
ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ТЕЛОΣ ΑΤΕΛΕΥΤΗΤΟΝ: ЦЕЛЬ ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ ПО КЛИМЕНТУ АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ¹

А.М. Шуфрин

... ибо Бог – не повелевающий правитель,
а То-ради-чего (τὸ οὐ ἔνεχα)
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 οὐ ἔνεχα 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 οὐ ἔνεχα продолжения рода в смысле (1) – это душа, а в смысле (2) – ее причастность (посредством вида) «вечному и божественному». Бог – это τὸ οὐ ἔνεχα 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 (ἔξομοίωσις), 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 значит: «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. ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ: 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 термином⁵) у авторов до Климента⁶, 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 парадоксально⁷.

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 эффективное 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 стоиков¹⁰.

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 ἀτελειον 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 Академии¹¹. 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 Климент¹³. 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 (ἑλεσθαι), 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 Богом¹⁴.

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 обожение: “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 качестве 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 с 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).

(ἐναρῶς)... 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 Вурвой, истолковать здесь слово θεός и как означающее не Бога, а “бога” в смысле ангела¹⁶, 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 смысле¹⁷.

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 *Строматах*. 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 προκομή (продвижение) столь высоко, что полагает, что оно продолжится в будущем веке: вечная жизнь должна означать вечное продвижение... В этой оценке προκομή [Климент] очевидным образом отличается от стоиков, для которых продвижение имеет лишь относительную ценность, а также от Филона [у которого προκομήτων (продвигающийся) занимает промежуточное положение между безбожником и совершенным]... Для [Климента] истинный гностик – это προκομήτων, высшая ступень человечества¹⁸.

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. προκομή. 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) προσεχούσ 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 ἀλάσης²¹). Таково неопровержимое созерцание (ἡ καταληπτικὴ θεωρία²²) “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 Boulluc в своём издании 1997 г., отвергая исправление на ἀλάσας, которое вслед за Hort’ом вносят Stählin, Früchtel и Treu.

²² Ср.: καταληπτικὴ φαντασία – 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 равнозначен Христу... божественность человека...[реализуется как] воплощение Божества. Перед нами христологическое толкование идеи самопознания через зеркало, максимально подчеркивающее эпистемологическое значение Воплощения²⁴.

Из этого Мортли выводит, что трансцендирование 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”, Бога²⁵.

К сожалению, Мортли не замечает, что даже после того, как чувственное восприятие совершенно превзойдено²⁶, 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 грубо-материальное 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 [Extrait de Théodote / *Intro.*, trad. et notes par F. Sagnard. SC 23. P., 1948]), человек делается «богоносным» (θεοφόρος) в том смысле, что через него непосредственно действует Сам Господь (προσῆχῶς ἐνεργουμένων 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):

[Екс. 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 μὴ τι οἷον σάρκα εἶναι τοῦ ἁγίου σώματος τούτου 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 Бога³⁹ и упокоиться в Нем⁴⁰.

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 видении 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” (1 Кор. 13:12) увидим обещанное... если действительно это обещано после освобождения отсюда⁴³.

Даже бесы, ангелы и человеческие души имеют своего рода тела, характеризующие их⁴⁴. Ничто из получившего бытие не выходит за грань телесности⁴⁵. Человеческие тела в этом мире грубоматериальны (“дебелы”); они стали такими “вследствие греха”⁴⁶. Тела бесов подобны “теням”⁴⁷. Ангелы – также телá, поскольку их можно видеть⁴⁸.

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 разума 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 Homélie 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, 1Кор.15:44) тонкое и простое – они неосязаемы (διὰ λεπτότητα καὶ ἀλτότητα μὴ κρατουμένη)⁴⁹. Тем не менее, хотя это тело и неосязуемо, оно чувственно; иначе душа не могла бы и после того, как покидает “дебелое” тело, быть наказываемой⁵⁰.

“Духовные тела” имеют природу воскресшего Христова тела (1Кор.15:44), т.е. Церкви, в которую обоженные включаются, – становясь “равноангельными”⁵¹ и совершенными, – соответственно своему продвижению (κατὰ προκοπὴν τελειούμενοι)⁵².

