RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook

2008



MOSCOW NAUKA 2009

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Историко-философский ежегодник

2008

МОСКВА НАУКА 2009

УДК 1(091)
ББК 87.3
И85

Редакционная коллегия:

Н.В. Мотрошилова (*гл. редактор*), *В.В. Васильев*, *В.П. Гайденко*, *О.В. Голова* (*зам. гл. редактора*), *М.Н. Громов*, *Т.Б. Длугач*, *А.Л. Доброхотов*, *М.В. Ловчева* (*уч. секретарь*), *Т.И. Ойзерман*, *А.М. Солопова*, *М.Т. Степанянц*, *В.К. Шохин*

Ответственный редактор выпуска *О.В. Голова*

Рукопись подготовлена в печать *М.М. Ловчевой*

Рецензенты:

доктор философских наук *А.А. Россиус*,
доктор философских наук *А.А. Столяров*

Историко-философский ежегодник / Ин-т философии РАН. – М. Наука, 1986. –
2008. – 2009. – 421 с. – ISBN 978-5-02-036810-1 (в пер.).

В ежегоднике читатель может познакомиться со статьями, переводами, публикацией архивных материалов историко-философского характера. Работы затрагивают различные области историко-философского исследования: западноевропейскую, отечественную и восточную философию.

Для всех интересующихся историей философской мысли.

Темплан 2009-I-17

ISBN 978-5-02-036810-1

© Российская академия наук и издательство "Наука", продолжающееся издание "Историко-философский ежегодник" (разработка, художественное оформление), 1986 (год основания), 2009
© Институт философии РАН, 2009
© Редакционно-издательское оформление. Издательство "Наука", 2009

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ΤΕΛΟΣ ΑΤΕΛΕΥΤΗΤΟΝ: ЦЕЛЬ ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ ПО КЛИМЕНТУ АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ[1]

А.М. Шуффрин

... ибо Бог – не повелевающий правитель,
а То-ради-чего (τὸ οὗ ἕνεκα)
отдает свои повеления наша рассудительность...[2]

Начиная с Аристотеля всякое претендующее на научность понятие о человеческом действии необходимо включает в качестве своего структурного момента понятие конечной цели, каковой может быть или истинное или кажущееся благо. Больше того, как указывают А. Лонг и Д. Седли:

в эллинистической философии различные школы обычно характеризовались различным содержанием, вкладываемым ими в понятие конечной цели, в формальном определении которого все они сходились: "то, ради чего делается всё, но которое само не делается ради чего-либо", или "предел желаемого"[3].

---

[1] В статье использован материал монографии: *Choufrine Arkadi.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of his Background. N.Y., 2002. Автор благодарит Г.И. Беневича за неоценимую помощь в переводе.

[2] *Eth. Eud.* 1249 b14. Выражение τὸ οὗ ἕνεκα может быть понято в одном из двух смыслов: (1) то или тот, для чьего (недостающего ему) блага нечто делается (например, обследование больного – ради этого больного); (2) то благо, ради которого (как самодостаточной цели) нечто делается (например, обследование больного – ради его здоровья). Это различие иллюстрируется Аристотелем в *De anima* 415 a26–b21: τὸ οὗ ἕνεκα продолжения рода в смысле (1) – это душа, а в смысле (2) – ее причастность (посредством вида) «вечному и божественному». Бог – это τὸ οὗ ἕνεκα в смысле (2). Ср.: *Gaiser Konrad.* Das zweifache Telos bei Aristoteles // Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum, veranstaltet in Göteborg, August 1966 / Hrsg. v. Ingemar Düring. Heidelberg, 1969. S. 97–113.

[3] *Long A., Sedley D.* The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. N.Y., 1987. P. 398. В докладе «Платон и Аристотель об идеале богоподобия», сделанном в Принстоне в марте 1996 г., Седли, однако, несколько уточнил это свое толкование термина

Открывающееся в Писании христиан отношение к Богу как именно правителю, чьи повеления должны исполняться даже *вопреки* повелениям "нашей рассудительности", не могло быть поэтому воспринято в эллинистической среде в качестве серьезной этической программы. Внедрение в христианскую мысль телеологической парадигмы Климентом Александрийским впервые дало христианству реальную возможность выйти на арену философской полемики своего времени.

1. БЕСКОНЕЧНОСТЬ ЦЕЛИ

В *Строматах* кн. 2, гл. 22, изложив расходящиеся мнения представителей различных философских школ относительно конечной цели (как сказали бы сегодня, "смысла жизни"), Климент от лица христиан предлагает свой вариант:

[*Str.* 2.134.1] Что до нас, то нам предстоит достичь бесконечной конечной цели (εἰς τέλος ἀτελεύτητον) – т.е. Бога, – подчиняясь заповедям и живя согласно с ними... [134.2] и уподобление (ἐξομοίωσις), насколько возможно, правильному принципу (логосу) есть конечная цель и поставление (ἀποκατάστασις)[4] через Сына в совершенное (τελείαν) сыноположение, которое присно являет славу Отца через Первосвященника, удостоившего нас именем "братьев" и "сонаследников". [134.3] И Апостол, кратко описывая конечную цель, в послании к рим-

---

τέλος: «Когда Эпикур (Письмо к Менекею 128) называет здоровье и безмятежность "*telos*'ом блаженной жизни", он имеет в виду полноту ее реализации, а не цель, которая в ней ставится. Великий диалог Цицерона, посвященный этике, называется *De finibus bonorum et malorum* – опять, несомненно, имеется в виду этический τέλος, но правильный перевод—"полнота реализации", а не "цель" (дурное [= то, чего стремятся избегать] не является целью, но вполне реализуемо)» (с. 12 машинописи). Следует также указать на терминологическое разграничение понятий *конечной* цели (τέλος) и просто цели (σκοπός), как того, куда (или во что) целят(ся), предложенное стоиками. Например, целью – τέλος'ом стрельбы может (хотя и не обязательно должно) быть попадание в ее цель – σκοπός (мишень). Цель в первом смысле формально отличается от цели во втором (даже когда совпадает с ней по содержанию) тем, что в ее понятие уже входит ее реализация. Так цель-τέλος человеческой жизни – не просто счастье (хотя именно такова ее цель-σκοπός, но *достичь* счастья, или *быть* счастливым (*Арий Дидим.* Epitome 40.20–25). Ср.: *Rieth Otto.* Über das Telos der Stoiker // Hermes. N 69. 1934. S. 13–45.

[4] Андре Меа убедительно показал, что как у Василида (первая половина II в.), так и затем у Климента, ἀποκατάστασις и другие слова того же корня ещё не имеют значения «восстановление» («restauration», в смысле «возвращения в первоначальное состояние» – «retour à un état primitif»), как позже в оригенизме, а значат: «instauration» (в моем переводе: «поставление») (*Méhat A. ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ* chez Basilide // Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech. Paris, 1974. P. 365–373 (cit. p. 365); *Idem.* APOCATASTASE: Origène, Clément d'Alexandrie, ACT. 3.21 // Vigiliae Christianae 10. 1956. P. 196–214.

лянам говорит: "Но ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конечная цель – жизнь вечная (ζωὴν αἰώνιον) (Рим. 6:22)".

Можно заметить здесь взаимодействие двух парадигм мышления. Христоцентричное понимание человеческой свободы, выраженное ап. Павлом, вписано в понятие конечной цели (τέλος) – краеугольный камень этики эллинизма, и наоборот.

Имея в виду, что слово ἀτελεύτητος редко встречается (и даже не является техническим термином[5]) у авторов до Климента[6], нельзя исключить какое-то (возможно, косвенное) влияние Аристотеля. Хотя выражение τέλος ἀτελεύτητον встречается, кажется, только у Климента, сопряженное с ним представление может восходить к Аристотелеву понятию διέξοδος ἀδιέξοδος, которое не менее парадоксально[7].

Характеристика выражения "τέλος ἀτελεύτητον" как оксюморона кажется поэтому Вырве слишком легковесной. Он верно отмечает, что, толкуя "уподобление Богу" в приведенном выше отрывке, Климент "принципиально отходит не только от академического платонизма, но и от самого Платона"[8]. Однако для Вырвы это означает лишь то, что Климент "находит эффектное выражение для уподобления Богу как эсхатологического события"[9]. Как и подавляющее большинство исследователей, Вырва не замечает вклада Климента в современный ему (так называемый Средний) платонизм.

