всех литератур... при этом автор замечателен ясно осознанной задачей – устранить односторонние притязания отдельных партий и соединить общечеловеческое стремление к истине в одном образе неизменной истины. Конечно, большая часть исторических и философских выводов Климента не выдерживает современной критики. Для нашего времени «Строматы» имеют совсем другой интерес, чем тот, который они имели для своего времени. Ученых филологов привлекает теперь в них скорее богатство самого материала, чем выводы автора, которые, впрочем, заслуживают полного внимания ученых богословов» (*Н. Ливанов.* О сочинениях Климента Александрийского//Православное обозрение. Т. 24 (1887). С. 104).

[6] Текст цитируется по изданию: *O. Stahlin.* Str. I, 11, 2 – это означает: Строматы», книга V, 11 параграф, 2 подпараграф.

[7] Str. V, 6, 3: Ведь Слово Отца Всего не есть «слово произнесенное», но мудрость и благодатное проявление божественных сил.

Концепция произнесенного слова неприемлема для Климента, потому что в таком случае Логос приобретает черты гностической эманации, посредника между Богом и миром (ср.: *Chandwich H.* Clement of Alexandria//The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy/ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 177).

[8] См. об этом в работе: *Osborn E. F.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957 (вся вторая часть).

[9] Александрийская аллегорическая традиция, в отличие от палестинской, как полагает Hanson, имеет эллинистическое происхождение. Она во многих отношениях напоминает стоическую. аллегорию, имеющую долгую историю в греческой литературе. Этот род аллегории имеет скорее философский или этический, нежели традиционно религиозный характер. Основная идея аллегорического толкования заключается в том, чтобы за буквальным смыслом увидеть иное, сокрытое содержание. При этом открытое таким образом содержание вовсе не обязано иметь историческое значение, оно может или не принимать историю во внимание, или же быть явно против нее (т. е. говорить о вечном). Этот тип аллегории, как правило, не имеет дело с типологией, для него скрытые значения важны не как предсказания грядущего, но сами по себе. Для аллегориста ценен не только профетический, но любой скрытый смысл. Ясно, что поле истолкований значительно расширяется. Как отмечают большинство исследователей, начало такого аллегоризирования было положено Филоном Александрийским, затем оно было некоторое время не в ходу у ранних апологетов. Начиная с Иринея оно вошло в обиход христианских теологов и полное свое развитие получило у Климента и Оригена – Hanson R. P. C. Allegory and Event (A study of the sources and significanse of Origen interpretation of Scripture). L., 1959. P. 117-126.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ «СТРОМАТЫ», КНИГА V, ГЛАВЫ 11-13

ГЛАВА 11. ОТВЛЕЧЕНИЕ ОТ ВСЕГО МАТЕРИАЛЬНОГО НЕОБХОДИМО ДЛЯ БОГОПОЗНАНИЯ

(67) Непреложное отделение от телесного и связанных с ним страстей – это жертва, приятная богу[1]. И в этом состоит истинное благочестие. Не потому ли философия именовалась Сократом как

© Е. В. Афонасин, перевод, 1996

попечение о смерти [2]. Ведь только тот, кто в своем мышлении опирается не на зрительные образы или данные чувств, но обращается к предмету только силою разума, может по праву быть назван истинным философом. Эту же цель преследовал и Пифагор, когда предписывал своим ученикам пятилетнее молчание в начале обучения для того, чтобы дать им возможность отвернуться от чувственного и в чистоте ума созерцать божественные предметы. И такой способ философствования лучшие из эллинов позаимствовали [3] у Моисея. Ибо это он заповедал «снять кожу с жертвы всесожжения и рассечь ее на части» [4], поскольку считал необходимым, чтобы душа гностика освободилась от благ (δόρᾶς) материального мира и страстей и, оставшись без сохраняющих пустоту и ложь призраков воображения, оставила все телесные желания и просветилась светом. (68) Но большинство людей, скрывшиеся в материю, как улитки в раковины [5], и, как еж листвой, облепленные своими страстями, невежественно полагают, что благой и нетленный Бог подобен им. От них сокрыто то, что Бог даровал им много такого, чему Он сам не причастен. Он даровал им рождение, будучи нерожденным, пищу, хотя сам ни в чем не нуждается, возможность развития, хотя сам Он постоянно пребывает равным себе, спокойную старость и блаженную смерть, будучи бессмертным и не стареющим. И не следует полагать, что руки, ноги, рот, глаза, приход, уход, гнев или угроза приписываются евреями Богу в прямом и чувственном смысле. Ни в коем случае. Каждое из этих имен использовано в благочестивейшем и аллегорическом смысле [6], о чем в свое время, по мере дальнейшего изложения, мы выскажемся яснее.

Мудрость – всеисцеляющее лекарство,

– пишет Каллимах в своих *Эпиграммах* [7].

Один у другого учится, –

говорит Вакхилид в *Пеанах* [8] –

И нелегко найти врата невысказанному слову.

(69) Исократ в своем *Панафинаике* [9] хорошо ставит вопрос: «Кого можно назвать хорошо воспитанными?» И отвечает: «Прежде всего тех, кто прекрасно справляется с тем, с чем они сталкиваются повседневно, и кто метко судит (δόξαν ἐτκτυχῆ ἔχονας) о течении событий, чье мнение подходит к случаю и кто чаще всего способен разобраться в происходящем. Во-вторых, тех, кто всегда обращается со своими ближними как должно и по справедливости, легко и покладисто переносящих неприязнь и тяжелый характер других, в то время как сами они стараются быть с ближними по возможности легкими и умеренными. Далее, тех, кто способен держать свои чувства под контролем и не поддаваться несчастьям, снося их доблестно и в соответствии с достоинством нашей [человеческой] природы. В-четвертых, и это наиболее важно, тех, кого не развратил успех, кто не изменил самому себе и не стал надменным и кто всегда пребывает в границах благоразумия». Наконец, он приходит к такому заключению: «Тех же,

кто наделен не одним каким-нибудь, но всеми этими достоинствами, я называю мужами рассудительными и совершенными, кому присущи все добродетели».