Это продвижение гностика не заканчивается его расставанием со своим “дебелым” телом⁵³. 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 плотное 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 [плотным] телом и, соответственно, приписывает астральное тело *всем* душам... гностик пытается построить мост между Богом и человеком; для [него] бессмертное тело (ἀθάνατον? ὄμμα; Согр. Негм. XIII.3) обретается в *инициации*: облакаясь 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 *Екс.* 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 *Екс.* 15.1. В *Екс.* 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” (*Екс.* 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, ипостасности⁵⁵ 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 ведущая [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 ἔξει) к бесстрастной тождественности (ταὐτότητος), – к тому, т.е., чтобы уже не иметь знания и не обладать ведением (γνώσιν), 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 Монаде⁵⁷ установил Штелин⁵⁸:

...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 (ἀδιάσπαστον) примесью [себя] – сущностью и вечным созерцанием знающего, остается [вечно] живущей ипостасью (ζῶσα ὑπόστασις μένει)” (Str. 4.136.4). Гностик “пробивается через святую седмицу 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 μένου ἀίδως) [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 τόλου ἐπέχουσα) (Introductio Arithmetica 2.6.3.1–2), которое Климент мог использовать в Str. 5.71.2, восходит к Аристотелевому определению точки (σημῆ) как μονάς... θέσιν ἔχουσα (монада {или: единица}, имеющая положение) (De anima 409aб). 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 ранее⁶⁰, выражается, в частности, в том, что он четко различает высшее Единое и Монаду⁶¹. 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 Монаде⁶³, говорит о возможности его влияния на Климента⁶⁴.

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 ἄ-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 (διαιωνής), как и Бог мыслится в Своих природных действиях таковым, – сохраняющим и сберегающим природы⁶⁶.

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 ἀτελεύτητον τὸ ταῦτον ὑλάρχουσα ἢ 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. Мет.* 1018a 4–6, и Модерат из Гадеса (*Порфирий. Vita Pythagorae* 49), – связывают тождественность только с “единым” (или “единообразием”), 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 Никомаха⁶⁷, в которых он разделяет с другими неопифагорейцами учение о том, что бесконечность характеризует только Диаду, Монада же, напротив, является принципом предела⁶⁸. 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 (*τόλω*). Бог использовал эти идеи в качестве образцов при творении чувственно воспринимаемого мира⁶⁹; они, следовательно, не могут иметь иного “местоположения”, чем Разум (=Логос) Бога Творца⁷⁰. 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 Творца⁷².

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 мир⁷³. Обсуждая этот же вопрос в другом месте, он характеризует время как *ἀναρχὸς 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 было⁷⁴. 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*.

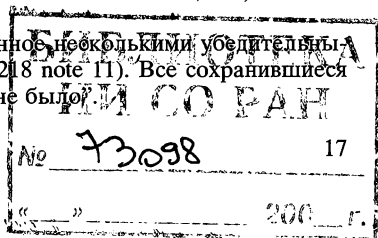
⁷⁰ *Opif. 20*.

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 с-е*), 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”.



подразумевают время. Отсюда следует, что время и не существовало само по себе (ὄλοσθηναὶ 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 αἰδίου ὑφεστάναι), не имея начала [своего] возникновения⁷⁵.

Быть безначальным и бесконечным (ἀναρχος 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) бытия⁷⁶. 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” (ἀγέννητος)» (*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 αἰδίου) не обязательно означает “быть не-возникшим” (ἀγέννητος). 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 некончающийся Век (ἀτέρατος καὶ 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 Никомаха⁷⁸ и встретимся в следующем разделе у Климента⁷⁹.

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 (γνώσις)] 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 (ἀλοκατάστασις) [на ступень] присно [длящегося] (ἀδίω) созерцания ждет тогда ставших “чистыми сердцем” (Мф. 5:8) по своей близости (κατὰ τὸ προσεχές) ко Господу⁸⁰.

Несмотря на отнесенность к будущему, речь, как было указано⁸¹, не идет о состоянии, начинающемся только после смерти. Теперь уточним: “бесконечная конечная цель” для Климента – это бытие-в-Монаде:

⁷⁷ Fig. 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” (γενητὸς 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 видением Бога и достижением близости (πλησίον, ἐγγύς) к Нему (*Adv. Haer. 4.38.3*). О значении термина (ἀλοκατάστασις) у Климента см. выше, в прим. 4.

⁸¹ См. выше: текст у прим. 54.

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

Это можно понять так, что Монаде присуща своего рода “внутренность”: верные в нее *входят*. Такое толкование хорошо бы согласовалось с тем, что в другом месте Климент по образу “монады” мыслит Церковь⁸³:

[Str. 7.107.5] Итак, мы утверждаем, что и в действительности (κατὰ ὑπόστασιν), и по понятию, и по началу (κατὰ τε ἀρχήν), и по преимуществу, одна [только] есть исконная (ἀρχαία) и кафолическая Церковь [которую еретики пытаются разбить на множество частей], волей единого Бога, через единого Господа собирающая уже предназначенных, – которых Бог преопределил (ср. Рим. 8:29–30; Еф. 1:5)... в (εἰς) “единство веры” (ср. Еф. 4:13), – одной веры, соответствующей особым заветам, а точнее – одному Завету[у, данному для] разных времен. [6] Но то в Церкви, что [относится к ней] по преимуществу (ἡ ἔξοχή 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 позволяло говорить о “величине” Монады).