Уже у самого Платона в *Тимее* (90d5) его знаменитый девиз ὁμοίωσις θεῷ (ср. Theaet. 176a, Rep. 613b) оказывается, как замечает Дэвид Руниа:

> непосредственно связанным с τέλος'ом – целью человеческой жизни, или ее истинным назначением. Это, должно быть, вдохновило "средних" платоников начиная с Евдора истолковать формулу ὁμοίωσις θεῷ как ответ Платона на вопрос о конечной цели (τέλος), в противовес разнообразным формулам τέλος'а стоиков[10].

---

[5] Климент, напротив, похоже, употребляет его в техническом смысле: ср. ту же парадоксальную формулу, τέλος ἀτελεύτητον, в *Str.* 7.56.3.

[6] О использовании его Филоном см. ниже: текст к примечаниям 71–76, а также прим. 104.

[7] См.: *Шуфрин А.М.* Климент Александрийский о беспредельности Бога // Историко-философский ежегодник-2006. М., 2006. С. 53. Ср.: *Fritz K. v.* Das ἄπειρον bei Aristoteles // Naturphilosophie bei Aristoteles. S. 65–84, 73 (полная ссылка выше: прим. 2).

[8] *Wyrwa D.* Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. Berlin, 1983. S. 187.

[9] Ibid.

[10] *Runia D.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden, 1986. P. 342.

Джон Дилон уточняет, что первый "средний" платоник, Антиох из Аскалона, в вопросе о конечной цели, тем не менее, не только разделял точку зрения стоиков, но даже приписывал ее Старой Академии[11]. В александрийском платонизме влияние технического языка стоиков только усилилось. При этом едва ли не единственной специфически платонической чертой, отличающей этику Евдора и Филона Александрийского от стоических формулировок стало перетолкование ими конечной цели в свете идеи "уподобления Богу"[12].

Может показаться, что это истолкование Средним платонизмом конечной цели человека как "уподобления Богу" разделяет и Климент[13]. Существенное различие, однако, в том, что в платонизме до Климента "уподобление" не предполагало *приближения* к Богу ни в каком смысле. Бог был не целью, которую предлагалось бы преследовать (исходя из того, что ее достижение возможно), но, скорее, образцом (τὸ παράδειγμα), которому предлагалось следовать (ἕπεσθαι), т.е. – подражать. Плутарх типичен в этом отношении:

> Заметьте, что Бог, согласно Платону, поместив Себя посреди всего прекрасного как образец, вручает человеческую добродетель – как какое-то уподобление Ему – тем, кто способен следовать за Богом[14].

Среднеплатоническое понимание конечной цели человека таким образом наследует формальную сторону стоического понимания ее как "жизни, согласно природе". Отличие только в том, что теперь "образцом" для подражания выступает не природа, а Бог.

Концепция Климента отличается уже формально: тем, что конечная цель для него – это "уподобление" в смысле *причастия* Самому Богу, а не просто подражания Ему. То есть конечной целью для Климента является достижение *Самого Бога*; и более того – *бытие* Богом. "Уподобление", таким образом, означает обо́жение: "Слово Само тебе говорит уже со всей ясностью

---

[11] *Dillon J.* The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220. Ithaca; N.Y., 1996. P. 44. О стоическом идеале бесстрастия в Среднем платонизме см.: Ibid. P. 392.

[12] Ibid. P. 145.

[13] Тот факт, что для сравнения человека с Богом Климент использует в качесте опосредующего звена понятие «бесстрастие» (ἀπάθεια) (например, в *Str.* 7.84.2), говорит об уклонении в стоицизм, свойственном Среднему платонизму в целом (ср. выше: прим. 11 и текст).

[14] *Плутарх.* De Sera 550 c 12 d 3. Плутарх здесь близко следует своему источнику: «[Два] образца установлены в Бытии (ἐν τῷ ὄντι), божественный... и безбожный... Из-за своих неправедных [или праведных] деяний, люди уподобляются одному из них, а другому делаются неподобны» (*Платон.* Theaet. 176e–177a).

(ἐναργῶς)... да, я имею в виду Слово Божие, человеком ставшее – с тем, чтобы и ты смог узнать от человека, как человек может когда бы то ни было (ποτε) стать Богом (θεός)"[15]. Можно, вместе с Баттервортом и Вырвой, истолковать здесь слово θεός и как означающее не Бога, а "бога" в смысле ангела[16], но только если понимать под последним степень бытия в Божестве, а не в сфере тварного. "Стать богом", как видно из *Str.* 7.56.6, означает для Климента подняться до уровня ангелов, "первых по чину после Спасителя". К этому чину относятся семь ангелов, которые, хотя и именуются πρωτόκτιστοι (первозданные), играют у Климента роль как бы "створок" Св. Духа, что ставит их скорее на сторону Божества, чем на сторону твари в после-Никейском смысле[17].

Итак, уже то, как Климент формулирует свою идею обожения, принципиально отличает ее от стоического и среднеплатонического понимания конечной цели человека как жизни всего лишь "в согласии с" высшей реальностью (мыслится ли она имманентной, как у стоиков, или трансцендентной, как у платоников), но без становления ее "частью".

Эту идею обожения Климент искусно разрабатывает в *Стромматах*. Он толкует ее в духе Аристотелева понятия бесконечности – как процесс бесконечного приближения верного ко Господу. Как отмечает Штелин:

> [Климент] видит в бесконечном продвижении один из основных божественно установленных принципов творения....[Он] ценит προκοπή (продвижение) столь высоко, что полагает, что оно продолжится в будущем веке: вечная жизнь должна означать вечное продвижение... В этой оценке προκοπή [Климент] очевидным образом отличается от стоиков, для которых продвижение имеет лишь относительную ценность, а также от Филона [у которого προκόπτων (продвигающийся) занимает промежуточное положение между безбожником и совершенным]... Для [Климента] истинный гностик – это προκόπτων, высшая ступень человечества[18].

---

[15] *Protr.* 8.4.

[16] Как подытоживает Баттерворт, обожение для Климента – это «постепенная реализация связи существующей между Богом и человеком. Оно, поэтому, ведет к единству любви, в котором Бог становится человеку другом; а такое отношение может сделать человека равно-ангельным [см., например, Str. 6.105.1, 7.57.5; ср. Лк. 20:36. – *А.Ш.*] уже здесь, на земле» (*Butterworth G.* The Deification of Man in Clement of Alexandria // J. of Theological Studies. 1916. N 17. P. 157–169, 159; ср. *Wyrwa.* Platonaneignung. 294).

[17] *Oeyen Chr.* Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien (Teil 2) // Internationale kirchliche Zeitschrift. 1966. N 56. S. 27–47 [27, 40].

[18] *Stählin Otto.* Art. προκοπή. *TDNT*, 6:704–19, 718. Идея бесконечного продвижения, впрочем, есть и у Филона (см. ниже: прим. 104), а Post. 21 (цитируемое ниже: прим. 105) опровергает утверждение Сорабжи, что Филон далек от «мысли..., что продвижение самоценно» (*Sorabji R.* Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. Ithaca; N.Y., 1983. P. 151).

Под этим он имеет в виду "продвижение" гностика "в состояние бесстрастия", вплоть до "сферы, превзошедшей присно[длительно]стью (ἀιδιότητι) созерцания даже сферу, ближайшую ко Господу (καὶ ⟨τῆς⟩ προσεχοῦς τοῦ κυρίου)"[19].

Таким образом, гностик выходит за пределы всякой мыслимой сферы, отделяющей его от Господа; превосходит в близости к Нему границу ближайшей возможной Его "окрестности". И, однако, превосхождение это никогда не кончается:

[*Str.* 7.13.1] Гностические души, великолепием созерцания превосходящие жительство (τὴν πολιτείαν) всякого святого чина, согласно которым [чинам] разграниченные распределяются жилища богов; причисленные к "святым среди святых"[20] и всецело перенесенные; достигающие все лучших и лучших мест; не в зеркалах, или посредством зеркал уже приветствующие божественное созерцание, но угощаемые самым явственным, какое возможно, и подлинно беспримесным видением, не пресыщающим возлюбившие сверхмерно души; присно (ἀιδίως) пожинающие присно [длящееся] (ἀίδιον) веселье; на нескончаемые века (εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας) [эти души] остаются удостоенными тождественности всяческого превосходства (ταυτότητι τῆς ὑπεροχῆς ἁπάσης[21]). Таково неопровержимое созерцание (ἡ καταληπτικὴ θεωρία[22]) "чистых сердцем" [7.13.2] Такова, значит, деятельность достигшего совершенства гностика: он общается с Богом через Великого Первосвященника, уподобляясь (ἐξομοιούμενος) по возможности Господу посредством всяческого служения Богу...