Видите, как уже эллины обожествляли гностическую жизнь, хотя и не знали как ее достигнуть. Что же такое [истинный] гносис, они не видели и во сне [10]. (70) Мы же согласимся, что гносис – это пища для разума, в соответствии со словами Писания «блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» [11] вечной пищей.

Удивительно, однако, и то, что если прислушаться к философу-трагику Еврипиду [12], то мы найдем, что он чуть ли не соглашается с тем, что мы только что сказали, и, не знаю каким чудом, изображает одновременно и Отца, и Сына, восклицая [13]:

> Тебе, покровитель всего, этот кубок
> Возлиянья и хлеб приношу, О Зевс, или Аида
> Имя ты предпочтешь? Прими же мою
> Из свежих плодов состоящую жертву
> И влагой густой переполненный кубок.

Ведь Христос есть жертва за нас, обильная плодами и непостижимая. А что поэт и впрямь, сам того не ведая, говорит о нашем Спасителе, ясно показывают следующие слова:

> Ведь среди небесных богов
> Ты владеешь скипетром Зевса,
> И разделяешь земную власть Аида.

А затем прибавляет уже явно:

> Ты человеческим душам пошли просвещенье,
> Им, желающим знать раздора источник,
> И каковы корни зла, и какие,
> Нам надлежит приносить жертвы блаженным,
> Чтобы покой обрести взамен напрасных мучений.

(71) Не случайно, поэтому, очищение в эллинских мистериях играет основную роль [14], такую же, как в варварских – омовение, поскольку за этим очищением следуют малые мистерии, которые содержат в себе основоположения учения и подготавливают к следующим за ними великим мистериям, мистериям о всеединстве, которые уже ничему не учат, подводя к (непосредственному) созерцанию и осмыслению начал природы и вещей.

Что же касается нас, то мы достигаем очищения через исповедание, а созерцания – продвигаясь через отвлечение (ἀναλύσει) к первомышлению (ἐπὶ τὴν πρώτην νοήσιν), приходя посредством отвлечения (δὶ ἀναλύσεως) из всего подлежащего ему к началу, отделяя от тела его чувственно воспринимаемые качества, отбрасывая измерение глубины, а затем – ширины и длины. Оставшаяся точка является монадой, имеющей, впрочем, расположение (в пространстве) [15]. Если же отвлечься и от этого расположения, она станет умопостигаемой мона-

дой. Если теперь, отвлекшись от всего, присущего телам и вещам, именуемым бестелесными, мы всецело отдадимся величию Христа, устремившись в безмерность святости, мы, возможно, сумеем каким-либо образом постичь Всемогущество, через знание не того, что оно есть, но того, чем оно не является [16]. Что же касается формы, движения, неподвижности, покоя, седалища [17], места, десницы, шуйцы, то они не должны мыслиться как реальные атрибуты Отца всего, хотя так и написано. А что именно означает каждый из них, будет прояснено в соответствующем месте.

Первопричина, следовательно, не пребывает в каком-либо месте, но превыше места, времени, именования и помышления. Поэтому и Моисей говорит: «покажи мне себя» [18], тем самым ясно намекая, что Бог непостижим для людей и невыразим словами, но познаваем только через его силы. Поэтому напрасен поиск, нет формы, в которую можно облечь невидимое и без-образное, благодать же знания дается нам через Сына.

(72) Явственно свидетельствует об этом Соломон, так говоря: «Не человеческое разумение во мне, но Бог дал мне мудрость и я знаю святое» [19]. Описывая божественное разумение иносказательно, Моисей называет его «древом жизни» [20], растущим в раю. Рай, в свою очередь, должно быть, изображает сад, где все созданное произрастает. В нем Логос зацвел и произвел плод, «став плотью» [21], и животворит отведавших его благости. И не древо ли спасения знание, которое он открыл нам? И не держится [22] ли наша жизнь на нашей вере? Далее Соломон говорит: «Мудрость есть древо бессмертия для тех, кто принимает ее» [23]. И далее: «Вот я сегодня предложил тебе жизнь и смерть (...), любить Господа Бога твоего и ходить по путям его, и слушать голос его, и верить жизни. Если же вы отвратитесь от праведности и заповедей, которые я дал вам, смертию умрете. Ибо в этом жизнь твоя и долгота дней твоих, в любви к Господу твоему» [24].

(73) И снова, «На третий день, Авраам, придя к тому месту, которое указал ему Господь, возвел очи свои и увидел то место издалека» [25]. Это значит, что первый день наполнен удивлением перед тем, что прекрасно, второй – лучшими устремлениями души, и, наконец, ум воспринимает духовные сущности глазами разума [26], которые открываются учителем, воскресшим на третий день. Эти три дня знаменуют тайну священного запечатления, и по их истечении новообращенный достигает истинной веры в Бога. Собственно поэтому и говорится, что Авраам видел это место издалека, ведь труднодостижим тот мир (χώρα), где находится Бог, – тот, который Платон называл миром идей, позаимствовав у Моисея представление о нем как о месте, где все содержится в целокупности. Поэтому и видел его Авраам «издалека», когда находился в изменчивом мире становления, и таинственно был возведен туда ангелом.