Аристотелевская идея бесконечности κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον (см. выше: прим. 23 и текст), таким образом, спроецирована у Климента на своего рода “внутренность”. 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 *концентрацией*, 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 (ἔν τι πρῶτον), 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 приобретает никакого протяжения (διάστασιν). [2] Вот почему верить в Него, и через Него, значит стать единичным (μοναδικόν), нерассеянно {или: непрерывно} (ἀπεριολάστως) собираясь в Нем воедино; не поверить же, – значит оказаться в сомнении (διτάσαι), на расстоянии (διαστήναι) [от Него] и разделенным [на части].

Продвижение верного к Богу, следовательно, венчается его сосредоточением *ad infinitum* в Церкви и в самом себе⁸⁸, сводящем его в монаду⁸⁹. Именно так понимает Климент молитву, являющуюся “субъективной” стороной обожения:

Возможно и не [произносимым] звуком возносить (παράτεμλειν) молитву, только стягивая (συντείνοντα) всю [силу] духа вовнутрь ((ἔνδοθεν), – в умопостигаемый звук (εἰς φωνὴν τὴν νοητὴν), в соответствии с нерассеянным {или: непрерывным} (ἀπεριολάστον) обращением (ἐλιτροφίην) к Богу⁹⁰.

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 ἐλιτροφίη⁹¹. Обращение не завершается для Климента исповеданием веры⁹² – 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 κρείττον), что не обязательно означает буквально “высшее” Так, “вбрасывание себя” (ἐπιρρίψαι ἑαυτοῦς) 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 Benedictina in memoriam gloriosi transitus S.P. Benedicti (= Studia Anselmiana 18–19), 157–172 Roma, 1947.*

⁹¹ Понятие об “обращении” как воз-вращения 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 внутрь⁹⁵.

“Молчание”, рекомендованное Пифагором⁹⁶, 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 (διάρτασις). 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 характеристик¹⁰⁰, 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 Лаэртский, 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 подлиннее, 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 τόλων τόλους¹⁰²), то, посредством чего оно происходит – “величие Христа”, – должно обладать какой-то топологией, если не своего рода мерой¹⁰³. “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 двигаться¹⁰⁴. Может даже показаться, что Бог сам “присно уклоняется (ἔξαναχωροῦν) 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 [ученею] 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 (ἄρος) 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, преследующим Его, беспредельно (ἄλειρον). 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 (μὲν ἀτυχῆται τὸ τέλος)” (Post. 21). Итак, у Филона беконечность 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 Ириния Лионского, у которого впервые появляется представление об уподоблении Богу как о бесконечном приближении к Нему¹⁰⁶, 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 свободы¹⁰⁸.

СОКРАЩЕНИЯ

1 Кор.	<i>Павел</i> . Первое Послание к Коринфянам
<i>Adv. Naer.</i>	<i>Ириней Лионский</i> . Против ересей
<i>Aet.</i>	<i>Филон Александрийский</i> . De aeternitate mundi
<i>Быт.</i>	<i>Моисей</i> . Бытие
<i>Ерп.</i>	<i>Игнатий Антиохийский</i> . К ефесянам
<i>Eth. Eud.</i>	<i>Аристотель</i> . Евдемова этика
<i>Ехс.</i>	<i>Климент Александрийский</i> . Excerpta ex Theodoto
<i>Fig.</i>	<i>Филон Александрийский</i> . De fuga et inventione
Ин.	<i>Иоанн</i> . Евангелие
Ис.	<i>Исайя</i> . Книга
Исх.	<i>Моисей</i> . Исход
Кол.	<i>Павел</i> . Послание к Колоссянам
Лк.	<i>Лука</i> . Евангелие
LXX	70 толковников, версия Св. Писания
<i>Magп.</i>	<i>Игнатий Антиохийский</i> . К магнезийцам
<i>Met.</i>	<i>Аристотель</i> . Метафизика
Откр.	<i>Иоанн</i> . Откровение
<i>Orif.</i>	<i>Филон Александрийский</i> . De orificio mundi

¹⁰⁶ *Adv. Naer.* 4.38.3.

¹⁰⁷ См. текст у прим. 3.

¹⁰⁸ Ср.: “...свободен тот, кто существует ради себя самого (ὁ αὐτοῦ ἑνεκα), а не ради другого” (*Аристотель*. *Met.* 982 b 26). Ср. также цитату из *Аристотеля* в эпиграфе к настоящей статье.

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

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, 1969⁴.
- 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 Eggleston 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.Rahlf's⁹. Stuttgart: Privilegierte 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.