаться от всего материального. Спасается

человек также весь, обоживаясь под действием благодати, удостаиваясь «усыновления от Духа для освящения души и тела»[23].

Важным фактором для достижения этого является и внешняя практика, ценность которой практически не осмысляется Евагрием. «Не могущие еще, по [своему] младенчеству, посвятить себя вполне делу молитвы, с верою, благоговением и страхом Божиим приуготовляйте себя на служение, послушание или любое дело, приносящее отдохновение братиям, исполняя и осуществляя его, как заповедь Божию и как духовное дело… Ибо Господь снизошел к роду человеческому с великим человеколюбием и беспредельной благостью, а поэтому Он не попускает никому оставаться праздным в отношении к добродетели или к [любому] благому делу, но каждому дарует труд по силе собственного произволения человека, великодушно призывая всех каждый день к [осуществлению] всё больших заповедей и добродетелей»[24].

Внешнее делание приобретает смысл благодаря тому, что Макарий понимает аскетику не как лишь индивидуальный подвиг, но как возрастание подвижника внутри церковной общины. Соответственно и достижение спасения есть достижение всей Церкви. Таким образом, Макарий достаточно четко следует за основными идеями Климента Александрийского, превращая их (как и Евагрий — учение Оригена) в практику монашеской жизни, более детально оговаривая участие тела в аскетическом подвиге.

Можно ли в связи с этим говорить о двух типах монашеского аскетизма на Востоке? Внимательное изучение текстов говорит, что нет. Довольно трудно найти представителя какого бы то ни было из них в чистом виде. Один и тот же мыслитель, например, св. Максим Исповедник, оставаясь верным библейскому целостному представлению о человеке и постоянно упоминая о преображении участвующей в обожении материи, может в то же время употреблять вполне евагрианские выражения: «Перешедший от деятельного состояния к умозрительному отсутствует в теле. Восхищенный, словно на облака, на высоту умозрений, [он оказывается] в ясном воздухе таинственного созерцания, при котором он сможет всегда быть с Господом»[25] [8, II, 59].

Поэтому речь идет скорее о двух антропологических моделях, породивших два типа религиозности внутри нее, в рамках единой восточной аскетической традиции, выразившейся в своеобразном восприятии спасения, роли Христа и человека в нем.

Евагрианское и макарианское (или же оригенистское и климентское, соответственно) направления существовали вместе на протяжении долгого

времени, пока преп. Максим Исповедник не предложил новое переосмысление всей системы христианской философии, особенно в области антропологии. Наиболее известные его труды и посвящены аскетической практике, где он постоянно указывает на преображение материальной природы подвижника. Именно с этих работ климento-макарианская линия становится магистральной, вытесняя оригенистско-евагрианскую на периферию, включив, тем не менее, в себя ее лучшие достижения.

Учитывая их основания в творчестве александрийцев, можно сказать, что позиция Климента в ее развитии в трудах Макария Египетского и Максима Исповедника стала определяющей в византийском богословии. Однако и Ориген не оказался совершенно забыт — его линия получила неожиданное развитие во многих современных спиритуалистических практиках, претендующих на достижение единства с Богом и обожение, но это уже тема отдельных работ.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Ориген*. О началах. Казань, 1899. I, 2, 10.

[2] Там же. II, 8, 3.

[3] *Ориген*. Увещевание к мученичеству // [Электронный ресурс]: https://azbyka.ru/otechnik/Origen/uveshanie-k-muchenichestvu/ (дата обращения 20.05.2017).

[4] *Евагрий Понтийский*. Послание о вере // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 9.

[5] *Евагрий Понтийский*. О молитве // Творения аввы Евагрия… С. 119.

[6] Там же. С. 152.

[7] *Евагрий Понтийский*. Зерцало иноков и инокинь // Творения аввы Евагрия… С. 118–119.

[8] См.: *Евагрий Понтийский*. Мысли // Творения аввы Евагрия… С. 13.

[9] *Евагрий Понтийский*. Слово о духовном делании // Творения аввы Евагрия… С. 1.

[10] *Евагрий Понтийский*. Мысли // Творения аввы Евагрия… С. 66.

[11] *Климент Александрийский*. Строматы. СПб.: изд. Олега Абышко, 2003. I, 3, 1.

[12] Там же. I, 9, 3.

[13] Там же. I, 10, 4.

[14] Там же. II, 5, 4–5.

[15] См.: там же. II, 10, 1–3.

[16] Там же. II, 26, 5.

[17] Там же. VII, 70, 8.

[18] Там же. VII, 70, 7.

[19] Там же. VII, 3, 6.

[20] Там же. VII, 40, 3.

[21] Там же. VII, 71, 3.

[22] Там же. VI, 74, 1–2.

[23] *Макарий Египетский*. Великое Послание. II, 1 // [Электронный ресурс]: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Velikij/velikoe-poslanie-i-slova/#0_1 (дата обращения 20.05.2017).

[24] Там же. X, 1–2.

[25] *Максим Исповедник*. Главы о богословии и домостроительстве Воплощения // Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1: Богословские и аскетические трактаты М.: Мартис, 1993. С. 59.