(74) Вот почему апостол сказал: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло,.. тогда же – лицом к лицу» [27], через одно только чистое и ни с чем не смешанное приложение рассудка. Ведь, в соответствии с Платоном, «рассуждением» каждый может исследовать божественное, если «минуя ощущения, посредством одного лишь разума

устремится к сущности любого предмета» и «не отступит» из сферы сущего, пока, поднявшись к тому, что находится за его пределами, «с помощью самого мышления не охватит, что есть благо, оказавшись, таким образом, на вершине умопостигаемого» [28].

И снова: Моисей, не позволяя возводить алтари и святилища в различных местах на том основании, что должен быть только один храм Богу, тем самым провозгласил, что мир был единожды создан (как говорят и такие, как Василид) и что Бог един (чего уже не найти в учении Василида) [29]. И поскольку гностик Моисей не стремился ограничить определенным местом то, что не может быть ограничено, он запретил помещать в храме какие-либо образы для поклонения [30], тем самым говоря, что Бог невидим и неописуем. Таким способом он подводил иудеев к понятию Бога через почитание в храме его имени. Далее, Логос, запрещая возводить храмы и совершать жертвенные церемонии, тем самым указывает, что Пантократор не может быть найден в ограниченном пространстве, или, словами Писания, «какой дом построите мне? – говорит господь, – Небо – трон мне» [31], и так далее. Также и о жертвах: «Крови тельцов и тука овец не желаю» [32]. Видите, и через пророка запретил он это.

(75) И преславный трагик Еврипид вполне в согласии с этим говорит:

> (как может)
> Рукою мастера творенное жилище
> одеждой тленной стать для божества? [33]

Также и о жертвах:

> (нет), божество само себе довлеет,
> Все это бредни жалкие певцов [34].

«Не по нужде бог сотворил мир, чтобы прославиться перед человеком, или перед другими богами или демонами, – говорит Платон, добывая некоторого рода прибыль от творения, и от нас, подобных дыму, и от демонов, его домашних слуг» [35].

Павел в Деяниях апостолов поучительно говорит: «Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворных храмах живет и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и все» [36].

(76) Зенон, основатель стоической школы, в книге Политейа также говорит, что мы не должны создавать ни храмов, ни изображений, ибо ничто из сотворенного не достойно самих богов, и не побоялся написать буквально следующее: «Нет необходимости создавать храмы. Храм ведь не есть что-то действительно очень достойное, и его не стоит называть святым. Потому что ничто не может быть достаточно достойным и святым из того, что создано руками ремесленника» [37].

По справедливости и Платон, рассматривая космос как храм Бога, только небольшое место в городе отводил под статуи богов, совер-

шенно запрещая создавать их для домашних храмов: «Пусть же никто вторично не посвящает храмов богам. Золото и серебро у других, лично у граждан ли, или же в храмах, вызывает завистливую страсть к обладанию. И слоновая кость, тело, лишенное души, не есть благочестивое приношение. Железо и медь – это орудия войны. Если же кто и желает что посвятить, то пусть это будет изделие из цельного куска древесины или же камень для общего храма» [38]. (77) Совершенно справедливо говорит он же в самом большом из своих писем: «Это невыразимо в словах, как остальные науки. Только, как результат великой общности с вещью, некоторого рода сердечного союза с нею, внезапно, как свет, засиявший от искры, возникает в душе это сознание и само себя там питает» [39].

Не так ли говорит и Софония-пророк: «И дух божий взял меня, и вознес на пятое небо, и я созерцал ангелов, именуемых господствами, и на них была диадема, возложенная святым духом, и у каждого из них трон сиял семикратно сильнее восходящего Солнца. Они живут в доме спасения. Они в нем – гимн невыразимому высшему богу» [40].

ГЛАВА 12. БОЖЕСТВЕННОЕ НЕВЫРАЗИМО СЛОВОМ И НЕПОСТИЖИМО МЫСЛЬЮ

(78) «Отыскать Отца и создателя всего – нелегкая задача, если же мы его найдем, то о нем невозможно будет рассказать, (...) поскольку это невыразимо никоим образом, в отличие от других наук», – говорит правдолюбивый Платон [41]. Он наслышан, очевидно, о том, как премудрый Моисей (восходя на гору для совершения святых созерцаний на вершине умопостигаемого) запретил всему остальному народу следовать за ним. Ибо, как сказано в Писании: «Моисей вступил во мрак, где сам Бог» [42], – что способным понять ясно показывает, что Бог невидим и неизречен, тьма же, которая воистину есть неверие и неведение большинства, заслоняет собою сияние истины.

Теолог Орфей по той же причине говорит [43]:

> Один совершенен, все остальное сотворено,
> как потомство одного.–

(или же «рождено», поскольку пишут ведь и так).

Он же добавляет:

> Его никто
> не видит из смертных. Он все видит.

А затем поясняет:

> Его я не вижу, поскольку он окружен облаком,
> У всех же смертных тленные зрачки в их глазах,
> только плоть да кости.

(79) О неизреченных речениях свидетельствует также апостол, говоря: «Знаю человека во Христе, который восхищен был до третьего неба, и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» [44]. Он тем самым таинственно намекает, что Бог невыразим словами, и не потому, что «нельзя» (οὐκ ἐξὸν) такое представить, в силу запрета или из страха, но напротив, он говорит, что человеческие способности онемевают, обнаружив божественное, если кто-либо из живущих под третьим небом начнет говорить. Ведь это позволительно только избранным, таинственно возведенным туда душам.

Платон, насколько мне известно, предполагает существование многих мыслимых небес. (Примеры же подобных положений из варварской философии, каковых множество, вместе с другими обещанными примерами мы рассмотрим в подходящее время.) Однако из соответствующего места в *Тимее* трудно понять, надлежит ли нам мыслить множество космосов, или же один, поскольку Платон не различал имена *космос* и *небо*. Само же высказывание таково [45]: «Правы ли мы, говоря об одном небе, или же более правильно говорить о многих, или даже бесчисленно многих. Нет, оно одно, поскольку создано в соответствии с первообразом».

