

УДК 141.41

А. В. Цыб

## УЧЕНИЕ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО О ЛОГОСЕ В ТРАДИЦИИ АНТИЧНОЙ ЛОГОСОФИИ\*

**ЦЫБ Алексей Васильевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры «Международные отношения» Гуманитарного института. Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого. 195251, ул. Политехническая 29, Санкт-Петербург, Россия. E-mail: alex@ac9195.spb.edu.

*Предметом исследования является часть философского наследия мыслителя Александрийской школы эпохи поздней Античности Климента Александрийского (ок. 150- ок. 210 гг. н.э.), его влияние на формирование нового типа ментальности и культуры, роли в адаптации античного культурного наследия для становления христианского мировоззрения, вклад в становление средневекового теоцентрического сознания и последующей проявленности его идей в европейской философии.*

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ; ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ; ПЛАТОНИЗМ И СТОИЦИЗМ; ЛОГОСОФИЯ; ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА; КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ; УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ В АНТИЧНОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ.

Учение о Логосе Климента Александрийского (150–210 гг. н.э.) – одного из первых учителей христианской Церкви, – является, по общему мнению, главным своеобразным элементом его философско-христологической концепции, и кроме того, по словам отечественного классика, «характер этого учения скорее философский, чем богословский». Специальному рассмотрению данного сюжета посвящен один из трех главных трудов этого очень известного родоначальника христианской догматики – сочинение «Педагог», в котором Климент ставит цель раскрыть существо Лица Христа, т.е. второго Лица Божественной Троицы.

---

\* При финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 15-03-00813.

Именно во времена Климента происходит содержательное становление этой части догматического христианства, и уже поэтому следовало бы предположить, что сам факт использования Климентом одного из наиболее популярных понятий древнегреческой языческой философии для исследования природы Христа есть не что иное, как уже зафиксированный в историко-философской и историко-теологической литературе прецедент признания ценности традиционной греческой науки и философии со стороны наиболее образованных представителей раннехристианского богословия (В. В. Болотов, Г. Г. Майоров и др.). Этот факт выразительно свидетельствует и о том, что само христианство есть историческое явление, духовно укоренное в «первых началах» не только всей общечеловеческой, но и европейской культуры, каковыми, без сомнения, являются философские системы предшествующих Клименту древнегреческих мыслителей.

Прежде всего подчеркнем, что учению Климента о Слове предшествует многовековая античная традиция, к которой оно и восходит своими философскими основаниями. И хотя этот вопрос достаточно хорошо освещен в известном исследовании знаменитого отечественного философа начала нашего столетия С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» [16], некоторые обстоятельства истории античной логософии требуют, на наш взгляд, уточнения. Оставив без замечаний античную этимологию и значение термина, а именно – «слово», «речь», «содержание и форма речи», «смысл и связь отдельных частей», «мысль», «миф» или «эпос», прежде всего приходится поставить под сомнение следующее утверждение С. Н. Трубецкого: «Уже ранняя греческая философия приобрела характер анти-мифологический, противопоставляя мифу и эпосу “разумное слово” о природе вещей: здесь слово, или логос, означает *рассуждение*», в том отношении, что, во-первых, четко рефлексированное противопоставление начинается, конечно же, не раньше Аристотеля, и ранняя греческая физика (как хорошо показано А. В. Лебедевым [7; 8; 9]) имеет глубоко мифологический характер, укорененный прежде всего в традиции средиземноморских космогоний; и во-вторых, отсюда «связь вещей», обозначаемая термином «логос», понималась ранними греческими мыслителям, – если взять более глубокий

космического закона («номос'а»), или божественного установления, или самого божества, господствующего над космосом. Разумеется, значение термина, столь часто примененного в философских учениях, модифицировалось на каждом повороте античной мысли, которая в эту эпоху развивалась весьма динамично, и, по нашему мнению, именно этот аспект понятия «Логос» оказал наибольшее влияние на христологию Климента Александрийского.