От Господа гностика отделяет беспредельная (κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον) "величина" (или "величие", τὸ μέγεθος) Христа"[23] ("Великого Первосвященника", Посредника). Но это "величина" и области беспредельной близости гностика ко Господу, позволяющей ему видеть Бога "лицом к лицу" (1 Кор. 13:12). Что же может эта "величина Христа" означать с точки зрения христианского учения?

---

[19] *Str.* 7.10.1–2. Я исправляю текст, чтобы получить ἐπαναβαίνω с генетивом; без объекта причастие этого глагола здесь менее понятно.

[20] То есть числящиеся под Именем Божиим, как явствует из процитированного здесь стиха: Исх. 57:15 (LXX).

[21] Так в единственном сохранившемся списке. Ему следует Le Boulluec в своём издании 1997 г., отвергая исправление на ἁπάσας, которое вслед за Hort'ом вносят Stählin, Früchtel и Treu.

[22] Ср.: καταληπτικὴ φανλασία – технический термин, введенный стоиками для обозначения явлений, неоспоримо свидетельствующих о действительности явленного; в этом же смысле употреблялся и авторами близкими ко Клименту по времени (*Hadot P.* The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius / Trans. M. Chase. Camb.: MA, 1998. P. 84–85). В *Str.* 8.8.1 Климент говорит об интуиции самоочевидно-данного (τὰ ἐξ ἑαυτῶν πιστὰ), с такою ясностью являющегося (ἐναργῆ; = *Str.* 8.7.3: ἐναργῶς φαινόμενα) чувствам и уму, что его бытие-таким не требует уже никакого доказательства. Ср. употребление (ἐναργῶς выше: в цитате у прим. 15.

[23] См.: *Шуфрин А.М.* Климент Александрийский о беспредельности Бога... С. 49–52 (текст перед прим. 51, 58 и 67).

2. ТЕЛЕСНОСТЬ БЛИЗОСТИ

Мортли был, кажется, первым, кто отметил значение телесности Христа для эпистемологии Климента:

> Климент пускает в ход большое число идей... последовательность его мысли такова: мы можем знать себя, созерцая себя в зеркале; через самосозерцание мы в действительности созерцаем в самих себе (среди нас?) действующую причину, т.е. Бога. Мы способны делать это благодаря присутствию Христа во плоти... [Таким образом, у Климента] ...божественный элемент в нас равнозначнен Христу... божественность человека...[реализуется как] воплощение Божества. Перед нами христологическое толкование идеи самопознания через зеркало, максимально подчеркивающее эпистемологическое значение Воплощения[24].

Из этого Мортли выводит, что трасцендирование завершается как только все зеркала чувственного восприятия оставлены позади:

> Понятие об уме, встречающем Бога, или приходящем с Ним в контакт, безусловно уместно в контексте [*Str.* 5.74.1], где различается чувственное восприятие, которое может функционировать только через чувственных посредников, таких как зеркало, и восприятие умом, который может встретить, или "коснуться", Бога[25].

К сожалению, Мортли не замечает, что даже после того, как чувственное восприятие совершенно превзойдено[26], впереди остается еще "величина Христа", и что эта "величина" *телесна*. Нельзя видеть Бога "лицом к лицу, не "став точно таким, как (καθάπερ) тело [Его Сына]"[27]. Климент имеет в виду не грубоматериальное тело, умершее на Кресте: «"прилепляющийся ко Господу есть один дух [с Ним]" (1 Кор. 6:17), "*духовное* тело" (1 Кор. 15:44)...»[28].

Это тело Климент отождествляет, с одной стороны, с Телом, причащение которого происходит в Евхаристии (причем, толкуя Ин. 6:32–33, 51, настаивает, что хлеб Евхаристии – это плоть

---

[24] *Mortley R.* The Mirror and 1 Cor. 13,12 in the Epistemology of Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae. 1976. N 30. P. 109–120, 117–118.

[25] Ibid. P. 119.

[26] *Str.* 5.71.3.

[27] *Exc.* 27.6. Это больше, чем просто аналогия. По Клименту (в атрибуции ему фрагментов, входящих в *Exc.*, я везде следую Ф. Саньяру [Extraits de Théodote / Introd., trad. et notes par F. Sagnard. *SC* 23. P., 1948]), человек делается «богоносным» (θεοφόρον) в том смысле, что через него непосредственно действует Сам Господь (προσεχῶς ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ Κυρίου). Климент здесь предвосхищает учение преп. Максима Исповедника о «единой энергии Бога и святых», о котором см. например: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P., 1996. P. 553–563; см. также: *Беневич Г.И., Шуфрин А.М.* Беседы о православном догматическом богословии. СПб., 2004. С. 152–161.

[28] *Str.* 7.88.3.

Христа *Воскресшего*[29]), а с другой – с мистически понимаемой Церковью: «"тело же" (1 Кор. 6:13) это "духовное", т.е. святая Церковь...»[30].

Наконец, Климент, вероятно, самый ранний автор, *эксплицитно* отождествляющий Церковь как Тело Христово (Кол. 1:24) с Его Телом, причастуемым в Евхаристии (ср. 1 Кор. 10:17):

[*Exc.* 13.1] Он хлеб небесный (ср. Исх. 16:4) и духовная пища (ср. 1 Кор. 10:3)... "свет человеков" (Ин. 1:4), т.е. Церкви... [4] "Хлеб, который Я дам – Моя плоть" (ср. Ин. 6:51), – говорит он, конечно, тому, чья плоть питается через Евхаристию. Или, точнее даже, "плоть" и есть то самое Его "Тело", "которое есть Церковь" (Кол. 1:24), "небесный хлеб", благословенное собрание.

Может показаться, что эпитет "духовная", приложенный к Церкви в *Str.* 7.68.5, подразумевает, что существует еще какая-то другая (не-духовная) Церковь. Тем не менее, позиция Климента скорее противоположная: Церковь как "духовное тело" Божьего Логоса включает тех, кто "смешан со Св. Духом"[31], но не тех, кто является христианами только номинально ("по имени только [так] называемые, но живущие не в соответствии с [его] смыслом")[32]. Климент, правда, высказывает предположение, что те, кто просто "омылись", но "не очистились от страстей души посредством гнозиса"[33]; кто "в церкви живут по-язычески, словом ли, делом, или даже самой мыслью"[34]; кто "живут, как будто родились, чтобы есть, а не едят ["хлеб небесный"] с тем, чтобы вследствие этого жить"[35] – что они "что-то вроде плотской части святого Тела", которого они причащаются (καὶ μή τι οἷον σάρκας εἶναι τοῦ ἁγίου σώματος τούτους φησί[36]). Тем не менее, Климент тут же уточняет – на основании 1 Кор. 6:16,18, – что те, кто так грешит против Тела, ставшего их собственным, тем самым становятся "*иным* телом... не святым" (ἄλλο σῶμα... οὐχ ἅγιον), и имеют "иную надежду" (ἄλλην ἐλπίδα)[37], нежели те, кто принадлежит духовному и святому хору"[38] истинного Израиля, чья цель – видеть Бога[39] и упокоиться в Нем[40].

---

[29] *Paed.* 1.46.2–3.
[30] *Str.* 7.87.4.
[31] *Str.* 7.87.1.
[32] *Str.* 7.87.3.
[33] *Str.* 7.86.5.
[34] *Str.* 7.88.1.
[35] *Str.* 7.87.2.
[36] *Str.* 7.87.3.
[37] *Str.* 7.88.2.
[38] *Str.* 7.87.3.
[39] См. Extraits de Théodote. P. 175 note. 2.
[40] *Str.* 7.68.4–5.

Итак, хотя *Str.* 5.74.1 на первый взгляд подтверждает вывод Мортли, что «[человеческий] ум может встретить Бога или "коснуться" Его, [непосредственно]»[41], более вероятно, что под "бестелесными приложениями сознания" (τὰς ἀσωμάτους τῆς διανοίας ἐπιβολάς)[42] Климент имеет в виду действия ума, освобожденного от "плоти" только в смысле *страстей,* но не от телесности *как таковой.* Ведь он недвусмысленно говорит в другом месте, что плоть человека участвует в ви́дении Бога даже после смерти:

"...теперь не можете потому, что вы еще плотские" (1 Кор. 3:2–3)... Не потому, что мы еще во плоти, как поняли некоторые... с ней ведь, равноангельское лицо имея, "лицом к лицу" (1Кор.13:12) увидим обещанное... если действительно это обещано после освобождения отсюда[43].

