

Мартынов А. В. Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим // Прибавления к Творениям св. Отцов 1889. Ч. 43. Кн. 1. С. 92–137 (1-я пагин.). (Начало.)

Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению съ стоическимъ.

При изученіи патристической литературы однимъ изъ существенныхъ и наиболѣе интересныхъ вопросовъ является вопросъ объ отношеніи христіанскихъ писателей къ языческой философіи. Вліяніе этой философіи въ исторіи христіанскаго богословія не подлежитъ сомнѣнію. Писанія церковныхъ учителей первыхъ вѣковъ отражаютъ въ себѣ это вліяніе по многимъ сторонамъ съ неоспоримою ясностью. И такое явленіе было совершенно естественно и даже необходимо. Переходя къ христіанству по большей части въ зрѣломъ уже возрастѣ, послѣ длиннаго пути странствованія по разнымъ философскимъ школамъ язычества, христіанскіе писатели указаннаго періода естественно переносили съ собой и въ новую религію то умственное наслѣдіе, какое дала имъ хорошо усвоенная культура язычества. Правда, самый переходъ къ религіи Христовой совершался вслѣдствіе сознанія неудовлетворительности и заблужденій философіи, но это обстоятельство могло опредѣлять лишь извѣстное отношеніе неофитовъ къ языческому прошлому, а никакъ не полное отъ него отрѣшеніе. Такое отреченіе было, съ одной стороны, невозможно для людей, слишкомъ свыкшихся съ философіей,

долго жившихъ подъ ея обаяніемъ и пришедшихъ къ свѣту истины Христовой при ея же содѣйствіи и руководствѣ; а съ другой стороны—оно и не требовалось новою религіей, которая не налагала ана-емы на всѣ безъ исключенія продукты естественной мысли, но среди мрака и заблужденій признавала сродные себѣ проблески истины. Разбираясь, такимъ образомъ, въ старомъ достояніи при свѣтѣ новаго Божественнаго Откровенія, христіанскіе философы съ удовольствіемъ останавливались на тѣхъ сторонахъ древне-философскихъ доктринъ, которыя имѣли дѣйствительную или по крайней мѣрѣ кажущуюся близость къ христіанству, и охотно вносили эти философскіе элементы въ систему своего христіанскаго міровоззрѣнія, освѣщая ихъ новымъ свѣтомъ и подчиняя общему духу откровенной религіи. Философія Платона (во всѣхъ формахъ ея историческаго проявленія: древняго платонизма, филонизма, неоплатонизма) — въ области теоритической и философія стоиковъ — въ области практической — оставили наибольшее количество слѣдовъ своего вліянія въ христіанскомъ богословіи.

Останавливаясь передъ фактомъ заимствованій христіанскими писателями мнѣній и положеній языческой философіи, современный изслѣдователь патристической литературы естественно задается вопросомъ: насколько эти заимствованія соотвѣтствуютъ духу и характеру чистаго откровеннаго ученія, — могутъ ли онѣ имѣть дѣйствительное мѣсто и оправданіе въ системѣ православнаго богословія? Важное значеніе этого вопроса не можетъ подлежать сомнѣнію, если принять во вниманіе, что отъ такого или иного его разрѣшенія зависитъ цѣлый взглядъ на писателя, опредѣляющій его отношеніе къ Церкви, его заслуги для Церкви и авторитетъ его, какъ сви-

дѣтеля и выразителя истинно—церковнаго сознанія. Но едва ли въ какомъ другомъ вопросѣ, относящемся къ области древне-христіанской литературы, существуютъ такія разнорѣчивыя сужденія, какъ въ этомъ важнѣйшемъ. Тогда какъ одни изслѣдователи патристической литературы стремятся во что бы то ни стало умалить силу вліянія языческой философіи на христіанскихъ учителей и въ этомъ стремленіи нерѣдко прибѣгаютъ къ натяжкамъ и голословному отрицанію очевидныхъ фактовъ; другіе напротивъ преувеличиваютъ это вліяніе до такой степени, что все богословіе извѣстныхъ церковныхъ учителей стараются разрѣшить въ сумму естественно-философскихъ положеній, и самихъ этихъ учителей низвести такимъ образомъ въ разрядъ простыхъ философовъ эклектиковъ, которыми христіанство въ его внутренней глубинѣ и высочайшемъ богооткровенномъ характерѣ не было понятно и ставилось въ одну параллель съ древне-философскими системами, только какъ лучшая и высшая изъ нихъ по степени ¹⁾. Для того, кто не хочетъ впасть въ которую-либо изъ этихъ крайностей, нѣтъ нужды задаваться ни цѣлями преднамѣренной защиты церковныхъ учителей (въ которой они не нуждаются), ни цѣлями злонамѣреннаго обвиненія ихъ—въ угоду разнымъ новымъ, произвольно-измышленнымъ гипотезамъ. Ни оправдывать, ни обвинять христіанскихъ писателей не призванъ безпристрастный историкъ. Избѣгая всякой предзанятости и поспѣшныхъ субъективныхъ обобщеній, онъ долженъ выставить на видъ объективно

1) Въ новѣйшей протестантской литературѣ есть такія попытки разложить все богословіе св. Іустина мученика на философскіе элементы (См. кн. *Engelhardt's. Das Christenthum Iustins des Martyrers*. Erlangen, 1878.).

данное и подвергнуть его простому научному анализу въ связи съ другими пунктами и цѣлой системой міровоззрѣнія церковнаго писателя.

На настоящій разъ мы желали бы сдѣлать попытку подобнаго возможно-безпристрастнаго разъясненія вопроса о вліяніи философіи на Климента Александрійскаго. Безошибочно можно сказать, что ни одинъ изъ учителей церкви не зналъ такъ хорошо и всесторонне языческую философію во всѣхъ ея формахъ и проявленіяхъ, какъ Климентъ. Въ своихъ сочиненіяхъ, испещренныхъ безчисленными выдержками изъ всѣхъ извѣстныхъ и неизвѣстныхъ намъ философовъ и поэтовъ, онъ даетъ доказательства своей изумительной эрудиціи въ этой области. Съ обширностью свѣдѣній Климентъ соединялъ глубокое пониманіе философскихъ доктринъ и высокое уваженіе къ лучшимъ изъ нихъ. По справедливому замѣчанію Прессанса, древняя философія (Платона) ни въ комъ другомъ изъ церковныхъ учителей не нашла болѣе глубокаго и безпристрастнаго цѣнителя, какъ въ Климентѣ. Производя разборъ между древне-философскими системами съ точки зрѣнія ихъ представленій о Первопричинѣ бытія, учитель Александрійскій критикуетъ и порицаетъ системы матеріалистовъ и пантеистовъ съ такой строгостью, какую можно встрѣтить развѣ только у заклятаго врага философій. Но взглядъ его мѣняется, сужденія становятся болѣе мягкими и переходятъ въ рѣшительную похвалу, когда онъ говоритъ о такихъ философахъ, у которыхъ видитъ близость къ христіанской идеѣ о Богѣ. Эти свѣтлыя стороны языческой философіи опредѣляютъ и общее отношеніе къ ней Климента—въ высшей степени благосклонное. За вычетомъ того, что носитъ характеръ чистаго безбожія и что потому самому недостойно даже имени философіи, философія сама въ

себѣ представляется Клименту высокимъ даромъ Божиимъ. Та большая часть ветхозавѣтнаго человѣчества, которая не принадлежала къ народу избранному и слѣдовательно не пользовалась благами ближайшаго божественнаго руководства чрезъ законъ и пророковъ, не была однакожь оставлена Богомъ безъ особаго промысленія. Философія для язычниковъ была гѣмъ же, чѣмъ Откровеніе для іудеевъ: какъ законъ служилъ пѣстуномъ для приведенія іудеевъ ко Христу, такъ философія была педагогомъ для приведенія эллиновъ къ евангелію, замѣняя для нихъ откровеніе письменное. Она была подобна Тамари, которая по одеждѣ и внѣшнему виду казалась чужестранкою, а на самомъ дѣлѣ принадлежала къ дому Израиля ¹⁾.

Какъ ян преувеличенна такая похвала, уравнивающая философію съ Откровеніемъ, однако взглядъ Климента былъ именно таковъ. Также божественная истина, которая сообщалась Откровеніемъ, была достояніемъ и философіи. Только тамъ эта истина дана въ цѣломъ и чистомъ видѣ, безъ примѣси лжи, здѣсь она разсѣяна частицами по различнымъ отдѣльнымъ системамъ и смѣшана съ заблужденіями, такъ что нужно соединить эти системы и съумѣть выдѣлать въ нихъ чистое зерно отъ ложной скорлупы, чтобы получить одну цѣлую истину ²⁾. Тотъ же Божественный Логосъ, Который открывалъ волю Божию чрезъ пророковъ и апостоловъ, вразумлялъ и языческихъ философовъ. Только тамъ это сообщеніе воли Божіей было плодомъ особаго, исключительнаго. каждый разъ вызываемаго спеціальными потребностями и обстоятельствами—откровенія; здѣсь-же—

1) *Скворцовъ*. Философія отцовъ и учителей церкви. Киевъ, 1868 г., стр. 214.—*Ström.* I, 1. 5. 11. 19. 27. 31.

2) *Ström.* VI. 10, 781. *Ib.* I, 1, 18.

за рѣдкими и немногими случаями подобнаго же благодатнаго озаренія ¹⁾ — оно было результатомъ общаго промыслительнаго воздѣйствія Логоса, просвѣщающаго свѣтомъ истины душу каждаго человека, *грядущаго въ міръ* (Іоан. 1, 9). «Слово (Логосъ), — говоритъ Климентъ, — есть всеобщій свѣтильникъ: Его свѣтъ сообщается каждому народу, дѣлалъ его способнымъ къ принятію истины, и нѣтъ страны, которая была бы лишена этого свѣга. Плодоносное сѣмя Слова было сѣяно божественнымъ Святелемъ отъ начала міра. Священныя истины разума и воли были изливаемы какъ благотворный дождь на все человѣчество: но плоды, произшедшіе отъ этого сѣмени, разнообразились, смотря по природѣ почвы и по природѣ самаго сѣмени» ²⁾. Итакъ единство предмета (истина) и единство источника (божественный Логосъ) роднитъ Откровеніе и философію самымъ тѣснымъ и существеннымъ образомъ. То обстоятельство, что въ философіи истина находится въ раздробленномъ видѣ и въ смѣси съ заблужденіями, много, — конечно, — унижаетъ ее сравнительно съ Откровеніемъ, точно такъ же какъ и самый способъ сообщенія истины философамъ стоитъ несравненно ниже чрезвычайнаго божественнаго вдохновенія въ пророкахъ; но это — различіе степенное, а не субстанціальное. При томъ же то, что теряетъ философія въ указанныхъ сейчасъ отношеніяхъ, она въ значительной степени вознаграждаетъ ясностью и убѣдительностью представленія истины. Откровеніе предлагаетъ истину, какъ предметъ вѣры, безъ логическаго раскрытія и об-

¹⁾ Strom V. 18, 698. — *Huber*. Philos. d. Kirchenvät. s. 135 — *Скворцовъ*. Философія отцевъ и учителей церкви, стр. 211.