Влияние языческой античной логософии на Климента очевидно уже из довольно частого цитирования им Гераклита Эфесского (мыслителя V века до н.э., «физика» второго поколения, с именем которого чаще всего связывают появление первого наиболее концептуального учения о Логосе). По словам Климента, Гераклит, «представляет и своего Зевса, занимающимся играми. Ибо для совершенного мудреца что приличнее как не играть и при терпении и при добром образе жизни оставаться радостным, своею жизнью как бы какое торжество праздничное справляя вместе с Богом...» (Педагог I, 5). Поскольку мы хорошо знаем, что «плачущий философ» Гераклит Эфесский был далеко не жизнерадостным человеком, то данное суждение Климента, основанное на известном фрагменте (52 DK), подразумевает иное: по мнению Гераклита божество правит миром, играя его вещами. И именно это утверждение эфесского философа приводит Климента в восхищение. Что это за божество? Другие фрагменты «темного мудреца» поясняют его представление об «играющем божестве»: «Ум правит всей вселенной» (32 DK), и этот Ум, «Одно-единственно Мудрое называться желает и не желает именем Зевса» (108 DK). И вот эта игра, в которую божество вовлекает космос, есть, по Гераклиту, вечное возгорание и затухание Вселенной (реминисценция индоевропейской мифологической идеи огненных циклов), и вместе с тем — закон его (космоса) существования: «этот космос ... всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно затухающий» (30 DK), ибо «логос один и тот же» (62 DK), а человеческое знание есть знание этого закона, «ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного» (114+2 DK). Из приведенных отрывков Гераклита, по крайней мере, четыре были знакомы Клименту, вызывали его доверие и

были прокомментированы им в духе христианской экзегезы. Итак, для Климента важно, что по Гераклиту, – Логос – это тот же вселенский закон, игра божества (но не сам бог), согласно которым космос пульсирует как единый живой организм, и которые могут быть поняты в качестве «слова», высказанного философом, но это не сам бог, управляющий космосом. Для теологической традиции, близкой Клименту, сам Бог – и есть «Огонь пожирающий», к понятию которого невозможно прикоснуться даже взором ума, но Слово-Логос – «видимый образ Бога», то, что дает закон миру и является реальным гарантом этого закона («Он же есть наш судья»). (Ориген, О началах, гл. I–II).

Особое значение для формирования всего позднего (как языческого, так и христианского) платонизма имели сочинения Платона, а точнее, как это справедливо отмечает С. Н. Трубецкой [16], его учение о высшем благе, изложенное в «Государстве» (VI–VII), и космогония, рассказанная в диалоге «Тимей». Но есть ли у Платона идея надкосмического Логоса, идеально порождающего мир множественности? Согласно первому учению, «в том, что познаваемо, идея блага это предел, и она с трудом различима но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод что она – причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она – сама – владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни» («Государство», VII 517 с). Интерпретируя учение Платона о высшем благе, С. Н. Трубецкой упускает из внимания, пожалуй, именно этот фрагмент, из которого явствует, что идея высшего блага Платона могла иметь отношение только к обоснованию христианской теологии, т.е. учения о Боге, но никак не христологии. Идея блага для Платона – не сам бог (т.е. производящий демиург), а то, что его порождает и располагается выше него в космической реальной иерархии, поэтому ее роль сравнима не с христианским Логосом-Сыном, а Богом-Отцом, поскольку Логос в догматическом христианстве выступает, как это представляет уже Климент Александрийский в виде «закона», «истины» («Педагог», I, 8), в качестве «благодати Отца» (т. е. некоего вторичного блага), «Бога в видимом образе» и демиурга космоса или «домостроителя

вселенной» (I, 3). У Платона эта высшая надкосмическая идея не несет на себе имени Логоса, но она умопостижима способом слова-понятия, т. е. способом диалектического платоновского логоса. И этот путь диалектического познания («Государство», VI) является наиболее истинным, хотя рассказ о нем, согласно Платону, может быть изложен и в образно-символической, т.е. мифологической форме. Так это происходит в «Тимее» и, пожалуй, что именно платоновский миф, который тот сам считал лишь приблизительной (по отношению к истине) степенью познания, раннедогматическое христианство должно было бы воспринять как «предоткровение», и проекция на раннедогматическое христианское учение о Логосе-Христе идейной схемы платоновского диалога «Тимей» могла бы показаться более рассудительной, если бы не явные противоречия между проявлениями Логоса-Сына и божественного демиурга Платона.

Наиболее яркую репрезентацию после Гераклита логософия переживает вновь в постклассическую эпоху античной философии – а именно в философских учениях Древней и Средней Стой, где понятие «Логос» занимает центральное место в физике (космологической части). Это бог-демиург, поддерживающий Вселенную своим участием и вмешательством, и вместе с тем пантеистически растворенный в вещах физического мира: «...Бог, ум, судьба и Зевс – одно и то же, и у него есть еще много имен. Существовая в начале сам по себе, он всю сущность обращает через воздух в воду; и как в поросли содержится семя, так и бог, сеятельный разум мира пребывает таковым во влажности, приспособляя к себе вещество для следующего становления; а затем он порождает четыре основы: огонь, воду, воздух и землю» (Диоген Лаэртский, VII 1, 136). Вместе с тем Логос-Бог имеет телесную природу: это наиболее чистый огонь, т. е. один из четырех материальных элементов всякой античной физики. Сгущаясь, божественный огонь превращается в более твердые элементы, которые, смешиваясь друг с другом, структурируются во множественность конкретных вещей, а по истечении космического цикла весь космос вновь погибает в обогневении («экпюротис»). При этом в учении стоиков о Логосе проявилась еще одна характерная особенность, почерпнутая из более ранних идей Анаксагора – идея «семенной»