Даже бесы, ангелы и человеческие души имеют своего рода тела, характеризующие их[44]. Ничто из получившего бытие не выходит за грань телесности[45]. Человеческие тела в этом мире грубоматериальны ("дебелы"); они стали такими "вследствие греха"[46]. Тела бесов подобны "теням"[47]. Ангелы – также телá, поскольку их можно видеть[48].

Души обыкновенно называют даже "бестелесными", поскольку – из-за того, что собственное, неотчуждаемое тело души

---

[41] Mortley R. Op. cit. P. 119.

[42] Früchtel (Clemens Alexandrinus II. ad 5.74.1) опознаёт в этой фразе цитату из Филона, *Post.* 20; однако, как замечает Ван ден Хук (*van den Hoek A.* Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. Leiden, 1988. P. 176), Климент вкладывает в нее "совершенно другой смысл. Филон утверждал в негативном смысле, что даже чисто духовным приложением разумения мы не можем коснуться Бога. Климент применяет это позитивно, для усиления слов ап. Павла [в 1 Кор. 13:12]"

[43] *Paed.* 1.36.6–37.1.

[44] *Exc.* 14.1–2. *Collomp P.* Une Source de Clément d'Alexandrie et des Homélies Pseudo-Clémentines // Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. 1913. N 37. P. 19–46, 21, оспаривал Климентово авторство *Exc.* 10–15, но практически все исследователи принимают атрибуцию Ф. Саньяра (см., например: *Oeyen.* Engelpneumatologie, 1 [55 (1965): 102-120], 104-105; *Schmöle K.* Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien. Münster, 1974. S. 5 [Note 14]). Для нас, впрочем, достаточно того, что Климент не оспаривает идеи, выраженные в этих и других его "выдержках", указанных Саньяром. Об идее телесности, которая здесь задействована, см.: *Spanneut M.* Le Stoïcisme des Pures de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. P., 1957. P. 174–175.

[45] *Exc.* 10.2. Это верно для Климента применительно даже к Сыну (*Exc.* 10.1, ср. там же 19.1).

[46] *Str.* 6.52.2.

[47] *Exc.* 14.1.

[48] *Exc.* 14.2.

σῶμα ψυχικόν, 1Kor.15:44) тонкое и простое – они неосязаемы (διὰ λεπτότητα καὶ ἁπλότητα μὴ κρατουμένη)[49]. Тем не менее, хотя это тело и неосязаемо, оно чувственно; иначе душа не могла бы и после того, как покидает "дебелое" тело, быть наказываемой[50].

"Духовные тела" имеют природу воскресшего Христова тела (1Kor.15:44), т.е. Церкви, в которую обоженные включаются, – становясь "равноангельными"[51] и совершенными, – соответственно своему продвижениию (κατὰ προκοπὴν τελειούμενοι)[52].

Это продвижение гностика не заканчивается его расставанием со своим "дебелым" телом[53]. Но и до этого "расстояние" между ним и Господом не пространственное; уже в этом земном теле он может становиться близок (πρσεχής) ко Господу "делом, словом и самим своим духом"[54]. Это близость не к чему-то для чело-

---

[49] *Str.* 6.52.1. На том же, вероятно, основании, с точки зрения Климента, называют "бестелесными" и ангелов. Ср. обсуждение Доддсом понятия об "астральном теле" души, которое он прослеживает вплоть до его "возникновения в классический период греческой философии". Такое тело "менее материально, чем плотяное и переживает разложение последнего, однако в нем нет чистой нематериальности ума" (*Dodds E.R.* The Astral Body in Neoplatonism // Proclus. The Elements of Theology: a revised text with translation / Introd. and comm. E.R. Dodds. Oxford, 1963. P. 313–321 (cit. 313–315). Согласно Доддсу, «учение ап. Павла о "духовном теле"» (как и, возможно, родственное ему "[учение] гностиков об одеянии из света") имеет "иное происхождение": "в то время как греческая теория [астрального тела] имеет в виду наведение моста между душой и [плотяным] телом и, соответственно, приписывает астральное тело *всем* душам... гностик пытается построить мост между Богом и человеком; для [него] бессмертное тело (ἀθάνατον? σῶμα; Corp. Herm. XIII.3) обретается в *инициации:* облекаясь в него, человек становится богом" (*Dodds E.R.* Op. cit. P. 314). О крещальных одеждах как метафоре воскресшего тела см., например: *Scroggs R., Groff K.* Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ // J. of Biblical Literature. 1973. N 92. P. 532–548.

[50] *Exc.* 14.3.

[51] См. прим. 16. Обоженные живут среди богов [= ангелов?], будучи освобожденными "от всякой кары и наказания" (*Str.* 7.56.3; цит. ниже: у прим. 80). Это, кажется, подразумевает, что их "астральные" тела не могут уже ни испытывать страдания сами, ни провоцировать страсти души, став, как и тела ангелов, не-чувственными.

[52] *Exc.* 15.1. В *Exc.* 12.2 Климент трактует это продвижение как очищение умного огня (составляющего ангельскую природу), который посредством этого превращается в умный свет (ср. прим. 55). «Однако чище ещё, чем этот [свет], – "Свет неприступный"...», т.е. Сын, каким Он открылся в Преображении "на горé" (*Exc.* 12.3; ср. 4.1–3, 5.3–4).

[53] См. например: *Str.* 7.57.5; ср. текст у прим. 18.

[54] *Str.* 7.88.3.

века внешнему, но к Господней бесстрастности, ипостасности[55] и "тождественности"[56] как характеристикам уже его (гностика) собственного бытия:

[*Str.* 4.39.4] [Христос, говоря о "чистых сердцем",] имеет в виду, что те, кто приходит к [полному] познанию (ἐπίγνωσιν) Бога, должны быть чисты в отношении телесных желаний и святы помыслами, чтобы веду́щая [сила их души] (τὸ ἡγεμονικόν) не имела перед собой ничего чужеродного, препятствующего ее собственной силе. [40.1] Итак, когда бы ни посвятил время созерцанию, в чистоте общаясь (ὁμιλῶν) с божественным, тот, кто гностически причастен этому святому качеству, он становится ближе (προσεχέστερον) по навыку (ἐν ἕξει) к бесстрастной тождественности (ταὐτότητος), – к тому, т.е., чтобы уже не иметь знания и не обладать ведением (γνῶσιν), но быть знанием и ведением.

3. ДЛИТЕЛЬНОСТЬ МОНАДЫ

Связь бесстрастия с тождественностью может восходить к Никомаху из Герасы (fl. *c.* AD 100), чье значение как вероятного источника Климентова представления о Монаде[57] установил Штелин[58]:

...разумная [часть] души будет [частью,] приводящей в порядок неразумную. И гнев, и похотение... будут упорядочиваться способностью мышления как неким равенством и тождественностью. И прямым следствием этого уравнивания

---

[55] "Присно [длящееся] мышление, став – в соответствии с неотделимой (ἀδιάστατον) примесью [себя] – сущностью и вечным созерцанием знающего, остается [вечно] живущей ипостасью (ζῶσα ὑπόστασις μένει)" (*Str.* 4.136.4). Гностик "пробивается через святую седмерицу во двор Отчего [Дома] (= восьмерицу? ср. обсуждение идеи Восьмого Дня у Климента в моей книге: *Choufrine*. Gnosis. P. 123–148. – *А.Ш.*), [который] поистине есть Божия обитель (μονήν) (= Монада? – *А.Ш.*), чтобы быть, так сказать, стоящим и присно пребывающим (ἑστὸς καὶ μένον ἀιδίως) [там] светом..." (*Str.* 7.57.5).

[56] О "тождественности" как характеристике Единородного Сына см.: *Exc.* 8.3.

[57] См.: *Шуфрин А.М.* Климент Александрийский о беспредельности Бога // Историко-философский ежегодник 2006. М., 2006. С. 39–57.

[58] Stählin (Clemens Alexandrinus II, ad 5.71.2) указывает на то, что Никомахово понимание монады как "занимающей место точки {или: знака}" (σημείου τόπον ἐπέχουσα) (Introductio Arithmetica 2.6.3.1–2), которое Климент мог использовать в *Str.* 5.71.2, восходит к Аристотелевому определению точки (στιγμή) как μονάς... θέσιν ἔχουσα (монада {или: единица}, имеющая положение) (De anima 409a6). Поскольку Климент говорит о положении (θέσις), а не о месте (τόπος), похоже, что он зависит от Аристотеля не только посредством Никомаха.