(80) Из послания к Коринфянам Римлянина [46]: «Человек не поставит предел океану и космосам, которые за ним». С ним в согласии благородный апостол: «О бездна богатства и премудрости, и ведения Божия» [47]. Не это ли имел в виду пророк, приказывая в золе испечь опресноки [48], открывая тем самым, что священное тайное слово о воистину несотворенном и его силах должно быть сокрыто. В послании к Коринфянам апостол явственно это подтверждает: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего, и не властей века сего преходящих; но проповедуем мудрость Божию, тайную, сокровенную» [49]. И снова в другом месте: «...для познания тайны Бога во Христе, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» [50]. Та же мысль запечатлена в словах Спасителя: «Вам дано знать таинства Царствия Небесного» [51]. В соответствии с *Евангелием*, Спаситель провозвещает своим ученикам тайны учения в притчах, или, как говорит о нем пророчество: «Отверзу в притчах уста Мои; изреку сокровенное от создания мира» [52]. И тут же Господь поясняет таинственное через притчу о закваске: «Царствие небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» [53]. Сказано так, поскольку «трехмерная» [54] душа спасается через послушание, посредством заложенной в нее духовной силы веры, или же благодаря дарованной нам силе слова, которая мощью своей притягивает таинственно и невидимо каждого, кто принимает ее, содержит его внутри себя, и сливает все существо этого человека в единое целое.

(81) Так, Солону принадлежит мудрое высказывание о боге [55]:

> Труднее всего помыслить умом невидимую меру,
> которая одна содержит пределы всего.

И Акрагантский поэт говорит [56], что божественное

Нельзя приблизить к себе как доступное нашим очам, или взять руками.
Именно так главнейшая торная дорога убеждения проникает в сердца людей.

Иоанн апостол говорит: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» [57], называя недра Божии невидимыми и неизреченными. Именно поэтому многие называли их «бездной» [58], поскольку они все содержат и в них все *внедрено* [59], недосягаемо и беспредельно. Воистину это слово о Боге наиболее труднодоступно. Ведь первоначало всего трудно постижимо. Первое и старейшее первоначало и первопричину всего, становящего и ставшего, трудно представить. В самом деле, как можно словами выразить то, что не является ни родом, ни различением, ни видом, ни неделимым, ни числом, ни каким-либо привходящим качеством, ни основанием чего-либо привходящего. *Что* он есть, не может быть выражено правильно и в полной мере. В своем величии он относится ко всему в равной мере и всему отец. Никакая часть не может о нем высказываться [60], поскольку единое неделимо, а поэтому также и неопределимо, если мы понимаем это последнее не как что-то немыслимое дискурсивно [61], но как неизмеримое и не имеющее пределов, а потому бесформенное и безымянное.

(82) Именуя Бога некоторыми именами, например, говоря, что он есть Единое, или Благо, или Ум, или Самосущее, или Отец, или Бог, или Творец, или Господь, мы делаем это не в собственном смысле слова. Затрудняясь выразить собственное его Имя, мы используем наиболее хорошие из них, чтобы рассудок имел в них опору и не блуждал среди всех остальных. При этом ни одно из имен не выражает Бога, но они все в совокупности показывают силы Всемогущего [62].

Сказуемые – это или то, что сказано о чем-то присущем вещам как таковым, или же касающееся их взаимного отношения. Но ни то, ни другое неприменимо, если мы говорим о Боге. Никакое знание его не может быть доказательным (ἀποδεικτικῆ), поскольку любое такое знание должно базироваться на первых и более известных принципах. Но ничто не предшествует нерожденному [63].

Только силою божественной благодати и только через Божественное Слово нам открывается неведомое, почему и в Деяниях апостолов Лука упоминает слова Павла [64]: «Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: “Неведомому Богу” Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам».

ГЛАВА 13. ЗНАНИЕ БОГА – ЭТО БОЖЕСТВЕННЫЙ ДАР

(83) Все, что именуемо, – имеет начало, независимо от того, хотите вы признать это или нет.

Одно из двух: или Отец притягивает к себе всех, кто ведет чистую

жизнь и достиг понимания блаженной и нетленной природы, или же свободная воля, заложенная в нас, [сама] достигает знания блага, преодолевая, как говорят гимнасты, все барьеры. Но не без особой благодати душа окрылена и воспаряет вверх к высшим сферам, оставляя все тяжелое и предаваясь тому, что ей более сродно [65]. Также и Платон в *Меноне* говорит о добродетели как о чем-то богоданном, как это явствует из следующего: «Из этого нашего рассуждения, о Менон, нам становится ясно, что если нам и достается добродетель, то достается она по божественному уделу» [66]. Не кажется ли тебе, что нисходящий на всех дар познания (γνωστικήν ἕξιν) он называет божественным уделом? И далее он поясняет: «...и коль скоро мы с тобой на протяжении всей нашей беседы хорошо искали, то получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, но дается она только по божественному уделу, [и не] помимо разума, в тех, в ком она присутствует» [67]. Богоданная мудрость, сила Отца, поднимает нашу свободную волю, принимает веру и венчает собою тесное сообщество избранных. (84) Здесь я добавил бы высказывание самого Платона, который убеждает нас верить тому, что говорят дети Бога. Он так говорит в *Тимее* о видимых и рожденных богах: «Повествовать о прочих демонах и выяснять их рождение – это слишком много для нас. Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом до нас. Поскольку они сами были, по их словам, потомками богов, они должны были ясно знать своих прародителей. Детям же богов отказать в доверии никак нельзя, даже если они говорят без правдоподобных и убедительных доказательств» [68]. Поэтому я не думаю, что греки были способны предоставить нам свидетельство более ясное, чем то, которое явил наш Спаситель, или то, о котором возвестили пророки – истинные свидетели божества. Ведь последние названы детьми Бога, а Господь – его истинный Сын. Поэтому он (Платон) и добавляет, что им должно верить, поскольку они вдохновенны.