²⁾ *Скворц.*, стр. 200. — *Cohart*. ad gentes. IX. St. I. 7, 37.

основанія ея на доводахъ разсудка; философія — наоборотъ — предлагаетъ ея, какъ знаніе научное, ясное, разсудочно доказанное. Отсюда: тогда какъ убѣжденія, коренящіяся въ одной простой вѣрѣ, при встрѣчѣ съ противными мнѣніями могутъ колебаться, — знаніе научное, философское, какъ убѣжденіе не сердца только, но и ума, способно устоять противъ всякихъ возраженій твердо и непоколебимо. Имѣя въ виду это преимущество философскаго знанія, само слово Божіе заповѣдуетъ намъ не только вѣровать, но и испытывать (уяснять, научно раскрывать) Писанія. Простая вѣра дѣлаетъ человека вѣрнымъ рабомъ, а вѣра разумная — другомъ Божіимъ ¹⁾

Высокій взглядъ на философію открывалъ большой просторъ для внесенія философскихъ элементовъ въ систему христіанскаго богословія. И если бы Климентъ Александрійскій оставилъ намъ такую систему, мы безъ сомнѣнія увидѣли бы въ ней такое же широкое вліяніе философіи, какое теперь наблюдаемъ въ догматической системѣ ученика Климентова — Оригена, усвоившаго общія воззрѣнія своего учителя. Но самъ Климентъ не имѣлъ въ виду дать полного и систематическаго изложенія христіанскаго вѣроученія. Отдѣльные пункты догматики, которыхъ приходилось ему касаться (напр. ученіе о Богѣ, о Логосѣ, о твореніи міра, о душѣ человека), носятъ правда въ его изложеніи замѣтную философскую (преимущественно-платоническую) окраску, но не достаточно полно и ясно раскрытые они не даютъ возможности точно и безошибочно рѣшить вопросъ о степени широты и глубины философскаго вліянія на дѣйствительный складъ мыслей Климента. Та область, въ которой можно прослѣдить это вліяніе съ опре-

¹⁾ *Скворца*.. стр. 219; — *Сн.* VII. 702.

дѣйствительностью, есть область *нравоученія* христіанскаго. Климентъ любилъ заниматься разъясненіемъ правилъ христіанскаго поведенія, согласнаго съ требованіями евангельской морали, и часто рисовалъ идеальнаго истиннаго христіанина (гностика) преимущественно съ нравственно-практической его стороны.

Все изслѣдователи нравственной философіи Климента Александрійскаго единогласно признаютъ въ ней сильное отраженіе *стоицизма*. Стоическій характеръ носятъ не только частныя моральныя правила и предписанія, но и общія принципиальныя воззрѣнія на высшее благо, на добродѣтель.—ея сущность, проявленія и условія ея достиженія. Сходство доходитъ здѣсь до вербальнаго тождества, до повторенія спеціальной терминологіи, употреблявшейся въ стоической морали. — Для того, кто не заботится глубже вникнуть въ сущность дѣла, этихъ разительныхъ внѣшнихъ доказательствъ довольно, чтобы объявить Климента моралиста ученикомъ больше Зенона, чѣмъ евангелія. Такъ ли это на самомъ дѣлѣ,—покажетъ дальнѣйшее наше изслѣдованіе. Мы изложимъ сначала главныя основанія нравственной философіи стоиковъ, —представимъ затѣмъ моральное ученіе Климента преимущественно съ тѣхъ сторонъ, которыя имѣютъ такую или иную связь съ стоицизмомъ, и —наконецъ—сдѣлаемъ между ними сравненіе съ цѣлю рѣшить вопросъ о дѣйствительномъ ихъ сродствѣ и различіи. Само собой понятно, что на этомъ послѣднемъ пунктѣ, какъ особенно важномъ, наше вниманіе должно сосредоточиться по преимуществу.

I.

Этика занимаетъ въ цѣлой философіи стоиковъ центральное положеніе. Опредѣлить высшую задачу

жизни человека и указать вѣрнѣйшій практическій путь къ ея осуществленію, — вотъ куда направлено было главное вниманіе всѣхъ выдающихся представителей этой философской школы.

Тамъ, гдѣ Богъ рѣзко отдѣляется отъ міра, гдѣ порядокъ духовно-нравственный строго разграничивается отъ порядка натурально-физическаго, мораль получаетъ свои основы въ теологіи, въ метафизическомъ ученіи о Богѣ, которое (ученіе) опредѣляетъ отношеніе человека къ Высочайшему Существу и вытекающія отсюда задачи его дѣятельности и правила его поведенія. Не такъ у стоиковъ-пантеистовъ, сливавшихъ Бога съ міромъ. Не признавая за видимою вселенной никакого другаго бытія, выше ея стоящаго и свободно ее направляющаго, стоики ограничивали весь кругъ отношеній человека отношеніями его къ этому міровому цѣлому съ господствующими въ немъ порядками и законами. Отсюда и мораль ихъ, какъ всѣхъ пантеистовъ, коренится въ физикѣ. Міръ, по ученію стоической физики, не есть простая совокупность чувственныхъ сущностей, стоящихъ одна подлѣ другой и другъ отъ друга независимыхъ; онъ есть цѣлый живой организмъ, во всѣхъ частяхъ проникнутый и одушевленный божественнымъ разумомъ. Всѣ отдѣльныя вещи и существа суть члены этого цѣлаго, принимающіе участіе въ его жизни; всѣ дѣйствуютъ и развиваются въ опредѣленныхъ для нихъ сферахъ по необходимымъ законамъ, управляющимъ цѣлымъ. Тотъ удивительный порядокъ, та гармонія и планосообразность, какія господствуютъ въ устройствѣ и житетеченіи универсума, суть результатъ дѣйствія единой, всеопредѣляющей Первосилы. Поскольку эта Первосила (божество) является здѣсь разумомъ, все упорядочивающимъ и ведущимъ по законамъ строгой цѣлесообразности, она называется у

стопокъ *провидѣніемъ* (*πρόνοια*). Но поколику, съ другой стороны, этотъ разумъ стоитъ не внѣ міра, а разлитъ въ немъ самомъ, и гармоническій порядокъ, отъ него исходящій, не есть дѣйствіе его свободы, а лишь естественное обнаруженіе его природы. то самъ онъ подлежитъ закону натуральной необходимости, и въ этомъ отношеніи можетъ быть названъ *судьбою* (*ἐπιμαρτύρι*) или *фатумомъ*. Такъ, въ стоическомъ представленіи о божествѣ соединяются и отождествляются понятія разумности и фатализма, цѣлесообразности и необходимости. Въ отношеніи къ этикѣ это представленіе имѣетъ чрезвычайно важное значеніе

Общія стоическія воззрѣнія на міръ опредѣляютъ положеніе человѣка во вселенной и задачи его дѣятельности. Какъ часть міроваго цѣлаго, и притомъ—часть преимущественная, тѣснѣйшимъ образомъ соединенная съ господствующею въ мірѣ высочайшею силой—божественнымъ разумомъ,—человѣкъ вмѣстѣ со всѣмъ существующимъ долженъ подчиняться въ своемъ житіи законамъ разумной необходимости. Но тогда какъ для всѣхъ другихъ существъ міра это подчиненіе происходитъ неизбѣжно, само собой, безъ всякаго содѣйствія или противодѣйствія съ ихъ стороны,—ибо законы ихъ бытія и развитія вполнѣ совпадаютъ съ непреложными законами божественной природы, въ нихъ проявляющейся,—у человѣка, одареннаго разумомъ и свободою волей, подчиненіе божественному міропорядку можетъ быть только плодомъ самостоятельной, *свободно разумной* дѣятельности. Онъ не увлекается слѣпо потокомъ общаго міроваго теченія, но познаетъ разумно то положеніе, какое указано ему въ міровомъ цѣломъ, и въ этомъ познаніи почерпаетъ правила для своего свободного поведенія.—Понятіе о свободѣ воли человѣка трудно.

правда. мирилось съ признаніемъ всемірнаго детерминизма, и стойки допускали его лишь съ значительнымъ ограниченіемъ. Хризиппъ, на примѣръ, дѣлалъ различіе между частными дѣйствіями человѣка и общимъ его характеромъ, изъ котораго тѣ частныя дѣйствія исходятъ. Общій характеръ давая каждому индивидууму судьбой и постольку предопредѣленъ, но къ отдѣльнымъ дѣйствіямъ человѣкъ все таки опредѣляется всегда самъ и въ этомъ смыслѣ дѣйствуетъ свободно. Его можно уподобить катящемуся съ горы камню. Ибо какъ этотъ послѣдній, разъ приведенный въ движеніе, продолжаетъ катиться самъ собою, не нуждаясь въ дальнѣйшемъ вѣншемъ толчкѣ, — такъ и воля человѣческая, послѣ того какъ однажды опредѣлена она фатумомъ, для своихъ частныхъ дѣйствій не нуждается уже болѣе ни въ какомъ импульсѣ со стороны фатума, но производитъ ихъ единственно изъ себя. И этого достаточно, чтобы удержатъ правильное понятіе свободы. Если же мы воображаемъ, что дѣйствуемъ совершенно свободно, т. е. безъ всякаго предшествующаго предопредѣленія, то это происходитъ только отъ того, что мы не сознаемъ скрытыхъ мотивовъ, которые въ данномъ случаѣ опредѣляютъ нашу волю ¹⁾).

Какъ бы то ни было, понятіе о свободѣ воли человѣческой стойками принималось, какъ необходимая основа морали. Человѣкъ самъ устрояетъ свою жизнь и распоряжается своимъ поведеніемъ. Къ какой же цѣли долженъ онъ стремиться въ своей самостоятельности и какъ долженъ располагать свои частныя дѣйствія, чтобы вполне соответствовать своему назначенію? Высочайшая задача и высочайшая цѣль человѣческой жизни (*τέλος τοῦ ζῆντος*), по ученію стои-

¹⁾ *Stoick*, *Lehrbuch der Geschichte d. Philos.*, s. 167.

ковъ, состоитъ въ томъ, чтобы жить *сообразно съ природой* *ἡμῶν φύσιν* или *ἡμῶν φύσιν* τῇ φύσει ἔχει, катὰ φύσιν ἔχει *naturae convenienter* или *congruenter vivere, naturam sequi*). Въ самомъ дѣлѣ, если въ природѣ обнаруживается законъ божественный, который ведетъ всѣ существа міра къ назначеннымъ для нихъ цѣлямъ, то и для человѣческой дѣятельности этотъ законъ долженъ быть высшею путеводною нитью. Человѣкъ долженъ согласовать свою волю съ гѣмъ, что предписываетъ ему общій порядокъ универсума какъ правило для его поведенія въ отношеніи къ себѣ самому и къ существамъ, стоящимъ подлѣ и вѣдѣ его: онъ долженъ дѣлать то, что дѣлать для него есть законъ въ силу естественнаго порядка вещей.