в нас будут так называемые нравственные добродетели: здравомыслие, мужество, кротость, самообладание, стойкость и т.п.[59]

Зависимость Климента от неопифагореизма, отмечавшаяся ранее[60], выражается, в частности, в том, что он четко различает высшее Единое и Монаду[61]. Хотя Климент мог и не зависеть от Никомаха в этом отношении (поскольку Никомах не проводит этого различия, а с другой стороны – оно встречается уже у Евдора [fl. *c.* 25 BC][62]), тот факт, что "тождественность" для Никомаха присуща Монаде[63], говорит о возможности его влияния на Климента[64].

Есть, впрочем, и более основательное свидетельство в пользу этого. В *Theologumena Arithmeticae* (трактате, приписываемом Ямвлиху) есть цитата из Никомаха, в которой Монада не только приравнивается Богу и Уму как "некая тождественность" (ταυτότης τις), – что могло быть обычным для (нео-)пифагорейцев (λέγουσιν...; 3.21–4.4), – но также характеризуется как ἄν-αρχος (без-начальная) и ἀ-τελεύτητος (бес-конечная), т.е. как ἄ-πειρος (бес-предельная) в самом общем смысле отсутствия пределов (πέρατα), – начала (ἀρχή) и конца (τέλος)[65]:

[Монада] рождает (γεννᾷ) себя и рождена из себя, как самосовершенная (αὐτοτελής), безначальная и бесконечная (ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος); и является причиной устойчивости (διαμονῆς), как и Бог мыслится в Своих природных действиях таковым, – сохраняющим и сберегающим природы[66].

---

[59] Introductio Arithmetica 1.23.4.13–1.23.5.4. Никомах говорит здесь о контроле над двумя низшими ("страстными") частями трехчастной платоновской души, а не о бесстрастии в смысле стоиков (о различии между соответствующими двумя пониманиями "страстности" см.: *Dillon J.* Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics // Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. 2 / Eds. J. Anton and A. Preus. Albany, 1983. P. 508–517.

[60] См. например: *Dodds E.R.* The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One' // The Classical Quarterly. 1928. N 22. P. 129–142, 132 note 1.

[61] Ср. точку зрения Феона Смирнского (fl. *c.* AD 115–140), у которого, однако, порядок иерархии обратный: "начало чисел – Монада, а счисляемых [т.е. чувственных] вещей – Единое" (De utilitate mathematicae 19.21–22).

[62] Это сообщает Симпликий, In Phys. 181.27–30.

[63] ἀπεδείχθη τὸ ταὐτὸν ὑπάρχουσα ἡ μονάς (показано, что монада есть тождество) – Introductio Arithmetica 2.18.1.

[64] Фрэнк Роббинс утверждает, что понимание монады как тождества не является "собственной теорией Никомаха" (*Nicomachus of Gerasa.* Introduction to Arithmetic, 100); однако источники, на которые Роббинс ссылается (там же, 101, 103), – *Аристотель.* Met. 1018a 4–6, и Модерат из Гадеса (*Порфирий.* Vita Pythagorae 49), – связывают тождественность только с "единым" (или "единостью"), но не с монадой.

[65] См.: *Шуфрин А.М.* Климент Александрийский о беспредельности Бога... С. 40 (прим. 7 и текст).

[66] Theologumena Arithmeticae 3.17–21.

Такое представление о Монаде, кажется, не вполне согласуется с положениями того же Никомаха[67], в которых он разделяет с другими неопифагорейцами учение о том, что бесконечность характеризует только Диаду, Монада же, напротив, является принципом предела[68]. Зачаток (если не источник) Никомахова "нетрадиционного" представления о бесконечной Монаде можно, впрочем, найти у александрийского иудея Филона.

Для Филона, Монада – это "День Един" творения (Быт. 1:5). Этот День образует мир идей, постигаемых только умом (κόσμος νοητός) и не находящихся в каком-либо месте (τόπῳ). Бог использовал эти идеи в качестве образцов при творении чувственно воспринимаемого мира[69]; они, следовательно, не могут иметь иного "местоположения", чем Разум (=Логос) Бога Творца[70]. Далее: эти идеи по Филону принадлежат к величию (τὸ μέγεθος) щедрот Божиих, которые бесконечны (ἀτελεύτητοι)[71]. Наконец, мир идей (как, надо думать, и сама Монада) – это *не что иное,* как Логос Бога в Его действии в качестве Творца[72].

Сразу за этим следует обсуждение природы времени, которое Филон понимает, в духе стоиков, как διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως (интервал движения мира). В частности, он обсуждает вопрос, было ли время прежде, чем был сотворен мир[73]. Обсуждая этот же вопрос в другом месте, он характеризует время как ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος (безначальное и бесконечное). Таким образом, он прилагает ко времени то же выражение идеи беспредельности, каким Никомах характеризует Монаду:

> Время – это интервал движения мира… Нет ничего нелепей, чем полагать, будто было когда-то время, когда времени не было[74]. Ведь природа времени безначальна и бесконечна, поскольку сами эти [слова]: "было", "когда-то", "когда",

---

[67] Роббинс, тем не менее, считает, что этот отрывок "можно цитировать с уверенностью, так как он определенно принадлежит Никомаху" (*Nicomachus of Gerasa,* Introduction to Arithmetic, 95–96).

[68] Такова, согласно Никомаху, точка зрения Филолая (ок. 470–390 до н.э.). Никомах, похоже, ее разделяет (см.: Introductio Arithmetica 2.18.4, 1.23.4).

[69] Opif. 15–17.

[70] Opif. 20.

[71] Opif. 23.

[72] Opif. 24–25. Климент зависит от этого отрывка, поскольку помещает в Монаду нетварные образцы творения, в *Str.* 5.93.4–94.2. Хотя в качестве своего источника он упоминает в этом месте только Платона (ср. *Tim.* 27 c-e), всё оно, как показывает Ван ден Хук, "является краткой версией *Opif…* [и] с трудом понятно без Филона в качестве основы" (*van den Hoek.* Clement, 196).

[73] *Opif.* 26.

[74] Я принимаю исправление Руниа, подкрепленное несколькими убедительными параллелями (*Runia.* Philo of Alexandria, 218 note 11). Все сохранившиеся списки дают перевод: "…время, когда *мира* не было".

Библиотека ИВДИ СО РАН
№ 73098 17
«___» _____ 200__ г.

подразумевают время. Отсюда следует, что время и не существовало само по себе (ὑποστῆναι καθ' ἑαυτόν), когда не было мира[, ибо без движения мира не может быть и времени]. Итак, по необходимости, оба [они, мир и время,] должны существовать всегда (ἐξ ἀιδίου ὑφεστάναι), не имея начала [своего] возникновения[75].

Быть безначальным и бесконечным (ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος) здесь означает: быть со-протяженным миру не под формой какой-либо из категорий Аристотеля (такой, как "когда-то", или "категория времени"), но под формой самого его (мира) бытия[76]. Этому соответствует понимание Филоном вечности как присно длящегося и неизмеримого "Днесь":

---

[75] *Aet.* 52–53. Аристотель показывает, что никакой момент времени невозможно представить как первый или последний момент его существования: "если невозможно ни быть времени, ни помыслить его без "ныне"; а "ныне" – это нечто среднее, имеющее [в себе] сразу и начало, и окончание (начало – времени будущего, окончание же – прошедшего); то [отсюда] с необходимостью [следует], что время существует присно" (*Phys.* 251 b25). Руниа основывает на этом отрывке свое утверждение, что "точка зрения, которую мы находим в *Aet.* 53... [является] чисто аристотелевской" и потому не может принадлежать Филону (*Runia D.* Philo's *De aeternitate mundi:* the problem of its interpretation // Vigiliae Christianae. 1981. N 35. P. 105–151 [134, 150 note 137]). Руниа, – как в цит. статье, так и своём исследовании 1986 г., – настаивает, что Филон не подписывается под той точкой зрения, которую он излагает в приведенном отрывке, потому что (1) «она прямо противоречит его глубокому убеждению, что мир не является "не-возникшим" (ἀγένητος)» (*Runia.* Philo of Alexandria. P. 430), и (2) "[Филон] не утверждает где-либо ещё, что время не имеет начала и конца" (Ibid. P. 218). Первый аргумент бьет мимо цели, так как "существовать всегда" (ἐξ ἀιδίου) не обязательно означает "быть не-возникшим" (ἀγένητος). Как указывает Диллон, "любой человек, воспитанный[, как Филон,] в греческой философской среде, согласился бы, что "начало" (*archê*) [, без которого невозможно "возникновение" (γένεσις)], не должно быть началом во *временном* смысле[, который Филон здесь отвергает], но только в логическом [, который он здесь не обсуждает]" (*Dillon J.* Reclaiming the Heritage of Moses: Philo's Confrontation with Greek Philosophy // The Studia Philonica Annual. 1995. N 7. P. 108–123 [113]). Второй аргумент Руниа также не убедителен, поскольку, как он сам признаёт, Филон мыслит время не имеющим ни начала, ни конца также в *Fug.* 57 и QG 1.1, даже если "контекст и направленность [там] совсем иные" (*Runia.* Philo of Alexandria. P. 218). Итак, можно согласиться с Дэвидом Уинстоном (*Philo of Alexandria.* The Contemplative Life, the Giants, and Selections / Transl. and introd. D. Winston. N.Y., 1981. P. 308, note 51)), Грегори Стерлингом (*Sterling G.* CREATIO TEMPORALIS, AETERNA, vel CONTINUA? An Analysis of the Thought of Philo of Alexandria // The Studia Philonica Annual. 1992. N 4. P. 15–41 [34 note 122]) и Диллоном ("Reclaiming the Heritage", 113), что в нашем отрывке Филон излагает свою собственную точку зрения.