структуры Логоса, т.е. мысль о том, что телесный Логос содержит в себе «семена» всех вещей. Стоический Логос обладает и реальным умопостижимым бытием, он – есть мировой разум (данное учение также восходит к традиции Анаксагора, отчасти Платона, Аристотеля), который по тому и устраивает космос наилучшим образом и провидит его существование, поскольку мыслительная деятельность для всякого античного мыслителя – есть наилучшее во всем бытии. Думается, что участие стоической концепции Логоса в формировании христианской несомненно, именно телесность является главным основанием для догматов о вочеловечении Слова, и боговоплощении человека. Отсюда и стоическая этика видела идеал философского существования в поиске соответствия индивидуального сознания мудреца (философа) и провиденциальной деятельности мирового Разума, и достижении идеала бесстрастия, а стоическая логика должна была обеспечить нахождение этого соответствия.

Универсалистские геополитические и культурные тенденции раннего эллинизма (завоевания Александра Великого, войны государств Диадочов, начало римских завоеваний) вызвали первоначальное отторжение и метафизического универсализма (к обоснованию которого в своей основе были направлены наиболее значительные учения классической эпохи) со стороны ведущих постплатонических и постаристотелевских философских школ. Кинизм (Антисфен, Диоген Синопский, Кратет и др.), эпикуреизм, скептицизм (школа Пиррона, средние академики) в значительной мере отходят не только от построения «положительной» концептуальной физики (кроме атомизма Эпикура), но и от построения структуры метафизических («надмирных») ценностей. Но уже вскоре в школах Средней Стои (Панеций Родосский, Посидоний и их многочисленные школьные последователи), в представлении которых Логос остался тем же божественным Огнем, возгорающим и затухающим в мега-космических циклах, происходит новое «положительное» осмысление античного универсализма. Познание в Слове здесь означало выстраивание индивидуальной человеческой жизни в соответствии с периодами космоса, подчиненного всезнающему провидению Божества-Логоса, и поэтому поздняя стоическая этика хотя и характеризуется

значительным элементом пессимизма, но уже дополняется существенной долей платонических идей.

Этот процесс набирает силу в так называемых Среднем и Позднем платонизме (Модерат из Гадеса, Нумений из Аламеи, Альбин, Плутарх Херонейский) и «неопифагореизме» (Оккел Луканский, Тимей из Локр), где проявляется новый интерес к созданию мега-метафизических философских систем после длительного периода фюзикализма, сциентизации и математизации философских учений прямых наследников Платона, и в связи с этим намечается ярко выраженная тенденция к спиритуализации представления о мировом Разуме, его месте в космосе, и пониманию его в качестве части более сложной идеальной умопостигаемой космической иерархии. Эта тенденция и выразилась главным образом в первых интерпретирующих пересказах платоновского «Тимея», в которых преследуется в то же время полемическая антистоическая цель освободить представление о божественном Демиурге от какой бы то ни было телесности. Возрождается и стремление к литературно-философской мифологизации учений, проявившаяся в наибольшей мере в трактатах Плутарха из Херонеи (II в. н.э.). Данное направление имело своей обратной стороной, или точнее сказать, существенным основанием более общую синкретическую установку римско-эллинистического сознания, которая помимо этого нашла выражение в определенном и сознательном сближении религиозно-философских идей различного этнического происхождения на основе платоническо-аристотелевского синтеза. В этом отношении характерен, например, трактат «Поймандр» из «Герметического корпуса», датируемый приблизительно III в. н.э. Здесь «Святой Бог и Отец всех, сущий от начала..., желание которого совершается от Его собственных Сил», «Свет..., Ум, Первый Бог», который вбирает в себя функции египетского демиурга Тота и пеласгического Гермеса, посредством Слова, или Сына Бога творит мир из «Мрака, превращающегося в какую-то Водную природу». [5, р. 196–404]. Но если, как и в приведенном трактате герметического корпуса, платоник Плутарх посвящает свои труды углубленному толкованию древних египетских мифологических образов («Об Изиде и Осирисе» [11, стр. 254–258, 264; 14]), орфических преданий («Почему божество медлит с