Согласіе съ природой составляетъ высшую цѣль человѣческой дѣятельности не только потому, что оно есть выраженіе подчиненія закону божественному, высочайше разумному, но и потому, что оно служитъ единственнымъ условіемъ и залогомъ благополучія самого человѣка. Если жизнь міра, какъ учили стояки, гечетъ по непреложнымъ законамъ, опредѣленнымъ судьбою, то очевидно, что благополучіе и счастье каждаго частнаго члена міроваго цѣлаго зависятъ отъ того, насколько онъ стоитъ въ гармоніи съ этимъ ровнымъ, спокойнымъ, узами рока связаннымъ жизненіемъ. Всякое противленіе, всякая борьба противъ общаго закона міровой жизни создаетъ только затрудненія и разрушаетъ благоденствіе самого противящагося субъекта, не будучи въ состояніи ни на йоту измѣнить объективный роковой міропорядокъ. Подчиненіе природѣ есть, такимъ образомъ, необходимое условіе самосохраненія.

Ближе анализируя стояческое основоположеніе—*ἡμῶν φύσιν* τῇ φύσει ἔχει, можно указать въ немъ слѣ-

дующія частныя требованія Въ согласіи съ природой жить — это значитъ, во 1-хъ, подчинять свою дѣятельность общимъ цѣлямъ универсума, а не преслѣдовать свои частныя, произвольныя цѣли, въ родѣ, напримѣръ, личнаго удовольствія, во 2-хъ, это значитъ не жить безразсудно, руководясь однимъ чувствомъ, слѣпымъ желаніемъ или страстями, но дѣйствовать всегда съ полнымъ разсужденіемъ и осмотрительностію, въ 3-хъ наконецъ, — дѣйствовать съ постояннымъ сознаніемъ своего положенія, какъ члена въ цѣломъ ряду другихъ существъ, и съ соблюденіемъ вытекающихъ отсюда отношеній къ нимъ ¹⁾ Въ основѣ всѣхъ этихъ требованій, какъ очевидно, лежитъ одно основное требованіе разумности, яснаго пониманія мотивовъ дѣятельности. Чтобы установить правильныя отношенія къ міру и надлежащимъ образомъ расположить свое поведеніе, человѣкъ долженъ въ каждый моментъ давать себѣ отчетъ въ своихъ поступкахъ. Дѣйствовать цѣлесообразно можетъ только тотъ, кто дѣйствуетъ всегда сознательно, съ яснымъ разумѣніемъ, а такъ дѣйствовать можетъ только знающій, хорошо изучившій обнаруживающіеся въ природѣ божественные законы. Отсюда *хата φύσις ἔστιν* въ представленіи стоиковъ (напр. Марка Аврелія) отождествлялось съ *хата λόγος ἔστιν* ²⁾.

Въ жизни согласной съ природой или — что тоже — жизни разумной, по ученію стоиковъ, состоитъ *добродѣтель*. Добродѣтель не есть ничто вышнее, противоестественное для человѣка, стремясь къ чему онъ долженъ бы былъ употреблять насиліе надъ самимъ собою. Напротивъ, она есть исполненіе луч-

1) *Schwegler*, Geschichte d. griech. Philos., Freiburg., 1886 S. 383.

2) *Ibid.*

шихъ требованій его же собственной природы, такъ какъ тотъ же божественный, міроправящій разумъ, подчиненіе которому обуславливаетъ добродѣтель, живетъ и въ человѣкѣ, составляя высшую, владычественную (*ἡγεμονικόν*) часть его существа. Отсюда добродѣтельная жизнь есть выраженіе подчиненія человѣка законамъ его собственнаго разума или осуществленіе истинной идеи человѣка. Наша природа сама стремится и ведетъ насъ къ добродѣтели: она же внушаетъ намъ естественное отвращеніе ко злу. Это нормальное направленіе можетъ, правда, извращаться вслѣдствіе неблагопріятныхъ внѣшнихъ или внутреннихъ вліяній, но подобныя отклоненія и сознаются нами, какъ таковыя, и наша природа не перестаетъ указывать намъ на добродѣтель, какъ на единственно правильный образъ поведенія. — Будучи такъ близка и сродна существу человѣка, служа выраженіемъ согласія нашего духа съ самимъ собою. — добродѣтель составляетъ предметъ стремленія сама по себѣ, безъ всякихъ стороннихъ цѣлей и побужденій; она есть, *самоцѣль* (*δι' αὐτῆς ἀρετῆς, οὐ διὰ τινος φέρου ἢ ἐκπιδῶ ἢ τι τοῦ ἐκώθου* ¹⁾). Ни страхъ предъ наказаніями, ни надежда на награду, ни удовольствіе, ни какія-либо другія внѣшнія побужденія не могутъ служить мотивами добродѣтели или составлять для нея цѣль. Въ нихъ была бы ощутительна нужда, если бы законы жизни добродѣтельной и воздаяніе за исполненіе ихъ давались совнѣ, независимо отъ самого человѣка. Поселику же добродѣтель, въ стоическомъ смыслѣ, есть плодъ собственной природы человѣка и вся награда за нее лежитъ въ ней же самой, въ доставляемой ею внутренней и внѣшней гармоніи жизни (въ чемъ и заключается, какъ мы

¹⁾ Diog. Laert, VII, 89. См. Schweigler, op. cit. S. 386

видѣли, конечная цѣль человѣческой дѣятельности. — то ясно, что ни о какихъ стороннихъ побужденіяхъ къ ней не можетъ быть и рѣчи: въ ней самой лежатъ мотивы къ ея осуществленію.

Добродѣтель не есть, такимъ образомъ, средство къ достиженію какого-либо блага и блаженства. она сама есть благо (*ἡ ἀρετή*) и притомъ — благо *εὐδαιμονία*, которое дѣлаетъ человѣка вполне счастливымъ. То, что не только въ обыденномъ представленіи, но и у философовъ до-стоического періода почиталось благомъ и относилось къ счастью — такъ называемыя блага вѣнныя, — стойками исключались изъ числа благъ. Они сдѣлали существенную поправку въ понятіи истиннаго блага и признали таковымъ только то, что имѣетъ абсолютное достоинство и при всякихъ отношеніяхъ остается благомъ; что же, напротивъ, имѣетъ только относительную и условную цѣну, то казалось имъ не заслуживающимъ имени блага. Свойствомъ абсолютной устойчивости обладаетъ одна только добродѣтель, зиждущаяся на неизмѣнныхъ законахъ природы, а потому одна только она и способна доставить человѣку истинно-прочное счастье. Только добродѣтель можетъ сдѣлать душу довольною, спокойною и сильною противъ всякихъ превратностей судьбы ¹⁾, напротивъ, тотъ, кто привязывается къ вѣннымъ вещамъ, находящимся въ его распоряженіи, никогда не можетъ быть увѣренъ въ прочности ихъ обладанія и потому не можетъ разсчитывать на счастье ²⁾. Ровное, спокойное душенастроеніе, вытекающее изъ сознанія и ощущенія согласія человѣка съ самимъ собою, есть счастье, котораго не могутъ разрушить никакія вѣнныя

¹⁾ Sen., ep. 87.

²⁾ Epictet., Disc. II 19

бѣдствія. Дѣйствительное зло есть только то, что противоположно добродѣтели, т. е. жизнь противорѣчащая разуму и природѣ, преданная страстямъ и порочнымъ склонностямъ ¹⁾. Она вноситъ раздвоеніе во внутреннее существо человѣка, создаетъ борьбу между требованіями разума (которые суть въ тоже время требованія объективнаго божественнаго закона, господствующаго въ цѣломъ мірѣ) и неразумными, эгоистическими влеченіями низшей стороны человѣческой природы. Въ этомъ злѣ, въ этомъ лишеніи внутренняго мира и самодовольства—истинное и единственное несчастье для человѣка.

Добродѣтель какъ и порокъ имѣютъ у стоиковъ абсолютный характеръ. Всѣ дѣйствія, подлежащія нравственной оцѣнкѣ, относятся къ которой-либо изъ двухъ этихъ категорій, стоящихъ въ рѣшительной между собою противоположности. Высшее благо или добродѣтель есть одно и потому исключаетъ имя блага у всего другаго; въ немъ нѣтъ ни увеличенія, ни уменьшенія, нѣтъ степеней, приближающихъ его къ его противоположности—злу или—добро или—зло, середины нѣтъ въ нравственной области. Между добрымъ и дурнымъ стоятъ вещи *безразличныя* (*ἀδιάφορα*)—такія, которыя не могутъ быть названы ни благомъ, ни зломъ, которыя не могутъ сдѣлать человѣка—ни счастливымъ, если онъ не имѣетъ добродѣтели, ни несчастнымъ, если онъ добродѣтеленъ ²⁾. Такъ называемыя внѣшнія блага—жизнь, здоровье, сила, красота, благородное происхожденіе, богатство и т. п.—не суть дѣйствительныя блага, потому что изъ нихъ можетъ быть сдѣлано обоюдное употребле-

¹⁾ Cicero., Tusc. II, 12, 28: nihil est malum, nisi quod turpe atque vitiosum est.

²⁾ Sext. Empir., adv. Math. XI, 61

ніе—и ко благу, и ко злу. Точно также и противоположныя состоянія—смерть, болѣзнь, скорбь, безчестіе и т. д.,—не составляютъ истиннаго зла, ибо не служатъ никакимъ препятствіемъ для добродѣтели и счастья.

Но перенося добродѣтель и счастье исключительно внутрь самого челоѣка и считая все внѣшнее безразличнымъ, стоики не могли однакожъ въ этомъ субъективизмѣ дойти до того, чтобы рѣшительно отрицать всякое различіе между вещами внѣшними. Съ уступкою непосредственному чувству дѣйствительности они дѣлали различіе между внѣшними благами и внѣшними несчастіями, и первыя считали болѣе соотвѣтствующими природѣ (κατὰ φύσιν), вторыя—противными природѣ (παρὰ φύσιν) ¹⁾. Очевидно, это вещи уже и съ моральной точки зрѣнія несовѣмъ безразличныя, если подъ безразличнымъ разумѣть нѣчто такое, по отношенію къ чему нѣтъ никакого основанія для выбора, никакого мотива къ предпочтенію его предъ другимъ. Внѣшнія блага и внѣшнія бѣдствія не одинаково безразличны для добродѣтели и счастья: первыя, на языкѣ стоиковъ, относились къ классу προσηγμένα (предпочтительныхъ, достойныхъ стремленія), вторыя—къ классу ἀποπροσηγμένα (заслуживающихъ отверженія). Не будучи благомъ само по себѣ, въ силу своей измѣнчивости, προσηγόμενον имѣетъ однако относительную цѣну (τίμη) ²⁾, и въ случаѣ коллизіи должно быть предпочитаемо своей противоположности. Жизнь, матеріальное довольство, честь, тѣлесное благосостояніе—здоровье, крѣпость тѣла, красота, въ особенности же духовныя преимущества—хорошія дарованія и способно-

¹⁾ Schneegler, op. cit. S. 389.

²⁾ Diog. Laert. VII, 105.