Если же кто трагическим голосом воскликнет: почему должны мы верить,

Ибо не Зевс возвестил мне слова сии [69], –

то пусть он вспомнит, что сам Бог через своего Сына возвестил нам Писание. Тем же, кто возвещает о своем (и от своего) [70], должно верить. «Никто ведь, – говорит Господь, – не знает Отца, кроме Сына и тех, кому Сын открыл». (85) Поэтому-то тому, что проповедано Ветхим и Новым Заветами, верить должно, даже если это представлено, говоря словами Платона, «без правдоподобных и убедительных доказательств». «Если не поверите, – говорит Господь, – умрете в грехах своих» [71], напротив, «верующий имеет жизнь вечную», «блаженны все, уповающие на него» [72].

Доверие (τὸ πεποιθέναι) есть нечто большее, чем просто вера. Ведь поверивший тому, что наш учитель есть Сын божий, доверяется его учению как истинному. Так же как «учение взращивает ум» [73], говоря словами Эмпедокла, доверие взращивает веру. И, должно отметить, что для тех, кто порицает философию, принижая значение веры,

весьма характерно восхваление несправедливости и представление счастья как жизни в соответствии со своими прихотями.

(86) Вера, поскольку она основана на добровольном согласии души, является исполнительницей добрых дел и мерилом правильного действия. Когда же Аристотель строго различает в своем учении ποιεῖν (делать) как понятие, приложимое только к неразумным существам и неодушевленным предметам, и πράττειν (действовать) как присущее только человеку [74], пусть это послужит назиданием тем, кто учит, что Бог – создатель (ποιητής) всего [75]. То же, что совершено (πρακτόν), является или добрым, или необходимым [76]. Поступать неправедно – не есть добро (никто ведь не поступает дурно, если его не вынудило к этому что-либо иное [77]). Необходимое же не есть добровольное. Следовательно, дурной поступок – это некое добровольное действие, поскольку он не определяется никакой необходимой причиной. Поэтому добрые от злых отличаются наклонностями и благими пожеланиями [78]. Всякий же душевный порок связан с невоздержностью, и всякий, действующий в соответствии со своим вожделением, действует в меру своей невоздержности и порочности.

Не перестану удивляться божественному речению: «Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелазит инде, тот вор и разбойник. А входящий дверью есть пастырь овцам». И затем Господь истолковывает: «Я дверь овцам» [79].

(87) Для спасения, следовательно, необходимо постичь истину, открытую Христом, даже если для этого понадобятся методы греческой философии. Ибо ныне явно показана тайна, «которая не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта» [80]. Ведь проявление единого всемогущего Бога всегда естественным путем присутствовало в душах благомыслящих людей. И многие из тех, кто не совсем утратил стыд, чтобы отрицать истину, причастен этому благодеянию, которое извечно открывает нам божественное провидение. Поэтому не совсем бессмысленно, кажется, высказывание Ксенократа из Халкидона [81] о том, что знание о Боге присуще даже бессловесным тварям. Демокрит, сам того не желая, подтверждает это, по крайней мере если рассмотреть следствия из его учения. В самом деле, ведь он учит, что одни и те же образы – истечения [82] из божественной сущности встречаются и в человеке, и в бессловесном животном. Человеку же, который, согласно книге Бытия (γένησις), воспринял наиболее чистое по сравнению с другими существами «дыхание жизни», никак нельзя отказать в способности познания божественного. Поэтому пифагорейцы говорят, что разум в человеке присутствует по божественному уделу, и в этом с ними согласны Платон и Аристотель. Мы же полагаем, что святой дух вдохновляет имеющих веру.

По учению Платона, ум есть некоторого рода истечение в душу в соответствии с божественным уделом, душа же воплощена в тело. Это прямо возвещено через Иоиля, одного из двенадцати пророков: «И будет после этого, изолью от духа моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши». Однако дух, который в каждом из нас, не есть некоторая «часть Бога». Но о том, как проис-

ходит это разделение и что есть святой дух, мы расскажем в книгах *О пророчествах* [83] и *О душе* [84].

Сокровенные же глубины гносиса лучше всего скрыть за завесой невероятного (κρύπτει ἀπιστῇ ἀγαθῇ), ибо, в соответствии с Гераклитом: «ускользают от познания по причине невероятности» [85].

[1] ἀμετανοήτος χωρισμός — понятие, важное для Климента. Для того чтобы встать на путь гносиса, недостаточно просто отвернуться от всего остального, необходимо полное сосредоточение и обращение, не умеренность (μετριοπάθεια), а полная ἀπάθεια, говорит Климент. Поэтому такое отсечение страстей и обращение — жертва.

[2] Ср.: *Plato.* Phaedrus. 65e-67d.

[3] Эта идея, возможно, странная для современного читателя, была практически общепринятой во времена Климента, и может быть прослежена назад по крайней мере до Филона Александрийского и Аристобула. Она активно использовалась апологетами первых веков. Вполне вероятно, что основное влияние на Климента здесь оказал Филон, которого можно до некоторой степени считать изобретателем и основным пропагандистом этой концепции, действительно очень полезной для обоснования и оправдания философии и включения ее в иудейско-христианское мироучение. Климент, возможно первый христианский автор, который открыто ссылается на Филона, не сомневается в том простом факте, что греческие мудрецы, которые, конечно, жили после Моисея, или же непосредственно позаимствовали его идеи из книг (а также лично от иудейских служителей, поскольку все они — примечательный факт — были на Востоке), или же получили соответствующее откровение, которое, будучи откровением того же истинного Бога, не могло существенно отличаться от откровения, данного Моисею.