[76] Бытие не является, как показывает Аристотель, родом (*Met.* 998b22) и, следовательно, – категорией.

"Днесь" [во Втор. 4:4] – это неограниченный и нескончающийся Век (ἀπέρατος καί ἀδιεξίτητος αἰών). Ведь месяцы, годы и, вообще, периоды времени суть установления (δόγματα) людей, у которых в чести число. А неложное имя Века – "Днесь"[77].

Понятие времени у Филона таким образом смыкается с понятием божественной Монады как чистого бытия, или длительности, с которым мы уже встретились у Никомаха[78] и встретимся в следующем разделе у Климента[79].

4. ВНУТРЕННЕСТЬ ОБРАЩЕНИЯ

Итак, Климент мог вписать понятие бесконечной (ἀτελεύτητος) величины, взятое у Аристотеля, в Никомахово представление о бесконечной (ἀτελεύτητος) Монаде, что в свою очередь давало ему возможность внедрить свое христианское понимание истинно-гностического совершенства в современную ему этическую парадигму, выстроенную вокруг понятия τέλος:

[*Str.* 7.56.3] [Ведение (γνῶσις)] ведет к бесконечной и совершенной конечной цели (τέλος τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον), заранее уча образу жизни по Богу, который будем вести среди богов по избавлении от всякого наказания и кары... [5] Поставление (ἀποκατάστασις) [на ступень] присно [длящегося] (ἀιδίῳ) созерцания ждет тогда ставших "чистыми сердцем" (Мф. 5:8) по своей близости (κατὰ τὸ προσεχές) ко Господу[80].

Несмотря на отнесенность к будущему, речь, как было указано[81], не идет о состоянии, начинающемся только после смерти. Теперь уточним: "бесконечная конечная цель" для Климента – это бытие-в-Монаде:

---

[77] *Fug.* 57.

[78] "Длительность" – возможное значение διαμονή в отрывке из Никомаха, приведенном выше (в тексте к прим. 66). Как замечает Уиттакер (*Whittaker J.* God and Time in Philo of Alexandria // Idem. God, Time, Being: Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy. Bergen, 1970. P. 141–142), "тенденция эллинистической литературы различать "измеримое время" и "неизмеримое время" (которое есть не что иное, как длительность) свидетельствует о понимании неадекватности представления, связывающего время исключительно с движением небесных тел. Так...Тимей из Локр 97D-E различает "сотворенное время" (γεννατὸς χρόνος) и чистую длительность (αἰών, Век), описываемую как (ἀγέννατος χρόνος (несотворенное время)".

[79] Ср.: *Mortley R.* Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden, 1973. P. 70.

[80] Ср. у Иринея Лионского связь между ви́дением Бога и достижением близости (πλησίον, ἐγγύς) к Нему (*Adv. Haer.* 4.38.3). О значении термина (ἀποκατάστασις у Климента см. выше, в прим. 4.

[81] См. выше: текст у прим. 54.

Что [ковчег] сходится [к вершине] (συντε῾ εἰσθαι) [величиной] в локоть (ср. Быт. 6:16), – это [символ] продвижения (προκοπῆς) праведника, завершающегося в (τελευτώσης εἰς) Монаде и в "единстве веры" (Еф. 4:13)[82].

Это можно понять так, что Монаде присуща своего рода "внутреннесть": верные *в* нее *входят*. Такое толкование хорошо бы согласовалось с тем, что в другом месте Климент по образу "монады" мыслит Церковь[83]:

[*Str.* 7.107.5] Итак, мы утверждаем, что и в действительности (κατὰ ὑπόστασιν), и по понятию, и по началу (κατά τε ἀρχὴν), и по преимуществу, одна [только] есть исконная (ἀρχαίαν) и кафолическая Церковь [которую еретики пытаются разбить на множество частей], волей единого Бога, через единого Господа собирающая уже предназначенных, – которых Бог предопределил (ср. Рим. 8:29–30; Еф. 1:5)... в (εἰς) "единство веры" (ср. Еф. 4:13), – одной веры, соответствущей особым заветам, а точнее – одному Завету[, данному для] разных времен. [6] Но то в Церкви, что [относится к ней] по преимуществу (ἡ ἐξοχὴ τῆς ἐκκλησίας)... имеет [образ] бытия монады (κατὰ τὴν μονάδα ἐστίν), превосходя всё остальное и ничего не имея подобного или равного себе.

Как было показано ранее (на основании *Str.* 5.71.2)[84], Монада у Климента не имеет пространственного измерения (διάστασιν). Тем не менее, поскольку даже после того, как устранены все три пространственные измерения, продвижение продолжается – если мы «вбрасываем себя в [εἰς] "величие Христа"»[85], – остается еще парадокс, так сказать, "внутреннего протяжения" (что и позволяет говорить о "величине" Монады).

Аристотелевская идея бесконечности κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον (см. выше: прим. 23 и текст), таким образом, спроецирована у Климента на своего рода "внутреннесть". При этом Сын (=Логос) Божий, бесконечно близко к которому подводит верного гнозис, понимается как запредельный Монаде центр ее, а значит – и запредельный самому гностику *его* центр. Продвижение гностика к центру Монады оказывается, поэтому, скорее кон*центр*ацией, нежели "восхождением"[86]:

---

[82] *Str.* 6.87.2.

[83] Ср. выше: текст у прим. 31.

[84] См.: *Шуфрин А.М.* Климент Александрийский о беспредельности Бога... С. 46, текст у прим. 34.

[85] *Str.* 5.71.3. Ср. выше: прим. 23 и текст; а также: *Шуфрин А.М.* Климент Александрийский о беспредельности Бога... С. 46, текст у прим. 36.

[86] Идея "восхождения" (т.е. движения вверх), которую Баттерворт находит у Климента ("Истинная жизнь... является постоянным восхождением, тогда как ее противоположность – нисхождением..." [*Butterworth.* Deification. S. 159]), представляется мне у Климента маргинальной и основанной преимущественно на образах, взятых у Платона (например, "крылатой души" в *Str.* 5.83.1; ср.: *Платон.* Phdr. 246). Некоторые выражения, по видимости подразумевающие "восхождение", в действительности недостаточно образны,

[*Str.* 4.156.1] Все силы духа, став вместе некоей одной реальностью (ἕν τι πρᾶγμα), имеют одно и то же конечное завершение (συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό) – Сына... [2]... Ведь Он Сам – круг всех сил, свертывающихся и собирающихся воедино [157.1] Поэтому сказано о Логосе: "Альфа и Омега"[87] – как о единственном, чей конец (τὸ τέλος) становится началом и заканчивается (τελευτᾷ) снова у исходного начала, не приобретя никакого протяжения (διάστασιν). [2] Вот почему поверить в Него, и через Него, значит стать единичным (μοναδικόν), нерассеянно {или: непрестанно} (ἀπερισπάστως) собираясь в Нем воедино; не поверить же,– значит оказаться в сомнении (διστάσαι), на расстоянии (διαστῆναι) [от Него] и разделенным [на части].

Продвижение верного к Богу, следовательно, венчается его сосредоточением *ad infinitum* в Церкви и в самом себе[88], сводящем его в монаду[89]. Именно так понимает Климент молитву, являющуюся "субъективной" стороной обожения:

Возможно и не [произносимым] звуком возносить (παραπέμπειν) молитву, только стягивая (συντείνοντα) всю [силу] духа вовнутрь ((ἔνδοθεν), – в умопостигаемый звук (εἰς φωνὴν τὴν νοητήν), в соответствии с нерассеянным {или: непрестанным} (ἀπερισπάστον) обращением (ἐπιστροφήν) к Богу[90].