ств. опытность и т. п.—во всякомъ случаѣ заслуживаютъ предпочтенія предъ противоположными имъ состояніями. Богатство и здоровье, напримѣръ, не составляютъ блага сами по себѣ, такъ какъ при дурномъ употребленіи они скорѣе доставляютъ вредъ человѣку и ни въ какомъ случаѣ не могутъ дать ему твердаго и неизблемаго счастья: но если сопоставить ихъ съ бѣдностью и болѣзнью, выборъ несомнѣнно долженъ склоняться въ ихъ сторону: богатство и здоровье—состоянія желательныя, достойныя стремленія, бѣдность и болѣзнь—наоборотъ—состоянія нежелательныя, возбуждающія отвращеніе. Послѣ такого раздѣленія вещей безразличныхъ на *προσρρένα* и *ἀπρρορρένα*, къ классу въ собственномъ смыслѣ *ἀδιαφόροι* относились стойками только такіе предметы и состоянія, которые остаются безъ всякаго вліянія на наше душевное или тѣлесное благосостояніе и которые стоятъ внѣ всякой зависимости отъ нашей воли и свободного выбора, какъ-то: свѣтлый или темный цвѣтъ кожи, чѣсъ или нечѣсъ волосъ на головѣ, длинныя или короткіе пальцы, — фантазіи, грезы, мечты и т. п. ¹⁾.

Съ признаніемъ моральнаго значенія за благами внѣшними стоики становились въ замѣтное протаворѣчіе съ своимъ строгимъ понятіемъ о добродѣтели, какъ единственномъ и исключительномъ благѣ. Какъ ни усиливались они уменьшить цѣну этихъ благъ для человѣческаго счастья, но отдавая имъ предпочтеніе предъ состояніями противоположными и считая ихъ желательными и достойными стремленія, они тѣмъ самымъ включали ихъ въ число благъ истинныхъ, хотя и второстепенныхъ. А это явно противорѣчило

¹⁾ Stob. Ecl. II, 146; Diog. L. VII, 194. См. Schweigler, S. 391.

коренному и настойчиво утверждаемому принципу морали стоической: добродѣтель одна должна быть желаемая, ибо она—высочайшее благо. Но добродѣтель переставала быть высочайшимъ и единственнымъ благомъ, если кромѣ нея признавались другія вещи истинно-добрыя и желательныя

Съ отреченіемъ также отъ строгости своего принципа стойки допускали далѣе различные виды добродѣтельныхъ дѣяній или степени въ практикѣ добродѣтели. Основнымъ понятіемъ о добродѣтели такое различіе исключаются. Добродѣтель есть такое дѣйствіе, которое истекаетъ изъ вполне сознательнаго разумѣнія высочайшихъ нравственныхъ законовъ и изъ непоколебимаго убѣжденія въ ихъ истинности. Этотъ элементъ яснаго сознанія и твердаго убѣжденія проникаетъ все поведеніе человѣка добродѣтельнаго до малѣйшихъ частныхъ и сообщаетъ добродѣтели характеръ постояннаго, твердаго *расположенія* (*diáθεσις*) ¹⁾, при которомъ нѣтъ мѣста для дѣйствій порочныхъ. Добродѣтель, такимъ образомъ, есть всецѣлое и неизмѣнное направленіе души къ закону нравственному. Гдѣ недостаетъ яснаго сознанія о достоинствѣ поступка или твердой рѣшительности къ исполненію его, тамъ нѣтъ добродѣтели: она можетъ быть или не быть всецѣло, но она не можетъ быть отчасти. Различіе между добродѣтелью и не—добродѣтелью есть, поэтому, абсолютное, принципиальное: каждый человѣкъ стоитъ или всецѣло на сторонѣ добродѣтели, или же всецѣло—на сторонѣ противоположной; т. е. онъ необходимо или добрый или дурной человѣкъ,—средины между тѣмъ и другимъ нѣтъ такъ же, какъ между прямымъ и кривымъ деревомъ ²⁾.

¹⁾ Diog. L., VII, 98.

²⁾ Diog. Laert., VII 127

Отсюда все человечество въ глазахъ стоиковъ дѣлилось на два класса, — такихъ, которые обладаютъ знаніемъ (ἐπιστήμη) и основывающемся на немъ добродѣтелью, и такихъ, которые этими благами не обладаютъ. Первые — добры или мудры (εὖδοκῶν, σοφῶν), вторые дурны или глупы (κακῶν, ἄσοφῶν). Въ тѣхъ, въ силу того, что добродѣтель недѣлима, живутъ всѣ добродѣтели, — въ этихъ соединены всѣ пороки. Каждое дѣйствіе первыхъ непременно добродѣтельно: вторые напротивъ не могутъ совершить ничего добраго. Отсюда слѣдуетъ далѣе, что всѣ добрые или мудрые люди одинаково добродѣтельны, а всѣ порочные и невѣдущіе одинаково дурны ¹⁾. На сто ли часовъ пути или только на одинъ часъ удалень кто отъ своей родины, — въ обоихъ случаяхъ онъ находится внѣ ея, такъ точно кто не владѣетъ совершенствомъ добродѣтели, тотъ вообще стоитъ внѣ сферы добродѣтели ²⁾. Тоже самое нужно сказать и объ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ: всѣ добрыя дѣянія, равно какъ и всѣ порочныя — равны между собою. Въ добродѣтели, какъ и въ пороки, нѣтъ *болѣе* или *менѣе*, нѣтъ различія моральныхъ степеней: между истиннымъ и истиннымъ, между ложнымъ и ложнымъ не можетъ быть разности ³⁾.

Таковы принципіальныя воззрѣнія стоиковъ на сущность и характеръ добродѣтельныхъ и порочныхъ дѣйствій. Но, какъ мы замѣтили выше, принципъ и здѣсь не былъ выдержанъ строго. Уступка опять вызывалась условіями дѣйствительной жизни, которая далеко не представляла такихъ образцовъ добродѣтели, какіе требовались преувеличенно-высокимъ по-

¹⁾ Stob. II, 236.

²⁾ Diog. Laërt., VII. 120.

³⁾ Schwegler, S. 397

ятіемъ объ этой послѣдней. Такихъ мудрыхъ или добродѣтельныхъ въ стоическомъ смыслѣ людей, которые бы во всѣхъ даже самомалѣйшихъ поступкахъ руководились яснымъ сознаніемъ ихъ законосообразности и правильности, которыхъ бы вся жизнь была однимъ самоотверженнымъ осуществленіемъ идеи добродѣтели, — настоящая дѣйствительность не представляетъ. Посему, выставляя такое поведеніе, какъ идеаль. стойки по отношенію къ обыкновеннымъ людямъ смягчали свои строгія требованія, и вмѣсто того, чтобы всѣ дѣйствія, не проникнутыя характеромъ совершеннѣйшей добродѣтели считать положительнымъ зломъ, допускали такъ называемыя *μέσση πράξεις* — дѣйствія среднія между добромъ и зломъ. Поступокъ, всецѣло соотвѣтствующій идеѣ добродѣтели и свойственный только мудрецу, какъ поступокъ абсолютно правильный называли они *κατὰ φύσιν*. Отъ него отличали они такой образъ дѣйствія, который съ матеріальной стороны вполне соотвѣтствуетъ закону и слѣдовательно имѣетъ видъ полной добродѣтели, но который однакожъ не вытекаетъ изъ такого яснаго сознанія и такого глубокаго проникновенія нравственнымъ закономъ, изъ какого происходитъ истинно-добродѣтельное дѣяніе. Подобный образъ дѣйствія нельзя назвать порокомъ или зломъ, потому что онъ не противенъ закону, но его нельзя назвать и въ строгомъ смыслѣ добродѣтелью, потому что ему недостаетъ внутренняго мотива истинной добродѣтели. Это — дѣяніе законное, благопристойное (*κατὰ νόμον*), но не добродѣтельное, т. е. не имѣющее такой моральной цѣны, какъ это послѣднее. Добродѣтели обыкновенныхъ людей, не возвышающихся до идеала нравственнаго совершенства, и суть такіа *κατὰ φύσιν* или *μέσση πράξεις* ¹⁾.

1) Cicero., De off. III, 3, 14

За уступками и ослабленіями, какія допускались
 стоянками примѣнительно къ условіямъ практической
 жизни, требованія строгой морали оставались отда-
 леннымъ идеаломъ, достиженіе котораго должно было
 составлять конечную цѣль человѣческихъ стремленій.
 Стоики любили рисовать этотъ идеалъ въ конкрет-
 номъ образѣ *мудреца*, въ которомъ объединялись
 всѣ черты наисовершеннѣйшаго и наисчастливѣйшаго
 челоѣка. Отмѣтимъ эти черты, представляющія ре-
 зюмѣ всей морали стоической. Мудрецъ въ совер-
 шенствѣ владѣетъ *знаніемъ* вещей божескихъ и че-
 ловѣческихъ, — этимъ первымъ и необходимымъ усло-
 віемъ добродѣтели. Только онъ проникаетъ въ глу-
 бину божественнаго міропорядка. только онъ знаетъ,
 что есть истинное благо и что — зло. Все обнимая
 своимъ вѣдѣніемъ, онъ дѣйствуетъ всегда самосто-
 ятельно и потому совершенно свободно. Для него
 нѣтъ ничего неожиданнаго и изумительнаго, ибо ему
 хорошо извѣстны законы всего совершающагося. Онъ
 никогда не ошибается, потому что не руководится
 простымъ мнѣніемъ или гадательнымъ предположе-
 ніемъ, а только яснымъ разумѣніемъ. Даже инстинк-
 ты и позывы, идущіе изъ глубины собственной при-
 роды, удовлетворяются имъ не прежде, какъ выдер-
 жать испытаніе здраваго разума и окажутся соглас-
 ными съ его требованіями; простому, непосредствен-
 ному ощущенію мудрецъ никогда не слѣдуетъ. По-
 стоянно присущее ему сознаніе достоинства своихъ
 поступковъ сообщаетъ цѣлой его жизнедѣятельности
 характеръ единства и гармоніи. Онъ желаетъ всегда
 одного и того же и не дѣлаетъ ничего противнаго
 своему желанію и рѣшенію: внутренняго разлада
 нѣтъ въ немъ, потому что все его поведеніе управ-
 ляется однимъ разумомъ, внѣшнія препятствія такъ
 же не могутъ разрушить его гармоническаго жизне-

теченія, такъ какъ они напередъ предусмотрѣны имъ и приняты въ расчетъ — Опредѣляясь всегда свободно, исключительно только на основаніи законовъ разума, мудрецъ недоступенъ никакимъ неразумнымъ, страстнымъ возбужденіямъ. Онъ не досадуетъ, не страшится, не завидуетъ, не печалится отъ потерь или разочарованій, словомъ онъ безстрастенъ (*ἀπαθής*). Всѣ подобныя волненія свойственно испытывать тому, кто слишкомъ прилѣпляется къ вѣшнымъ, скоропреходящимъ благамъ. Но они чужды мудрецу, который совершенно равнодушенъ ко всякимъ благамъ, кромѣ одной добродѣтели, — равнодушенъ ко всѣмъ удовольствіямъ и наслажденіямъ, ибо знаетъ, что ни одно изъ нихъ не сообразно съ природой, — равнодушенъ ко всякой скорби и страху, ибо увѣренъ, что ничто не въ состояніи разрушить счастья, которое лежитъ въ глубинѣ его души. Онъ свободенъ отъ всякихъ вообще аффектовъ, хотя не въ томъ смыслѣ, чтобы эти страстные состоянія совсѣмъ не возникали въ его душѣ (это не зависитъ отъ его воли), а въ томъ, что онъ не допускаетъ имъ овладѣвать собою, побораетъ ихъ и остается при нихъ въ неизмѣнно-ровномъ, спокойномъ состояніи. Удачи и неудачи житейскія не волнуютъ его духъ, онъ непоколебимъ ²⁾). Это безстрастіе (*ἀπάθεια*), это возвышеніе надъ всѣми случайностями жизни, это самообладаніе, ничѣмъ не возмущаемое, составляетъ вершину добродѣтелей стоическихъ: въ апатіи — весь идеаль мудреца вмѣстѣ. — Сейчасъ указанныя черты приводятъ къ заключенію, что мудрецъ — абсолютно счастливый человекъ. Если подъ счастіемъ, какъ учили стоики, разумѣть спокойствіе духа, какъ результатъ ввугренной гармоніи и само-

¹⁾ Stockl, S. 172.