воздаянием» [13; 15]) и анализу символики греческой архаической философии («О Дельфийском “Е” [12]), то христианские богословы обращаются к экзегетике библейских текстов; при этом они, выступая первыми грамотными «идеологами» нового учения, также не обходятся без основных фундаментальных понятий философии. Как и поздние платоники, как и Филон Александрийский – первый наиболее значительный александрийский теолог, и младшие современники Климента – александрийские неоплатоники круга Аммония Саккаса (главным образом Плотин), Климент также не выбивается из общих философских тенденций своего времени, ведь обоснованием этой опосредующей связи были заняты все авторы и проповедники его направления – Иустин Философ, Тертуллиан, монархиане. Поиск этого звена ко времени Климента завершается «теорией двойственного Слова»: *Logos endiathetos* («внутреннее слово», в теологическом контексте «Слово сущее в Боге») и *Logos prophorikos* («высказанное слово», в теологическом контексте «Слово явленное»). Содержание последнего неизбежно должно было наполняться новой телесностью, отсюда Климент и черпает элементы стоических учений.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. **Болотов В. В.** Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 77.
2. **Болотов В. В.** История Древней Церкви. М., 1994. Т.2. С. 304.
3. **Диоген Лаэртский.** О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Перевод М.Л.Гаспарова. М., 1979.
4. **Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels.** Herausgegeben von V. Kranz. Bd. 1-3. 9 Aufl. Berlin, 1959-1960.
5. **Hermès Trismégiste, trad. André-Jean Festugière, t. I, 159 p. : Poimandrès.** Traités II-XII, t. II, p. 196-404
6. **Климент Александрийский.** Педагог. Перевод Н.Н.Корсунского и Г.Чистякова. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла. Gnosis Press P.O. Box 42, Prince Street Station, New York, NY 10012, USA.
7. **Лебедев А.Н.** Агональная модель космоса у Гераклита // Историко-философский ежегодник '87. М.: Наука, 1987. С. 29–46.
8. **Лебедев А.Н.** Демиург у Фалеса? (К реконструкции космогонии Фалеса Милетского) // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 51–66.
9. **Лебедев А.Н.** Фалес и Ксенофан // Античная философия в интерпретациях буржуазных философов. М., 1981. С. 1–16.
10. **Творения Оригена.** Вып. 1. О началах. / Пер. Н. Петрова. — Казань, Казан.

духов. Акад. 1899. — 504 с. Платон. Государство. Перевод А.Н.Егунова. // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт., т.3. М.: Мысль, 1994.

**11. Плутарх. Об Исиде и Осирисе.** Перевод Н. Н. Трухиной // ВДИ. 1977, № 3-4, 254-258, 264.

**12. Плутарх. Об «Е» в Дельфах.** Перевод Н. Б. Клячко // ВДИ. 1978. № 1.

**13. Плутарх. Почему божество медлит с воздаянием.** Перевод Л. А. Ельницкого // ВДИ. 1979. № 1.

**14. Plutarque. Oeuvres morales.** Tome V, 2e partie: Traité 23. — Isis et Osiris. Texte établi et traduit par C. Froidefond. 2e tirage revu et corrigé 2003. 437 p.

**15. Plutarque. Oeuvres morales.** Tome VII, 2e partie: Traité 41. Sur les délais de la justice divine. Texte établi et traduit par R. Klaerr et Y. Vernière. 2e tirage 2003. XIII, 350 p.

**16. Трубецкой С. Н.** Учение о Логосе в его истории. М., 1994. С. 66–68.

---

**TSYB, Alexey V.** – Institute of Humanities. Peter the Great Saint-Petersburg Polytechnic University. 195251, Polytechnicheskaya str., 29, Saint-Petersburg, Russia. E-mail: alex@ac9195.spb.edu.

#### **CLEMENT OF ALEXANDRIA'S DOCTRINE OF LOGOS IN ANTIQUE LOGOSOPHIA 'S TRADITION.**

*Subject of article is the part of philosophical legacy of the Christian thinker Clement of Alexandria (150 - 210 AD), his influences on formation of new mentality's type and culture, his role in adaptation of antique cultural heritage for formation of Christian outlook, his contribution to formation of medieval religious consciousness and the subsequent value of his ideas for the European philosophy.*

HISTORY OF PHILOSOPHY; HISTORY OF ANCIENT PHILOSOPHY; PLATONISM AND STOICISM; LOGOSOPHIA; THEOLOGY AND PHILOSOPHY OF EARLY CHRISTIANITY; CLEMENT OF ALEXANDRIA; THE DOCTRINE OF LOGOS.

---