Движение к Богу – это постоянное обращение внутрь. Так Климент внедряет идею бесконечности в традиционное представление об вхождении в Церковь как "обращении", техническим термином для выражения которого является ἐπιστροφή[91]. Обращение не завершается для Климента исповеданием веры[92] – по

чтобы делать такое понимание необходимым; например, "возвышение" (ὑπεροχή) в *Str.* 7.57.5 тут же объясняется как веха на пути к "лучшему" (ἐπὶ τὸ κρεῖττον), что не обязательно означает буквально "высшее" Так, "вбрасывание себя" (ἐπιρρῖψαι ἑαυτούς) в "величину Христа" (*Str.* 5.71.3) едва ли может быть понято как движение вверх. Конечная цель всякого "продвижения" (Отец) – "Бездна" (*Str.* 5.81.3), т.е. – глубочайшее. Более строгий термин для "продвинутой" стадии у Климента: ἀμείνων ("лучшая") (например, *Str.* 6.152.3, 154.1; 7.13.1 [цит.: у прим. 102]).

[87] Откр. 1:8, 1:10, 21:6, 22:13.

[88] Истинный гностик сам является "малым храмом", – Церковью в миниатюре; местом "почивания" Бога (*Str.* 7.82.3–4); Игнатий Антиохийский [Богоносец], *Eph.* 15.3).

[89] *Str.* 4.157.2 (цит. только что), *Str.* 4.152.1 (цит. после прим. 105).

[90] *Str.* 7.43.5. О предвосхищении Климентом учения Евагрия Понтийского о "чистой молитве", ставшего известным на Западе благодаря Иоанну Кассиану, см.: *Békés G.* De continua oratione Clementis Alexandrini. Roma, 1942, см. также: *Idem.* Pura oratio apud Clementem Alexandrinum // Studia Benedectina in memoriam gloriosi transitus S.P. Benedicti (= Studia Anselmiana 18–19), 157–172 Roma, 1947.

[91] Понятие об "обращении" как воз-вращении к Богу – еврейского происхождения. О вытеснении ее идеей покаяния (μετάνοια, букв. "перемена ума"), см. например: *Langerbeck H.* Aufsätze zur Gnosis / Ed. Hermann Dörries. Göttingen, 1967. S. 35; ср.: *Jaeger W.* Early Christianity and Greek Paideia. Camb.: MA, 1961. P. 10 and note 25.

[92] Ср. *Str.* 5.71.2.

той же причине, что и очищение не завершается крещением. Постепенный и длительный процесс "отвращения от чувственно-воспринимаемого"[93], "отстранения от тела [плоти] и его страстей"[94], растягивает событие "обращения" так, что оно, подобно ленте Мёбиуса, оборачивается непрерывным и присно длящимся обращением внутрь[95].

"Молчание", рекомендованное Пифагором[96], означает в интерпретации Климента воздержание не только от речи, но и от слышания, а также – от всех остальных модальностей чувственного восприятия. Как замечает Мортли, "оно обозначает господство над страстями тела и над непостоянством телесной природы"[97]. Мортли, однако, упускает из виду, что, поскольку оно *длится*, даже молчание имеет длительность, т.е. – своего рода протяженность (διάστασις). Ведь – даже если невозможно *услышать* молчание – можно его *слушать*, как говорит Игнатий Антиохийский: "стяжавший Иисусово слово, поистине может слушать {или: слышать} и Его безмолвие (ἡσυχίας), чтобы иметь возможность быть совершенным (τέλειος)..."[98]. Игнатий имеет в виду, вероятно, то молчание (σιγή), из которого Слово рождено: "Бог один – тот, что явил Себя через Иисуса Христа, Сына Его, который и есть Слово Его, происшедшее из молчания"[99]. Вслушивание в это молчание оказывается у Климента со-протяженным "величине Христа", Его духовному Телу, Церкви, в которой присно длится молчаливая молитва истинного гностика. Поскольку "величина" эта присуща Монаде, лишенной каких-либо предметных характеристик[100], ее можно понять только как неизмеримую и бесконечную *длительность*[101].

---

[93] *Str.* 5.67.3.

[94] *Str.* 5.67.1.

[95] Согласно Полю Обену, "Климент, похоже, первый, кто стал говорить о продолжающемся обращении... Непрерывное обращение и непрерывная молитва идут [у него] рука об руку" (*Aubin P.* Le Probleme de la "conversion". Paris, 1962. P. 132). Обен также замечает, что Климент, "в отличие от Эпиктета и Марка Аврелия", нигде не говорит «об "обращении *к самому себе*"» (Ibid. P. 125; курсив мой. – *А.Ш.*). Это согласуется с моей интерпретацией: цель движения гностика, сосредоточенно обращенного к своему внутреннему центру ("сердцу"), ему запредельна (см. выше: текст перед прим. 86).

[96] *Str.* 5.67.3. Ранее об этом правиле сообщает Диоген Лаэрций, 8.10.

[97] *Mortley R.* The Theme of Silence in Clement of Alexandria // J. of Theological Studies. 1973. N 24. P. 197–202, 202.

[98] *Eph.* 15.2.

[99] *Magn.* 8.2; именно этот вариант, дошедший в армянском переводе и в цитате у Севира Антиохийского, скорее всего подлинен, как показывает в примечании к этому месту в цит. издании П.Т. Камелот.

[100] *Str.* 5.71.2–3; ср.: *Шуфрин А.М.* Климент Александрийский о беспредельности Бога... С. 47, текст у прим. 41.

[101] Об этом понятии см. прим. 78.

Продвижение гностика, как показано, не имеет внешнего измерения (διάστασις). Поскольку, тем не менее, это движение "из лучших *мест* в наилучшие" (εἰς ἀμείνους ἀμεινόνων τόπων τόπους[102]), то, посредством чего оно происходит – "величие Христа", – должно обладать какой-то топологией, если не своего рода мерой[103]. "Мера" здесь – "расстояние", отделяющее верного от Сына. Будучи рас-стоянием (διά-στασις), оно не может стать непротяженным (ἀ-διάστατον), но, тем не менее, бесконечно приближается к тому.

Близость гностика ко Господу, таким образом, не имеет предела: он всегда беспредельно близок к тождеству со своим "предметом", Богом, но, тем не менее, ему всегда еще остается, куда двигаться[104]. Может даже показаться, что Бог сам "присно уклоняется (ἐξαναχωροῦν) от преследователя"[105]; но в действительности происходит иное:

---

[102] *Str.* 7.13.1.

[103] Понимание "величины" Монады как чистой длительности (см. прим. 78 и текст у прим. 101) предполагает, строго говоря, *не*-метрическую топологию.

[104] Ср. У Филона: "Колодец, как мне кажется, является символом знания, ибо природа знания не поверхностна, но чрезвычайно глубока; оно не наличествует явно, но любит скрываться где-то в неясности... Из-за чего копающие и говорят, что не нашли воду в Колодце [Клятвы] (Быт. 26:32; LXX), – так как цели (τὰ τέλη) наук оказались не только трудно достижимыми, но и совершенно недостижимыми. И за счет этого один становится [ученее] другого... поскольку невозможно очертить границами рост и расширение [знания]... так что даже считающийся достигшим его пределов, на взгляд другого знатока, прошел лишь половину... Итак, колодец знания не имеет границы (ὅρος) или конца (τελευτή)" (*Somn.* 1.6–11). В другом месте Филон толкует копание Колодца Клятвы как "бесконечное" (ἀτελεύτητος) искание небес (*Somn.* 1.24), или поиск совершенства, – которое только и может утолить духовную жажду, – в любой науке или искусстве (*Plant.* 81).

[105] *Str.* 2.5.3. Это место, как замечает Ван ден Хук (*Van den Hoek.* Clement. P. 149–150), представляет собой "парафраз с элементами буквального цитирования" Филона (*Post.* 18). Говоря о Боге как о "присно уклоняющемся от преследователя", Климент следует за своим источником; тем не менее, он характерным образом опускает ту часть фразы Филона, в которой уточняется, что расстояние (διάστημα) между Богом и мудрецом, преследущим Его, беспредельно (ἄπειρον). Достижение конечной цели смыслом такого ее преследования очевидно быть не может: "боголюбцам, взыскующим Сущего, даже если никогда не найдут Его, мы сорадуемся, ибо поиск Прекрасного сам по себе достаточен, чтобы дать предвкушение радости, даже если цель не достигнута (κἂν ἀτυχῆται τὸ τέλος)" (*Post.* 21). Итак, у Филона бесконечность т.о. оказывается чем-то внешним по отношению к Богу (ср.: *Шуфрин А.М.* Климент Александрийский о беспредельности Бога... С. 39, прим. 4), который, в качестве преследуемой цели, – мог бы сказать Филон, – недостижим (ἀτυχῆτον), но не, – как говорит Климент, – бесконечен (ἀτελεύτητον).