довольства. то мудрецъ обладаетъ этими свойствами въ совершенствѣ. Но если даже понимать счастье и въ обыкновенномъ, популярномъ смыслѣ слова.— въ смыслѣ внѣшняго благополучія, мудреца и въ такомъ случаѣ слѣдуетъ назвать счастливейшимъ. Онъ свободенъ, потому что желаетъ только блага и не встрѣчаетъ никакихъ препятствій въ осуществленіи этого желанія. Онъ—владыка и царь, такъ какъ подобно этому послѣднему онъ стоитъ выше внѣшнихъ законовъ и не имѣетъ нужды давать кому либо отчетъ въ своей дѣятельности. Онъ—истинный богачъ, ибо имѣетъ столько благъ, сколько нужно для совершеннѣйшей жизни, и вполне доволенъ своимъ состояніемъ. Ни отъ кого и ни отъ чего онъ не терпитъ вреда, потому что добродѣтель недоступна внѣшнимъ разрушительнымъ вліяніямъ. Его могутъ безчестить, но онъ, сознавая себя нравственно чистымъ, не обращаетъ никакого вниманія на мнѣніе толпы. Онъ не бываетъ недоволенъ ничѣмъ изъ совершающагося, ибо знаетъ, какъ и почему все совершается. Онъ великъ и возвышенъ, потому что умѣетъ достигать, чего желаетъ, и стоитъ на достойной чело-вѣка высотѣ; онъ силенъ и могучъ, потому что мудрость умѣетъ все покорять себѣ; онъ—обладатель истинной красоты,—красоты духовной, которая несравненно выше тѣлесной красоты ³⁾. Коротко—мудрецъ обладаетъ всѣми возможными и свойственными чело-вѣку благами; онъ счастливѣйшій чело-вѣкъ въ жизни, но не менѣе счастливый и въ самой смерти. Онъ умираетъ съ сознаніемъ, что подчиняется тутъ общему закону природы—умираетъ, какъ и жилъ, совершенно спокойно, безъ всякаго сожалѣнія о земномъ, къ которому онъ никогда не былъ привязанъ,

1) *ib.* *lin.* III, 22 75 См. *Schlegler*. S 404

и безъ всякой надежды на небесное, котораго въ его представленіи не существуетъ ¹⁾.

Мы кончили изложеніе стоической морали—съ тѣхъ сторонъ, какими замѣтно отразилась она на моральномъ ученіи нѣкоторыхъ христіанскихъ учителей и всего болѣе - Климента Александрійскаго. Воздерживаясь пока отъ всякой оцѣнки достоинствъ и недостатковъ ея самой въ себѣ, и оставляя читателя съ тѣмъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ, какое вынесетъ онъ изъ объективнаго ея представленія, мы переходимъ къ другому вопросу, намѣченному нашимъ общимъ планомъ—къ изложенію нравственнаго ученія Климента Александрійскаго въ пунктахъ видимаго сходства его съ стоицизмомъ ²⁾.

II.

Александрійская философія времени Климента отличалась крайне идеалистическимъ направленіемъ. Наклонность къ умозрѣнію, стремленіе вознестись къ міру идей, отрѣшиться отъ всякой дѣйствительности, замѣтное уже у Платона, въ высокой степени проявляется у александрійцевъ. Мысль обращается исключительно къ чисто метафизической области, къ высшимъ и послѣднимъ, такъ называемымъ трансцендентальнымъ вопросамъ. Это стремленіе парить мыслию въ области высшихъ вопросовъ, этотъ крайній идеализмъ составляетъ, если можно такъ выразиться, всю суть духовной жизни мыслящихъ умовъ того

1) Стоики отрицали безсмертіе души и будущую загробную жизнь людей.—*Stöckl*, S. 173.

2) Въ изложеніи этой части своего изслѣдованія мы руководимся, кромѣ другихъ пособій, прекрасною монографіею о Климентѣ аббата Конья (*Clement d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*.—Paris, 1858).—

времени. Христіанскіе учителя Александріи жили въ атмосферѣ этого идеализма, вмѣстѣ съ воздухомъ вдыхали идеи и стремленія, волновавшія духъ тогдашнихъ мыслителей ¹⁾.

Увлеченіе идеализмомъ современной философіи сказалось у Климента Александрійскаго, между прочимъ, въ томъ громадномъ предпочтеніи, какое отдавалъ онъ теоретической, познавательной дѣятельности разума предъ другими сторонами человѣческой жизнедѣятельности. Разумъ, — эта высшая, божественная часть человѣческаго существа, это сѣмя Слова (*σπέρμα τοῦ λόγου*). — долженъ господствовать въ человѣкѣ безусловно, обнимая и подчиняя себѣ всѣ другія стремленія человѣческой природы. Свѣтъ разумаго познанія долженъ освѣщать всѣ пути жизни человѣка; и чѣмъ ярче этотъ свѣтъ, чѣмъ глубже проникаетъ онъ поведеніе человѣка, тѣмъ совершеннѣе человѣкъ, тѣмъ вѣрнѣе идетъ онъ къ послѣдней цѣли своего бытія, — къ вѣчному спасенію и единенію съ Богомъ. Такъ — относительно всѣхъ людей, такъ — по преимуществу — и относительно христіанъ. Совершеннымъ христіаниномъ, истинно понимающимъ свое назначеніе и неуклонно стремящимся къ своей цѣли, можетъ быть только *знающій, гностикъ*. Простая вѣра (*πίστις*) можетъ, правда, быть руководственнымъ началомъ христіанской дѣятельности и можетъ въ частныхъ случаяхъ правильно руководить христіанина; но какъ основывающаяся на слѣпомъ, измѣнчивомъ чувствѣ, она не можетъ стать принципомъ твердаго, неизмѣнно-истиннаго поведенія, какое требуется самымъ понятіемъ христіанскаго совершенства. Эту устойчивость въ направленіи къ

¹⁾ Стравацъ, 1878, III, стр. 290, статья М. Хитрова.
„Климентъ и Оригенъ“

истинѣ и благу сообщаетъ христіанину только знаніе постоянное ясное сознаніе цѣлей и средствъ наилучшей дѣятельности.— Посему всѣ усилія христіанина должны быть направлены къ приобрѣтенію такого знанія. Цѣль всѣхъ стремленій гностика— «наука о сущемъ, познаніе, совершенно совпадающее съ природою вещей». «Гностикъ понимаетъ не только первое начало, или причину и происходящее изъ нея второе начало, и твердо стоитъ въ своихъ убѣжденіяхъ, но имѣетъ точное, обнимающее начало и конецъ міра, познаніе о добрѣ и злѣ, о каждой вещи,—однимъ словомъ о всемъ, что возвѣстилъ Господь,—познаніе, которому онъ научился у самой истины. То, что говорилъ Господь, для него ясно и открыто, хотя бы и было сокровенно для другихъ. Всѣ тайны ему раскрыты.. Какъ мудрецъ, онъ живетъ и витаетъ исключительно въ области науки. возвѣщаетъ слово о благѣ, занимается только сверхчувственными предметами и почерпаетъ изъ возвышенныхъ надъ всѣмъ реальнымъ бытіемъ первообразовъ правила относительно всякаго человѣческаго поступка и поведенія, подобно тому какъ мореплаватели направляютъ по звѣздамъ свое плаваніе» ¹⁾).

Не ради пользы, не для достиженія какого-либо блага или избѣжанія отъ зла, мудрецъ предается познанію Высочайшаго Бытія. Познаніе есть единственная цѣль или—лучше сказать—самоцѣль его стремленій. Если бы кто-либо предложилъ гностикѣ сдѣлать выборъ между познаніемъ Бога и вѣчнымъ блаженствомъ,—предполагая, что одно съ другимъ несовмѣстимо, что конечно въ дѣйствительности невозможно,—то безъ сомнѣнія гностикъ избралъ бы познаніе» ²⁾).

¹⁾ Стравинскій, 1878, III. 290.

²⁾ Тамъ-же, стр. 273.

Гносисъ, который такъ превозноситъ Климентъ, не есть голько сухое, разсудочное знаніе, — какъ плодъ дѣятельности исключительно одного ума. Нѣтъ, по представленію учителя Александрійскаго, это — цѣлый образъ поведенія человѣка, синтезъ теоретическаго и практическаго. Познаніе божественныхъ предметовъ невозможно безъ жизни въ нихъ; знаніе и жизнь должны нестрѣнно совпадать. Совершенству знанія въ истинномъ гностикѣ должно соответствовать и совершенство добродѣтели. Это отождествленіе теоретическаго и практическаго, это признание неразрывной связи между познаваемымъ предметомъ и духовнымъ состояніемъ познающаго субъекта («подобное познается только подобнымъ») вытекало у Климента столько же изъ его христіанскаго сознанія, изъ искренности и силы его духовныхъ стремленій, сколько и изъ положительной евангельской заповѣди: *«блаженни чистиі сердцемъ, яко тѣмъ Боги узрятъ»* (Мѣ 5. 8), гдѣ высочайшая степень познанія — лицезрѣніе Бога — поставлена въ прямую зависимость отъ высшей ступени моральнаго совершенства — чистоты сердечной ¹⁾

Неразрывная связь и взаимная обусловливаемость знанія и нравственности вызываетъ у Климента слѣдующее опредѣленіе добродѣтели: «добродѣтель есть неизмѣнное расположеніе души, подчиненное разуму въ теченіи всей жизни» (*ἡ ἀρετὴ αὐτῆς διαθεσὶς ἐστὶ φύδις ἀναισθητός ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλου τὸν βίον*) ²⁾. Такое опредѣленіе для христіанской добродѣтели необычно. Въ самомъ дѣлѣ, не подчиненіе нашей воли волѣ божественной и несогласіе нашихъ дѣйствій съ заповѣдями Закона Божія выставляется здѣсь Кли

¹⁾ Strom. III. 2.