[4] Лев. 1: 6. Ср.: *Philo.* De sacrif. Ab. et Cain., 84.

[5] К образу раковины см. 1 Петр 2:11; а также *Plato.* Phaedrus, 250c; Phileb 21c, Gorgius 443a; *Philo.* Idem. 95. Пифагорейское по происхождению учение о теле — гробнице души обсуждается в работе: *C. J. de Vogel.* Soma — Sema Formula: its Function in Plato and Plotinus compared with Christian Writers//Neoplatonism and Early Christian Thought. London: Variorum publications, 1981. P. 79-99.

[6] Если мы обратимся к тексту трактата Филона Александрийского (см. выше, idem, 96-98), то увидим, что Климент в своем описании божественных атрибутов во многих местах просто повторяет текст Филона, сохраняя ту же логику и последовательность рассуждения. Подобное влияние можно проследить во множестве мест. Филон явился одним из основных источников для Климента. Он же, несомненно, оказал существенное влияние на технику аллегорического толкования Климента.

[7] *Kallimachos.* Epigr. 46, 4//Anth. Pal. XII, 150 (II p. 94 Pfeiffer 1950).

[8] *Bakchylides.* Fr. 5 Snell. См. Пиндар, Вакхилид. Оды, Фрагменты/Пер. М. Л. Гаспарова. Москва, 1980. Ср.: *Theodoret.* Graec. Affect. Curatio I, 78; Cyril. Alex. Contra Julian., I.

[9] *Isocrates.* Panath. 30-32, p. 239. См. великолепный перевод этого последнего трактата знаменитого ритора, выполненный George Norlin (Isocrates, in 3 vols. Vol. 2. Loeb Classical Library).

[10] В этом месте Климент возвращается к своей, возможно, основной идее, которая может быть сведена к понятию истинного гносиса и, соответственно, истинного гностика, который противостоит недостаточному (как, например, эллинские философы или иудеи) или ложному гностику (например, Карпократ и его последователи). Вдохновенному знанию (гносису) первых недостает истинного откровения. Последние же, напротив, имели глупость и наглость извратить его, полагает Климент.

[11] Мф 5: 6.

[12] Этот же эпитет ὁ ἐπὶ τῆς σκηνῆς φιλόσοφος — ср.: *Sextus Emp.* Adv. Math I, 288; *Origen.* Contra Celsum, IV, 77.

[13] *Euripidus.* Fr. inc. 912.

[14] Ср.: *Plutarchus.* Vita Alexandri, 7.

[15] Этот ἀνάλυσις рассматривается Климентом еще один раз, в шестой книге (Strom.

VI 90, 6), но только в обратном направлении, как нисходящий процесс. Рассуждение, конечно же, традиционно и может быть найдено еще у Аристотеля: «Линия, двигаясь, образует плоскость, а точка – линию: ведь точка – это единица, имеющая определенное расположение» (De anima I, 4, 409ab. Ср.: Anal. post I, 27, 87a36). Или у Секста Эмпирика: «Некоторые утверждают, что тело составляется из одной точки. Двигаясь, эта точка образует линию, линия – плоскость, плоскость, двигаясь в глубину, порождает трехмерное тело» (Adv. Math. X, 281).

[16] Ср. слова Псевдо-Дионисия Ареопагита: «Только тогда, отрешившись от видимого и видения, (посвященный) погружается в истинно таинственный мрак неведения, освободившись от всех восприятий и вступив в полноту неосязаемости и незримости, всецело принадлежа уже не себе или чему иному, но тому, который запределен всему. В полном бездействии, он лучшей частью своей души соединяется с всецело непознаваемым, через совершенное незнание чего бы то ни было обретая совершенное знание» (Myst. Theol, 1001a, перевод В. В. Бибихина).

Однозначно определить смысл данного пассажа Климента и его отношение к приведенному месту из Дионисия довольно сложно. Вопрос в том, должны ли мы подобную «негативную теологию» Климента сводить только лишь к платоническому влиянию (среднеплатоническому, прежде всего). Именно так полагают, например, E. Osborn (Philosophy of Clement of Alexandria, p. 184-191), S. Lilla (Clement of Alexandria: A Study on Christian Platonism and Gnosticism, passim). Однако сравнение с Дионисием, кажется, показывет, что Климент так же, как и Дионисий, исходит из иных, нежели платоники, посылок. Оба христианских автора учат о космическом провиденциальном начале, которое воплощается в виде Сына, и наставничество которого в конечном итоге дает возможность гностику достичь состояния совершенного знания, которое превыше всякого знания и которое в реальности не отличается от состояния божественной любви (Strom. VII, 66-68). Именно об этом говорит и Дионисий (Div. Nom. IV, 10-18), а до него – Ориген (In Cant., prefacio). В платонизме же учение о провиденциальном эросе встречеатся не ранее чем у Прокла, причем в весьма ограниченной форме (*A. Armstrong.* Platonic Eros and Christian Agape//Downside Review, 1961, p. 105-124, esp. 116). В этом отношении, я полагаю, имеются основания считать Климента и Оригена предшественниками «негативной теологии» Дионисия.

[17] В другом чтении: временности.

[18] Исх 33:13 (в синодальном переводе «открой мне путь Твой»). Ср. Strom II 6, 1. Philo, De post. Caini, 14.