[*Str.* 4.152.1]... будучи обожением приведен (θεοῦμενος) в [состояние] бесстрастия, человек становится беспримесно монаден. [4.152.2] Как те, кто в море, будучи удерживаемы якорем, тянут якорь, но не его привлекают к себе, а себя к нему, – так и те, кто, согласно гностическому образу жизни, привлекают к себе Бога, столь же незаметно для себя приближаются к Богу. Ибо служащий Богу, служит себе.

В отличие от Иринея Лионского, у которого впервые появляется представление об уподоблении Богу как о бесконечном приближении к Нему[106], но отнесенное ко времени после хилиастически понятого Второго Пришествия и воскресения плоти, для Климента Боговоплощение делает возможным продвижение в обожении уже *сейчас*.

Подведем итог. Подлинная конечная цель человека ("предел желаемого"[107] для него) по Клименту – бесконечность. Только служа бесконечности, человек подлинно служит себе. Таким нам представляется подсказанный ап. Павлом ответ Климента на вызов этической мысли эллинизма. "Величиной Христа" он обозначает область не только бесконечной близости человека к Богу, но и предельной реализации его свободы[108].

СОКРАЩЕНИЯ

1 Кор.	*Павел.* Первое Послание к Коринфянам
Adv. Haer.	*Ириней Лионский.* Против ересей
Aet.	*Филон Александрийский.* De aeternitate mundi
Быт.	*Моисей.* Бытие
Eph.	*Игнатий Антиохийский.* К ефесянам
Eth. Eud.	*Аристотель.* Евдемова этика
Exc.	*Климент Александрийский.* Excerpta ex Theodoto
Fug.	*Филон Александрийский.* De fuga et inventione
Ин.	*Иоанн.* Евангелие
Ис.	*Исайя.* Книга
Исх.	*Моисей.* Исход
Кол.	*Павел.* Послание к Колоссянам
Лк.	*Лука.* Евангелие
LXX	70 толковников, версия Св. Писания
Magn.	*Игнатий Антиохийский.* К магнезийцам
Met.	*Аристотель.* Метафизика
Откр.	*Иоанн.* Откровение
Opif.	*Филон Александрийский.* De opificio mundi

---

[106] *Adv.* Haer. 4.38.3.

[107] См. текст у прим. 3.

[108] Ср.: "...свободен тот, кто существует ради себя самого (ὁ αὑτοῦ ἕνεκα), а не ради другого" (*Аристотель.* Met. 982 b 26). Ср. также цитату из Аристотеля в эпиграфе к настоящей статье.

Paed.	*Климент Александрийский.* Пёдагог
Phdr.	*Платон.* Федр
Phys.	*Аристотель.* Физика
Plant.	*Филон Александрийский.* De plantatione
Post.	*Филон Александрийский.* De posteritate Caini
Protr.	*Климент Александрийский.* Протрептик
QG	*Филон Александрийский.* Quaestiones et solutiones in Exodum
Рим.	*Павел.* Послание к Римлянам
Rep.	*Платон.* Государство
SC	Sources Chrétiennes
Somn.	*Филон Александрийский.* De somniis
Str.	*Климент Александрийский.* Строматы
Theaet.	*Платон.* Теэтет
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament / Ed. G. Kittel
Tim.	*Платон.* Тимей

ЛИТЕРАТУРА

Климент Александрийский

a. Издания с полным аппаратом

Clemens Alexandrinus I: Protrepticus, Paedagogus / Ed. O. Stählin, 3. Aufl. U.Treu [Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 12]. Berlin: Akademie Verlag, 1972.

Clemens Alexandrinus II: Stromata I–VI / Ed. O.Stählin, 3. Aufl. L. Früchtel [Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 52]. Berlin: Akademie Verlag, 1960.

Clemens Alexandrinus III: Stromata VII, VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae Propheticae; Quis Dives Salvetur; Fragmente / Ed. O. Stählin, 3. Aufl. L. Früchtel und U. Treu [Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 17]. Berlin: Akademie Verlag, 1970.

Clementis Alexandrini Protrepticus / Ed. M.Marcovich. Leiden: Brill, 1995.

Clementis Alexandrini Paedagogus / Ed. M. Marcovich. Leiden: Brill, 2002.

b. Другие использованные издания

Le Pédagogue I / Introd. et notes par H.-I. Marrou, traduction par M. Harl [SC 70]. Paris: Cerf, 1960.

Le Protreptique / Introd., trad. et notes par C. Mondésert, 2 rev. éd. avec A. Plassart [SC] 2 bis. Paris: Cerf, 1949, rev. repr. 2004.

Les Stromates. Stromate II / Introd. et notes par P. Th. Camelot, trad. par C. Mondésert [SC] 30. Paris: Cerf, 1954.

Les Stromates. Stromate IV / Introd., texte critique et notes par A. van den Hoek, trad. par C. Mondésert [SC] 463. Paris: Cerf, 2001.

Les Stromates. Stromate V / Introd., texte critique, notes et comm. par A. Le Boulluec, traduction par P. Voulet [*SC* 278/279]. Paris: Cerf, 1981.

Les Stromates. Stromate VI / Introd., texte critique, trad. et notes par P. Descourtieux [*SC* 446]. Paris: Cerf, 1999.

Les Stromates. Stromate VII / Introd., texte critique, trad. et notes par A. Le Boulluec [*SC* 428]. Paris: Cerf, 1997.

Miscellanies Book VII / Introd. et trad. par J. B. Mayor, notes par J. B. Mayor et F. J. A. Hort. London: Macmillan, 1902.

Extraits de Théodote / Introd., trad. et notes par F. Sagnard [*SC* 23]. Paris: Cerf, 1948.

ДРУГИЕ ПЕРВОИСТОЧНИКИ

Arius Didymus. Epitome of Stoic Ethics / Ed. A. J. Pomeroy. Atlanta, GA: SBL, 1999.

Aristoteles. De anima / Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1956.

Idem. Ethica Eudemia / Eds. R.R. Walzer and J.M. Mingay. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Idem. Metaphysica / Ed. W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Idem. Physica / Ed. W.D. Ross, 1st corrected ed. Oxford: Clarendon Press, 1956.

Corpus Hermeticum / Ed. A.D. Nock, trans. A. J. Festugière, 4 vols. Paris: Belles lettres, 1946–1954.

Diogenis Laertii. Vitae philosophorum / Ed. M. Marcovich, 2 vols. Stuttgart: Teubner, 1999.

[Ps.-]Jamblichus. Theologumena arithmeticae / Ed. V. De Falco. Leipzig: Teubner, 1922.

Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne: Lettres, Martyre de Polycarpe / Ed. P.Th. Camelot [*SC* 10]. Paris: Cerf, 1969[4].

Irénée de Lyon. Contre les Hérésies / Ed. A.Rousseau et al. [*SC* 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153]. Paris: Cerf, 1965–1982.

The Greek New Testament / Ed. K. Aland et al., 3rd ed. West Germany: United Bible Societies, 1975.

Nicomachi Geraseni. Pythagorei introductionis arithmeticae libri II / Ed. R. Hoche. Leipzig: Teubner, 1866.

Nicomachus of Gerasa. Introduction to Arithmetic /Trans. into English by Martin Luther D'Ooge; with studies in Greek arithmetic, by Frank Egleston Robbins and Louis Charles Karpinski. New York: Macmillan, 1926.

Philonis Alexandrini Opera quae supersunt: 6 vols. / Eds. L. Cohn and P.Wendland. Berlin, 1896–1915.

Platonis Opera / Ed. J. Burnet, 5 vols. Oxford, 1900–1907.

Plutarchi Moralia: In 7 vols / Eds. W.R. Paton et al. Leipzig: Teubner, 1959–1961.

Porphyrii philosophi Platonici Opuscula / Ed. A. Nauck. Leipzig: Teubner, 1886.

Septuaginta / Ed. A.Rahlfs[9]. Stuttgart: Priviligierte württembergische Bibelanstalt, 1935.

Simplicii. In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria / Ed. H. Diels. Berlin: Reimer, 1882.

Theonis Smyrnaei. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium / Ed. E. Hiller. Leipzig: Teubner, 1878.

Timaeus Locrus. De natura mundi et animae / Ed. and trans. W. Marg. Leiden: Brill, 1972.