²⁾ Paedag. I. 13

ментомъ въ качествѣ существеннаго признака добродѣтели, а лишь подчиненіе нашего поведенія нашему же разуму. Какъ бы то ни было, но Климентъ строго держится даннаго имъ понятія о добродѣтели и утверждаетъ, что знаніе есть основа и правило всякаго добродѣтельнаго дѣйствія. и наоборотъ—грѣхъ необходимо противенъ разуму и имѣетъ свой источникъ въ невѣдѣніи. Въ этомъ смыслѣ комментируетъ учитель Александрійскій слова Псалмопѣвца: *«человѣкъ въ чести сый не разумъ и угодился скотомъ несмысленнымъ»* (Пс. 49, 12). «Тотъ, кто грѣшитъ вопреки разуму.—говоритъ Климентъ,—не разсуждаетъ уже какъ человѣкъ, ибо онъ неразуменъ; онъ сдѣлался животнымъ безсмысленнымъ, преданнымъ страстямъ и увлекаемымъ удовольствіями. . Итакъ, если грѣхъ имѣетъ свой источникъ въ неповиновеніи разуму, то подчиненіе разуму или Слову не произведетъ ли необходимо долга (*κατ' ἔκτα*)? Это подчиненіе состоитъ въ исполненіи заповѣдей, ибо долгъ не въ словахъ, а въ дѣлахъ. Такъ, дѣйствіе христіанское есть дѣйствіе души разумной, имѣющее своей основой и правиломъ трезвое разсужденіе и любовь къ истинѣ; и жизнь христіанская есть непрерывная совокупность разумныхъ дѣйствій (*συνεχὴς λογικὴ πράξις*)» ¹⁾.

Анализируя элементы человѣческаго дѣйствія, Климентъ путемъ психологическаго наблюденія приходитъ къ тому же убѣжденію, что въ основѣ всякаго рода дѣятельности должны лежать принципъ разумнаго знанія «Знаніе (*γνώσις*) и желаніе или стремленіе (*ὁρμή*) суть двѣ способности души. Стремленію или желанію всегда предшествуетъ познаніе. Ибо прежде чѣмъ совершить дѣйствіе, дѣйствующій на-

¹⁾ Paedag. I, 13.

чинаетъ познаніемъ; познаніе въ свою очередь производить стремленіе или желаніе, за которымъ уже слѣдуетъ дѣйствіе. Такъ, начало и формальная причина всякаго разумнаго дѣйствія есть знаніе» ¹⁾).

Какъ основой добродѣтели служить знаніе, такъ грѣхъ обыкновенно имѣетъ своей причиной незнаніе. «Грѣхъ происходитъ или отъ того, что не знаютъ, или отъ того, что не могутъ исполнить долга. Но всегда во власти человѣка приобрѣсть познаніе о томъ, что должно дѣлать, и сообразовать свое поведеніе съ знаніемъ» ²⁾. «Двѣ причины всякаго грѣха, — говоритъ Климентъ въ другомъ мѣстѣ, — незнаніе и слабость (*ἀσθενεια*); та и другая въ насъ произвольны, такъ какъ онѣ являются вслѣдствіе того, что мы не хотимъ ни познать ни обуздать своихъ страстей..» ³⁾. «Душа святая знаетъ, что нѣтъ другаго зла, кромѣ невѣдѣнія и дѣйствій, не сообразныхъ съ здравымъ разумомъ» ⁴⁾. Наконецъ еще: «Тотъ, кто въ невѣдѣніи, подверженъ грѣху, а кто достигъ знанія, подобенъ Богу, насколько это возможно, и весь духовенъ» ⁵⁾.

Такъ, по основаніямъ психологическимъ, знаніе есть главное и необходимое условіе дѣятельности, сообразной съ долгомъ; такое же значеніе имѣетъ оно и для чисто моральной стороны нашихъ дѣйствій. Только оно можетъ сообщить этимъ дѣйствіямъ характеръ истинной добродѣтели. Чтобы человѣческое дѣйствіе было вполнѣ добродѣтельно, недостаточно, чтобы оно было добро само по себѣ, а нужно, чтобы оно совершалось *по мотиву* вполнѣ прилич-

¹⁾ Strom. VI. 8.

²⁾ Ibid., II, 15.

³⁾ Ibid.; VII. 16.

⁴⁾ Ibid., VI, 14.

⁵⁾ Stromat. IV, 26

ному и съ намѣреніемъ совершенно чистымъ. Знаніе и здѣсь оказывается необходимымъ, ибо оно даетъ уразумѣть не только то, что добро и желательно, но и мотивъ, по которому это доброе и желательное должно быть желаемо и совершаемо. «Св. Писаніе,—говоритъ Климентъ,—учитъ, что недостаточно дѣлать добро само въ себѣ, но должно постоянно имѣть въ виду цѣль своихъ дѣйствій и совершать ихъ согласно съ разумомъ» ¹⁾). Это намѣреніе и вообще субъективное расположеніе дѣятеля имѣетъ такое важное значеніе, что безъ него одно внѣшнее дѣйствіе не составляетъ добродѣтели, тогда какъ, наоборотъ, — оно само по себѣ, даже безъ внѣшняго обнаруженія, есть уже добродѣтель. «При одинаковости намѣренія,—говоритъ Климентъ,—одинаковую заслугу добродѣтели имѣютъ и тѣ, которые желаютъ, напр., сдѣлать добро бѣднымъ и не могутъ, какъ и тѣ, которые самымъ дѣломъ совершаютъ это потому что имѣютъ возможность» ²⁾).

Итакъ, элементы, изъ коихъ слагается добродѣтельное дѣйствіе, суть: знаніе блага, какъ желательнаго; выборъ этого блага свободною волей, и наконецъ — мотивъ этого выбора, или намѣреніе, какое имѣетъ въ себѣ дѣтель. Дѣйствіе согласно съ разумомъ (*κατὰ λόγον*), когда оно удовлетворяетъ всеѣмъ этимъ условіямъ, и оно тѣмъ добродѣтельнѣе, чѣмъ совершеннѣе знаніе, чѣмъ свободнѣе выборъ и чѣмъ чище намѣреніе. Логически любовь къ благу и намѣреніе предполагаютъ знаніе и зависятъ отъ него; отсюда—то высокое преимущество, какое отдаетъ Климентъ знанію какъ въ частномъ добродѣтель-

¹⁾ Strom. IV, 14

²⁾ Ibid. IV, 6.

номъ дѣйстви. такъ и въ цѣломъ добродѣтельномъ поведеніи вообще ¹⁾).

Раскрытыя доселѣ сужденія Климента о добродѣтели не представляютъ большихъ уклоненій отъ строго державнаго ученія; и то *настоящее превозношеніе* знанія, которое тутъ такъ бросается въ глаза, не можетъ показаться страннымъ. если допустить, что Климентъ имѣлъ въ виду лишь субъективную сторону добродѣтели, т. е. психологическія условія совершенія ея человекомъ. Познаніе блага, какъ такого, ясное и отчетливое представленіе о немъ, какъ достойнѣйшемъ предметѣ нашихъ стремленій, дѣйствительно служить существеннымъ и необходимымъ условіемъ, которое предваряетъ и сопровождаетъ каждый истинно добродѣтельный актъ. Безъ яснаго сознанія о добрѣ, не можетъ быть ни искренняго тяготѣнія къ нему, ни морально-цѣннаго осуществленія его на практикѣ. Безсознательное или неясно сознаннымъ исполненіе добраго дѣйствія не есть въ строгомъ смыслѣ добродѣтель. — Такъ, смотря на дѣло, Климентово опредѣленіе добродѣтели, какъ дѣятельности, сообразной съ разумомъ, можно назвать только одностороннимъ и не точнымъ, такъ какъ въ немъ указаны лишь одинъ, правда—основной и существенный, но не исключительный признакъ. ибо въ совершеніи добродѣтельнаго поступка столь же, если не болѣе, важное значеніе имѣетъ кромѣ разума еще воля человѣческая. Въ вышеприведенныхъ разсужденіяхъ Климентъ придавалъ, повидимому, значеніе и этому послѣднему фактору, когда напримѣръ между причинами грѣха рядомъ съ незнаніемъ онъ поставилъ и слабость (*ἀσθενεία*) воли. Но и тамъ вліяніе воли,

¹⁾ *Cognat.* Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polemique. Par. 27 ;

замѣтно, отодвигается на задній планъ и волевые рѣшенія ставятся въ тѣсную связь и зависимость отъ разума и знанія, какъ выше ихъ стоящаго и ими управляющаго.

Еще рѣзче и сильнѣе, въ смыслѣ приближенія къ стоицизму и уклоненія отъ ученія церковнаго, представляетъ Климентъ значеніе знанія въ своихъ дальнѣйшихъ сужденіяхъ о добродѣтели. Онъ не только ставитъ знаніе первымъ и главнѣйшимъ условіемъ добродѣтели, но — какъ кажется — отождествляетъ даже добродѣтель съ знаніемъ, и только знающаго, гностика признаетъ истинно добродѣтельнымъ (*μόνος οὗτος ἐναι δεσσεῖν τὸν γνωστικόν*) ¹⁾. Это послѣднее положеніе предназначено уже вышеприведеннымъ анализомъ частныхъ чертъ добродѣтели и составляетъ лишь прямой результатъ высказанныхъ тамъ сужденій. Въ самомъ дѣлѣ, если добродѣтель не есть только внѣшнее исполненіе долга, а исполненіе, вытекающее изъ яснаго разумѣнія и воленія чистаго намѣренія, — то очевидно, всѣ такія условія могутъ быть выполнены однимъ лишь гностикомъ. Отсюда Климентъ не сомнѣвается высказать, что всѣ дѣйствія гностика суть *дѣйствія совершенныя* — *κατ'ἀσφάλειαν*, употребляя при этомъ терминъ, прямо заимствованный изъ философіи стоической. «Гностикъ, — говоритъ онъ, — всегда дѣйствуетъ съ совершенствомъ во всемъ (*κατ'ἀσφάλειαν ἐν παντί πάντως*)» ²⁾. Эти дѣйствія были бы несовершенны, если бы они совершались по мотиву страха, подражанія или желанія награды. Но подобныхъ мотивовъ нѣтъ у гностика, который все дѣлаетъ изъ одной любви къ Богу и не имѣетъ другой цѣли, кромѣ благоугожденія Ему. - - Христіанинъ,

¹⁾ Strom VII, 1; *ibid.* VII, 10.

²⁾ *ibid.* VII, 9.

просто вѣрующій (πιστός), не гностикъ можетъ совершать дѣла, согласныя съ требованіемъ долга христіанскаго и слѣдовательно — въ извѣстномъ смыслѣ добродѣтельныя, но совершенная, гностическая добродѣтель ему недоступна. Дѣйствіе простаго вѣрующаго, по выраженію Климента, есть *нѣкоторое среднее дѣйствіе* (μέσσι, τις πράξις) будучи добрымъ по объекту, оно безъ сомнѣнія не можетъ быть названо зломъ, но оно не можетъ быть названо и абсолютнымъ добромъ, потому что ему недостаетъ высокихъ субъективныхъ условій ¹⁾. — Зло дѣйствительное или грѣхъ (ἀμαρτία) совершается тѣмъ, кто совсѣмъ не имѣетъ познанія истиннаго блага и мотивовъ къ его исполненію: таковы главнымъ образомъ дѣйствія язычниковъ, не просвѣщенныхъ свѣтомъ Христовой истины ²⁾.