[19] Ср. в синодальном переводе: Притч 30:2-3. Этот знаменитый пассаж о божественной φρόνησις в *Септуагинте* читается так: «я не имею мудрости и не знаю святых».

[20] Быт 2:9.

[21] Ин. 1:14.

[22] ἐκρεμάσθη – букв. повешена

[23] Притч 3:18.

[24] Втор 30:15-20. Этот пассаж, так же как и предыдущий, немного изменен в тексте Климента, по сравнению с канонической версией *Септуагинты.*

[25] Быт 22:3

[26] Ср. Еф 1:18.

[27] 1 Кор 13:12.

[28] Ср.*Plato.* Rep. VII, 532ab.

[29] Это последнее высказывание, хотя и выражает отношение нашего писателя к знаменитому гностику, в значительной степени необоснованно. В действительности, как показывают сохранившиеся тексты и свидетельства (например, «Тайная книга от Иоанна»), напротив, основная тенденция в гностицизме второго века была монотеистическая. Впрочем, она доминировала во всей поздней античности и не только в гностицизме. Об этом недавно говорил профессор John Dillon во время своего выступления в Оксфорде («Monotheism in the Gnostic Tradition», a talk to Oxford, January 30, 1996 for the seminar of prof. M. Frede «The Pagan Monotheism»), отмечая, что за видимым дуализмом многих гностических систем на самом деле не скрываются два различных принципа. Материальное начало, чистое ничто, не противостоит абсолют-

ному первоначалу, а второе начало (например, демиург), явным образом от него зависит.

Именно так учил Василид, более чем кто-либо превознося высший, не-сущий (поскольку превыше всего сущего) принцип. Отсюда же его знаменитое положение, что мир произошел «из ничего», т.е. от того, которому не может быть приписан даже атрибут бытия.

[30] ἀφίδρυμα – копия.

[31] Ис 66:1.

[32] Ср.: Ис 1:11: «К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу».

[33] *Euripides.* Fr. dub. 1130.

[34] *Euripides.* Herc. fur. 1345; перевод И. Анненского.

[35] Это место неизвестно, однако приписывается Платону также Теодоретом (Graec. affect. curatio IV, 34; VII, 48). Возможно, что оба эти автора опирались на некий неизвестный нам источник, типа антологии.

[36] Деян 17:24.

[37] Zeno fr. 164 Pearson, 265 Arnim. Рассуждая о том же, Ориген приводит высказывание Гераклита: «Те, кто делает безжизненные образы, как если бы они были богами, поступает так же, как те, кто вступает в разговор с домами (храмами?)» (Contra Celsum I, 5.).

[38] *Plato.* Leg XII, 955e-956a.

[39] *Plato.* Epist VII, 341cd.

[40] Похожее высказывание содержится в апокрифическом Sophonias-Apokalypsis.

[41] *Plato.* Tim. 28c; ср.: Epist. VII, 341cd.

[42] Исх 20:21.

[43] Orpheus fr. 5, 9-11.15-17 Abel.

[44] 2 Кор 12:2-4.

[45] Tim 31a. Далее сказано: «...то, что обьемлет все умопостигаемые живые существа... вернее было бы считать образом космоса».

[46] Clement Rom. 1 Кор 20,8.

[47] Рим 11:33.

[48] Ср.: Быт 18:6; ср.: *Philo.* Ab. et Cai i 60 (I, 226).

[49] 1 Кор 2:6.

[50] Ср. синодальный перевод: Кол 2:2-3.

[51] Мф 13:11.

[52] Мф 13:35; Пс 77:2.

[53] Мф 13:33.

[54] Ср. Clement Paedagogus III, 1. Plutarchus Mor, 898e.

[55] Solon fr. 16 Diehl (Anth. lyr. I, p.37).

[56] Empedokles fr. 133 DK.

[57] Ин 1:18.

[58] βυθός – термин, введенный гностиком Валентином.

[59] ἐγκολπισάμενον – метафора, по-видимому, принадлежит Филону (De conf. ling 137). Само же понятие бездны замечательно и выражает литературные пристрастия Климента, поскольку напоминает учение знаменитого александрийского гностика Валентина, современника Климента, который был даже, по некоторым свидетельствам, александрийским епископом. Именно он учил о бездонном боге (βυθός) и его материальном женском аспекте – тишине (σιγή). Климент, несомненно знал теории Валентина и даже приводит два его высказывания в четвертой книге *Стромат*, причем, в виде примера, а не в полемических целях (об этом см.: «Два высказывания Валентина-гностика в *Стромата*х Климента Александрийского»//Материалы конференции «Жизнь. Смерть. Бессмертие». С.-Петербург: Музей истории религии, 1993. С.63-64).

[60] λεκτέον – сказуемое, предикат.

[61] ἀδιεξίτητον νοούμενον – непроходимое для разума.

[62] В девятой главе книги V *Стромат* Климент говорит, что знание божественного

едва ли может опираться на какие-либо образы реальности. Подобно тому как испорченные фрукты на дне ручья, эти знания могут казаться подлинными, но только до того, как мы извлечем их наружу, из текучей реки становления. Только тогда мы осознаем в полной мере, что это только гнилые и безжизненные подобия. Далее говорится, что в мистериях (в данном случае языческих) реальность специально облекается в таинственные формы для того, чтобы развить воображение участников. Этот психологический прием дает им возможность отвлечься от привычного и повседневного. Точно так же, в случае позитивной теологии, имеет смысл исходить из лучших имен, в то время как негативное богопознание нуждается в отрицании всяких имен, и в этом случае наиболее неподходящие для бога имена, например, низменные предметы или чувственные эпитеты, даже более приемлемы.