Это различіе дѣйствій знающаго, вѣрующаго и невѣрнаго имѣетъ значеніе и въ отношеніи къ доставляемому ими блаженству. «Тогда какъ среднее исполненіе долга доставляетъ просто блаженство, — совершенное его исполненіе получаетъ и въ награду блаженство совершеннѣйшее; такъ, всякое дѣйствіе гностика есть дѣйствіе совершенной добродѣтели, дѣйствіе же простаго вѣрующаго можно назвать среднимъ, ибо оно совершается еще не вполне сообразно съ разумомъ и не имѣетъ совершенной правильности, которая происходитъ изъ знанія. Напротивъ, всякое дѣйствіе невѣрнаго есть грѣхъ, такъ какъ Писаніе учитъ, что недостаточно сдѣлать добро само въ себѣ, но должно непременно представлять себѣ цѣль своего дѣйствія и дѣйствовать подъ вліяніемъ разума ³⁾.

¹⁾ Strom. VI, 14.

²⁾ Ibid. VII 9 и 10; ср. также VI, 14.

³⁾ Ibid. VI, 13.

«Ибо одно и тоже дѣйствіе имѣетъ различный характеръ смотря по тому, совершается ли оно по мотиву страха или по мотиву любви, т. е. иначе—исходитъ ли оно изъ вѣры или знанія» ¹⁾).

Между нравственно-добрымъ и нравственно-злымъ лежатъ вещи сами по себѣ безразличныя и получающія моральное значеніе въ зависимости отъ употребленія, какое даетъ имъ свободная воля человѣка. Опровергая гностическій (еретическій) взглядъ на тѣло, какъ на темницу души и какъ на зло само по себѣ, Климентъ говоритъ: «Неоспоримо, что душа есть превосходнѣйшая часть человѣка, а тѣло—менѣе почтенная. Но ни душа сама по себѣ не есть благо моральное, ни тѣло-зло. Ибо изъ того, что вещь не есть морально-добрая, еще не слѣдуетъ непременно, чтобы она была морально-злою. Есть вещи, стоящія въ срединѣ (μεσότητες τιναί), и между ними — однѣ заслуживаютъ предпочтенія, другія достойны отверженія (προτιμύμενα καὶ ἀποπροτιμύμενα)» ²⁾).

Едва ли нужно замѣчать, что все сказанное Климентомъ о степеняхъ добродѣтели и вообще качественномъ различіи человѣческихъ дѣйствій, сильно напоминаетъ стоическую классификацію, даже съ буквальныймъ повтореніемъ терминовъ Зеновой школы. Между дѣлами гностика и простаго вѣрующаго Климентъ допускаетъ ту же градацію, какую стоики устанавливали между дѣйствіями своего идеальнаго мудреца и остальной части человѣчества. Совершенная добродѣтель (κατ'ἀρετήν)—и у стоиковъ и у Климента — исключительная принадлежность знающаго. Добродѣтель средняя (μέση, πράξις) или внѣшне-благопристойныя дѣйствія (καθ'ἑκαστα), какъ и положитель-

¹⁾ Strom. IV. 17

²⁾ Ibid. IV. 16

ное зло, по ученію стоическому, принадлежать всей остальной, бѣльшей части рода человѣческаго кромѣ мудрецовъ. Для Климента-христіанина эта остальная часть человѣчества, за вычетомъ истинныхъ гностиковъ, дѣлилась еще на двѣ категоріи, — на вѣрующихъ христіанъ и невѣрныхъ язычниковъ: а потому первымъ приписываетъ онъ тѣ среднія добродѣтели. вторымъ—настоящее зло или грѣхъ (*ἀμαρτία*). Наконецъ, стоическое ученіе о вещахъ морально-безразличныхъ (*ἀδιαφόρου*) также удержано Климентомъ (только съ замѣной термина *ἀδιαφορὰ* терминомъ *μεσοτήτες*—срединныя, т. е. ни зла ни добра не заключающія въ себѣ вещи); повторено далѣе и стоическое раздѣленіе этихъ вещей на *προηγμένα* и *ἀποπροηγμένα*.

Не входя пока во внутренній смыслъ отмѣченныхъ сейчасъ сближеній, мы перейдемъ къ послѣднему. наиболѣе важному и характерному, пункту схода Климентовой доктрины съ доктриною стоиковъ: разумѣемъ общее той и другой ученіе объ *ἀπάθεια*—*безстрастіи*, какъ вышемъ духовномъ состояніи чловѣка истинно-добродѣтельнаго.

Намъ извѣстны основныя черты и характеръ стоическаго ученія объ апатіи. Совершенство добродѣтели предполагаетъ ровное, спокойное, чуждое всякой страстности и возбужденія душенастроеніе. Чтобы быть истиннымъ мудрецомъ и взойти на вершину добродѣтели, по представленію стоиковъ, недостаточно только побороть въ себѣ душевныя движенія — въ родѣ печали и радости, страха и надежды, — но должно совсѣмъ угасить и истребить ихъ, какъ болѣзни моральныя, противныя разуму ¹⁾.

Таково же представленіе о совершеннѣйшемъ со-

¹⁾ *Cognat*, op. cit. p. 276.

стояніи гностика и у Климента Александрійскаго, хотя учитель христіанскій исходнымъ пунктомъ беретъ здѣсь чисто библейскія основанія.

Двойственный составъ природы человѣка—духовный и тѣлесный—отражается и въ моральномъ отношеніи двоякаго рода влеченіями—добрыми и дурными. Съ одной стороны, люди рождаются съ естественными расположеніями къ добродѣтели, съ другой—они столь же естественно подвержены грѣховнымъ страстямъ ¹⁾. Начало или сѣдалище страстей есть тѣло или душа тѣлесная (σωματικὴ ψυχὴ), духъ плотской, лишенный разума (πνεῦμα ἀλογόν, σαρρικήον) ²⁾. Это тѣлесное начало по своимъ стремленіямъ противоположно главной части человѣка—уму (νοῦς), или душѣ разумной (λογικὴ ψυχὴ). «Человѣкъ,—говоритъ Климентъ,—можетъ быть сравненъ съ баснословнымъ центавромъ, какъ сложенный изъ двухъ частей—одаренной разумомъ и лишенной его, души и тѣла. Тѣло подвизается на землѣ и тяготѣетъ къ землѣ; душа возвышается къ Богу и, научаемая истинною философіею, стремится соединиться съ своими небесными сестрами, освободившись отъ страстей тѣлесныхъ, отъ труда и страха» ³⁾. Эта противоположность между духомъ и тѣломъ есть только противоположность моральная, но не метафизическая,—не тотъ дуализмъ, который проповѣдывали гностики-еретики, смотрѣвшіе на тѣло, какъ на произведение абсолютнаго злаго начала, враждебнаго Богу благому, творцу духа человѣческаго. Такой еретическій взглядъ Климентъ рѣшительно отрицаетъ, и какъ духъ, такъ и плоть признаетъ происшедшими отъ

¹⁾ Strom. II, 18: ἡ δὲ ἡμετέρη ψυχὴ ἐμπροσθεν οὖσα

²⁾ Ibid. VI, 16; VII, 12.

³⁾ Ibid. IV, 3.

Единого Бога—Творца. «Виновны,—говоритъ онъ,— тѣ, кто проклинаетъ твореніе и презираетъ тѣло. Они не хотятъ видѣть, что станъ его прямъ и созданъ для созерцанія неба,—что органы его чувствъ сотворены для познанія, и всѣ его члены и части приспособлены для блага, а не для похоти. Посему оно есть обиталище души, драгоцѣнное въ очахъ Божіихъ, признанное достойнымъ обитанія въ немъ Самого Духа Святаго, когда чрезъ освященіе души и тѣла оно получило отъ благодати Спасителя свое послѣднее совершенство» ¹⁾. Итакъ, тѣло само въ себѣ, по воззрѣнію Климента,—вовсе не зло, оно— послушное и вполне цѣлесообразное орудіе души, необходимое для обнаруженія ся жизнедѣятельности въ этомъ чувственномъ мірѣ. Но не будучи само по себѣ зломъ, тѣло даетъ, однако, поводъ ко злу и грѣху. Оно во всякомъ случаѣ—низшая, неразумная природа; такого же характера и всѣ его потребности и стремленія. Съ этой стороны оно уже само по себѣ составляетъ значительное препятствіе высокимъ полетамъ духа человѣческаго къ сродному ему міру небесному. А если при этомъ его влеченія получаютъ перевѣсъ надъ высшими стремленіями духа, въ человѣкѣ происходитъ полное разстройство духовной жизни Грѣховныя страсти, противныя добродѣтели, суть именно такія ненормальныя состоянія души, гдѣ низшія, неразумныя влеченія берутъ преобладаніе надъ высшими, разумными.

Понятно отсюда, что человѣкъ, стремящійся къ добродѣтельной, т. е. соотвѣтствующей его истинному назначенію жизни, всячески старается ограничить въ себѣ тѣлесныя, неразумныя движенія, а человѣкъ, достигающій высшей степени нравственнаго

¹⁾ Strom. IV, 26.

совершенства, какъ гностикъ. совѣтъ подавляетъ и умерщвляетъ ихъ «Гностикъ, — говоритъ Климентъ. — знаетъ смыслъ (евангельскихъ) словъ: аще кто грѣдетъ ко Мнѣ. и не возненавидитъ отца своего и матеръ,... еще же и душу свою, не можетъ мой быти ученикъ (Лук. 14, 26). Ибо онъ ненавидитъ привязанности плотскія, которыя порабощаютъ насъ сильными прелестями похоти, и презираетъ съ великимъ мужествомъ все то, что порождаетъ и питаетъ плоть. Онъ борется также противъ души тѣлесной и обуздываетъ неразумный. плотской инстинктъ; «ибо плоть желаетъ противнаго духу, а духъ противнаго плоти» (Гал. 5, 17). Онъ носитъ крестъ свой, т. е. онъ носить съ собой смерть, отрекшись уже въ настоящей жизни отъ всего ¹⁾. А это бываетъ, когда онъ сдѣлался господиномъ надъ страстями плоти, когда духъ (τὸ ἡγεμονικόν) царствуетъ съ безусловною властью. Правило: «вы не будете исполнять возжеланный плоти» (Гал. 5, 16), значить: вы не будете рабами, но господами духа плотскаго; *ибо плоть желаетъ противнаго духу*, т. е. увлечь его къ дѣйствіямъ постыднымъ и противнымъ природѣ, а *духъ желаетъ противнаго плоти*, т. е. сдѣлать жизнь человека согласною съ природой» ²⁾.

Необходимость борьбы съ неразумными плотскими влеченіями Климентъ выяснилъ изъ основаній библейскихъ. Какъ далеко, однако, должна простираться эта борьба? Какого рода чувственныя движенія долженъ погашать и истреблять въ себѣ гностикъ?

По мнѣнію Климента, какъ видно и изъ вышеприведенныхъ его словъ, это—прежде всего—тѣ чувственныя страсти, которыя въ Св. Писаніи назы-

¹⁾ Strom. VI, 12.

²⁾ Ibid. VI, 16.