Эта идея в полной мере выраженаДионисием Ареопагитом, который говорит, что неподобные образы или формы (ἀνομοίων ἀναπλάσεων, ἀνόμοιος ὁμοίοτης – Coel. Hier. 141a, 144a, ср.: 136c, 137d, 140cd; Div. Nom. 644b, 732bd; Epist VII 1077c etc.) даже более подходящи, показывая то, что бог *не есть* (Coel. Hier. 140d). В полном согласии с Климентом, Дионисий говорит, что хорошие имена скорее притягивают душу к материальному, чем освобождают от него. Поэтому лучше обратиться к уродливому, но избежать этой пагубной фиксации (Coel. Hier. 145a). Неподобные подобия могут по этой причине также быть названы апагогическими (Coel. Hier. 137a, 145b), поскольку они отталкивают от безобразного и влекут к высшему и прекрасному (Анализу этой концепции посвящена глава моей диссертации The Ninth Letter of Pseudo-Dionysius the Areopagite in the Church Slavonic Translation: A Study on Symbolic Theology. Budapest, 1995, особенно с. 37-38. См также перевод и коментарий Стромата, книга V, глава 9 в статье: «Учение о символизме в произведениях Климента Александрийского»//Материалы международной студенческой конференции. Новосибирск, 1993, с. 29-38).

[63] Ср. *Arist.* Anal Post. I 2, 71b20.

[64] Деян 17:22.

[65] Ср.*Plato.* Phaedr. 246c.

[66] Meno 100b (пер. Ошерова).

[67] Meno 99e.

[68] Tim 40dc (пер. С. Аверинцева).

[69] *Sophocles.* Antigona 450.

[70] τὰ οἰκεία – Tim 40c.

[71] Ср.: Ин 8:24.

[72] Ин 3:15.16.36: 5:24. Пс 2:12.

[73] Empedokles fr. 17, 14 DK.

[74] Ср. *Arist.* Ethica Eud. II, 6; 1222b20 etc.

[75] Примечательно, что критика эта скорее всего направлена против Платона, поскольку именно он говорит о ποιητήν... τόν παντός (Tim 28c). Таким образом, говорить о боге как «создателе», по представлениям Климента, значит сводить его до уровня демиурга.

[76] Ср. *Arist.* Polit VIII, 14, 1333a32: «Жизнь делится на две части – занятие и отдых, войну и мир, вся человеческая деятельность направлена частично на необходимое и полезное, частично же на прекрасное... Война существует ради мира, занятия – ради отдыха, полезное – ради прекрасного». То, что здесь сказано, относится скорее к κάλον, чем ἀγαθόν, однако эти понятия, очевидно, легко сближаются Климентом.

[77] Именно так говорит Платон (Protagoras 345d): οὐδες ἑκών κακός.

[78] *Arist.* Ethica Nicom. X, 5, 1175b26: «С каждой деятельностью связано свое удовольствие, так с добропорядочной деятельностью связано доброе удовольствие, с дурной же – порочное».

[79] Ин 10:1-2,7.

[80] Еф 3:5.

[81] Xenokrates fr. 21Heinze.

[82] εἴδωλα. Demokrit A79 DK, ср. A 116, 117. *Diogen Laert.* IX, 45; *Plutarch.* Conv. VIII, 10, 2 p. 734f-735b.

Ср. также: «А Демокрит, включавший в число богов то разгулявшиеся кругом образы, то ту природу, которая эти образы из себя испускает... разве не впал в величайшую ошибку?» (Cicero De natura deorum II 12 p. 29. Пер. М. И. Рижского).

[83] Книга с таким названием упоминается Климентом еще раз в первой книге *Стромат:* Strom, I, 158, 1.

[84] Климент более нигде не упоминает о такой книге, однако в Strom II, 113, 2 он цитирует Исидора, сына Валентина, который в его книге «О душе, которая присуствует в нас» также говорит о том, что душа не неделима и состоит из двух частей, ссылаясь при этом на пифагорейцев. Человек, в соответствии с таким представлением, должен победить низшую природу в себе для того, чтобы оказаться истинным хозяином высшей души, которая является нетленной божественной искрой.

[85] Fr. 12 Marc (86 DK): ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι (перевод А. Лебедева).

Это же высказывание Гераклита приводит Плутарх (Coriol., 38). М. Маркович полагает, что Климент здесь зависим от Плутарха. По той же причине он склонен считать собственными словами Гераклита только вторую часть высказывания.

Истолкован этот текст может быть по-разному. Маркович дает его так: It is because of want of (human) confidence that it [the Logos] escapes men's knowledge (*Heraclitus.* Editio Major, p. 43).

К ПУБЛИКАЦИИ 38 ПИСЬМА СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

А. В. Иванченко, А. В. Михайловский

Письмо, публикуемое большинством издателей под номером 38, было написано одним из представителей каппадокийского кружка Василием Кесарийским (329–379) в бытность его пресвитером, по сути – заместителем кесарийского архиепископа Евсевия, или при поставлении его во архиепископы той же кафедры и датируется 369 или 370 г. При всем своем скромном объеме оно представляет собой достаточно обстоятельный трактат, написанный, что называется, по случаю и адресованный Василием конкретному лицу, а именно, брату Григорию Нисскому, но, по всей видимости, предназначавшийся для опубликования и широкого распространения. Здесь, пожалуй, впервые прозвучала достаточно отчетливая формулировка ответа на вопрос о Божественном триединстве, т. е. о различении одной сущности и трех лиц (ипостасей). Поскольку это было сделано впервые и потому требовало доказательности и удопонятности, формулировка получила вполне наглядное обоснование на антропологическом и ином материале (сугубо догматическое развернутое обоснование она получила позже).

Почти во всех крупных работах, посвященных этой эпохе, где с

© А. В. Иванченко, А. В. Михайловский, 1996