ваются похотями плоти (ἐπιθυμίαι) и которыя возникаютъ на почвѣ естественныхъ и необходимыхъ потребностей тѣла, но въ силу большаго, чѣмъ слѣдуетъ, пристрастія къ нимъ души, становятся ненормальными, болѣзненными явленіями, порабащающими и влекущими человѣка ко грѣху. Отдѣлить эти неестественные наросы отъ естественныхъ потребностей тѣла, подчинить эти послѣднія руководству разума и удовлетворять ихъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой необходимы онѣ для поддержанія нашей чувственной жизни, а не ради удовольствія, проистекающаго отъ такого удовлетворенія, — вотъ въ чемъ должна состоять первая забота гностика въ борьбѣ съ чувственностью. «Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ Климентъ, наслажденіе удовольствіемъ не необходимо само по себѣ; оно есть только побочная прибавка, при удовлетвореніи естественныхъ потребностей, въ родѣ голода, жажды, брачнаго инстинкта и т. п. Оно не имѣетъ другой цѣли, какъ возбуждать человѣка ѣсть, пить, вступать въ бракъ. Такимъ образомъ удовольствіе чувственное не есть собственность или существенная способность человѣческой природы: оно есть чуждое прибавленіе, привходящее къ жизненнымъ отправлениямъ, какъ соль — къ вареной пищѣ. Но если удовольствіе, свергая съ себя всякую узду, насильственно похищаетъ управленіе домомъ. Оно производитъ похоть, которая есть желаніе или вожделѣніе, противное разуму» ¹⁾). Какъ элементъ не существенный, какъ явленіе скоропреходящее, удовольствіе отнюдь не можетъ служить цѣлью нашихъ стремленій и мотивомъ нашей дѣятельности. Но оно заключаетъ въ себѣ и положительную опасность, когда, не будучи сдерживаемо разумомъ, по-

¹⁾ Strom. II, 20.

лучаетъ преобладаніе въ нашей душевной жизни и нарушаетъ правильное ея теченіе. Отсюда долгъ гностика—по возможности заглушать и искоренять его.

Есть другаго рода движенія, которыя возникаютъ не изъ необходимыхъ потребностей тѣла, но всетаки имѣютъ свой источникъ въ чувственности и могутъ страстно волновать душу, разстраивая гармоническое ея жизнетеченіе. Это—движенія, возникающія, напри-мѣръ, вслѣдствіе богатства или бѣдности, славы или безчестія, здоровья или болѣзни, труда или удовольствія. И такого рода возбужденія, какъ идущія отъ предметовъ низшаго, земнаго, чувственнаго характера, не должны имѣть мѣста въ душѣ истиннаго гностика, не должны служить мотивомъ его дѣятельности. Съ своими стремленіями онъ долженъ стоять выше этихъ предметовъ, и когда необходимость за-ставляетъ пользоваться ими, онъ долженъ относиться къ нимъ съ полнымъ равнодушіемъ и безучастіемъ. Разумѣется, такое отношеніе предполагаетъ высокую степень духовнаго совершенства и достигается съ большими усилиями. «Чтобы пользоваться, говорить Климентъ, такими вещами съ полнымъ равнодушіемъ, нужно великое спокойствіе духа; а такова слабость, таковы предразсудки нашего воспитанія, что это достигается съ большимъ трудомъ» ¹⁾.

Возвышаясь далѣе по пути спиритуализма, исключая изъ области душевной жизни гностика одни за другими волненія чувственности; съ болѣею или меньшею степенью страстности возбуждающія душу, Климентъ доходитъ наконецъ до отрицанія въ гностикѣ всякихъ вообще чувственныхъ движеній, за исключеніемъ только тѣхъ, которыя неизбѣжны для поддержанія тѣлесной жизни. «Таковъ долженъ быть

¹⁾ Strom. II, 20.

гностикъ, говоритъ Климентъ, чтобы онъ не испытывалъ никакихъ другихъ ощущеній, кромѣ тѣхъ, которыя необходимы для сохраненія тѣла» ¹⁾. Ему должны быть чужды и такія чувствованія, которыя при надлежащемъ подчиненіи разуму могутъ считаться добрыми и законными. Онъ не долженъ испытывать ни печали, ни радости, ни гнѣва; онъ долженъ дѣйствовать единственно по мотиву любви, ровно и спокойно, не имѣя въ виду наградъ ни отъ Бога, ни отъ людей ²⁾. Изображая духовную жизнь гностика, какъ спокойное пребываніе въ чистой любви, не тревожимое никакими печальми, радостями, желаніями, стремленіями и другими общечеловѣческими чувствами,—Климентъ слышалъ естественное возраженіе: возможна ли добродѣтель и даже самая жизнь души безъ указанныхъ сейчасъ чувствованій,—возможно ли жить въ благѣ безъ постоянного желанія, безъ стремленія къ нему,—возможна ли полная свобода отъ зла безъ отвращеній, безъ ненависти къ нему? «Тѣ, которые разсуждаютъ такъ,—отвѣчаетъ Климентъ,—не знаютъ божественной природы любви. Любовь въ сердцѣ, которымъ обладаетъ она, не есть желаніе, но единеніе благорасположенія... Тотъ, кто чрезъ любовь проникъ уже въ самыя нѣдра блага, и кто чрезъ гносисъ предвосхитилъ уже обладаніе предметомъ своей надежды, тотъ не желаетъ ничего, потому что — насколько возможно — онъ наслаждается уже желаемымъ. Такимъ образомъ тотъ, кто владѣетъ совершенствомъ любви, стоитъ въ положеніи неизмѣннаго единства» ³⁾.

Итакъ, полное безстрастіе (ἀπάθεια) или неизмѣн-

¹⁾ Strom. VI, 9

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibidem.

ное постоянство души, освободившейся отъ всякаго другаго чувства кромѣ любви—вотъ, по Клименту, послѣдній предѣлъ христіанскаго совершенства.—состояніе гностика собственное и непрестающее. Въ этомъ состояніи, до котораго онъ возвышается путемъ умерщвленія своихъ страстей и подавленія всякихъ чувственныхъ движеній, совершенный христіанинъ достигаетъ того, что не имѣетъ уже болѣе нужды бороться съ этими противными влеченіями. «Онъ не нуждается уже въ воздержаніи, но утвердился въ непоколебимомъ состояніи апатіи (οὐκ ἐγκρατὴς οὗτος ἐστὶ ἀλλ' ἐν ἑαίᾳ γένουεν ἀπαθείας)» ¹⁾ Не имѣетъ онъ нужды и въ тѣхъ добродѣтеляхъ, при помощи которыхъ люди, не достигшіе еще совершенства, охраняютъ спокойствіе души и самообладаніе, каковы—ревность, мужество, сила стремленій и т. п. Зачѣмъ гностику мужество, когда онъ во всемъ мірѣ ничего не боится, и ничто не въ состояніи отклонить его отъ любви къ Богу? Зачѣмъ ему веселость и радость, когда онъ не можетъ совсѣмъ подвергнуться печали, хорошо зная, что все идетъ къ лучшему? Можетъ ли онъ гнѣваться, когда ничто не можетъ привести его въ негодованіе, такъ какъ онъ всегда пребываетъ въ любви къ Богу, къ Нему направляетъ всѣ свои мысли и не можетъ ненавидѣть ни одного созданія Божія? Ничего гностикъ не желаетъ, ни къ чему не стремится, такъ какъ ни въ чемъ не чувствуетъ недостатка для достиженія истины и красоты; никого онъ не любитъ обыкновенною любовью: онъ любитъ лишь Творца въ Его твореніяхъ. Ни въ чемъ, что касается души, онъ не нуждается, потому что узами небесной любви соединенъ съ Возлюбленнымъ, и въ обладаніи Имъ, чрезъ избытокъ всякаго

¹⁾ Strom. IV. 22.—Cognat. p. 284

блага, чувствуетъ себя истинно-блаженнымъ Его единственная цѣль—уподобиться Логосу, своему наставнику, въ полнѣйшемъ безстрастіи.. Спаситель Нашъ былъ совершенно безстрастенъ: никакое волненіе, никакая душевная тревога, ни радость, ни скорбь не могли возмутить спокойно—яснаго строя Его духовной жизни. . Точно также апостолы, научившись отъ Господа побѣждать гнѣвъ, страхъ, любостыжаніе, не допускали даже такихъ чувствъ, которыя вообще считаются похвальными, каковы ревность, радость, мужество, сила стремленій и т. п.» ¹⁾. Таковъ долженъ быть и гностикъ на высшей ступени своего совершенства. Съ одной стороны, его знаніе, не находя болѣе препятствія въ страстяхъ его тѣла и не потемняемое чувственностью, дѣлается совершеннымъ и отождествляется, насколько это возможно, съ знаніемъ божественнымъ. Онъ созерцаетъ Бога въ свѣтѣ Божіемъ, и это созерцаніе становится для него обычнымъ состояніемъ, такъ что онъ не только имѣетъ знаніе, какъ пріобрѣтеніе, а можно сказать—самъ весь есть знаніе и разумѣніе (ἐπιστήμη δὲ αὐτοῦ καὶ νόσος) ²⁾. Съ другой стороны, его практическая жизнь есть точное воспроизведеніе жизни Спасителя, чуждой всякаго рода страстности. Подобно Логосу, онъ дѣлаетъ добро ради него самого, безъ другаго мотива кромѣ любви, безъ другаго правила кромѣ истины ³⁾. Возбужденія, идущія отъ внѣ, не тревожатъ болѣе его душу и не имѣютъ вліянія на его дѣйствія. Недоступный для волненій жизни чувственной, господинъ себя самого и событий, съ нимъ случающихся, онъ все происходящее подчиня-

¹⁾ Strom. VI, 9.—См. также „Странникъ“, 1878, III. 291—2.

²⁾ Ibid. IV, 5.

³⁾ Ibid. IV, 22.

еть своимъ цѣлямъ ¹⁾. — Такъ охраняемый отъ ошибки—знаніемъ, отъ слабости—силой Божественной любви, онъ всегда поступаетъ съ совершенствомъ во всемъ—и въ словѣ, и въ дѣлѣ, и въ самой мысли (*ἡ ἐν ᾧ ἡ καρδία ἐν παντί πάντως, καὶ ἐν λόγῳ καὶ ἐν πράξει καὶ ἐν ἀληθείᾳ ἐννοία*) ²⁾. Добродѣтель для него такъ обычна, что она становится въ немъ, какъ и знаніе, второю природою, и можно сказать о немъ не только, что онъ добродѣтеленъ, но что онъ сама добродѣтель ³⁾.

Портретъ гностика, начертанный Климентомъ, слишкомъ наглядно напоминаетъ стоическій идеалъ мудреца, чтобы нужно было еще особо отмѣчать черты ихъ сходства. Выходя изъ дѣйствительныхъ библейскихъ основаній, Климентъ держится на библейской почвѣ, пока разсуждаетъ о необходимости борьбы съ плотью и уничтоженія страстныхъ влеченій чувственности. Но когда онъ переходитъ въ чисто психическую область и начинаетъ отрицать здѣсь такія явленія, безъ которыхъ самая жизнь души для насъ почти невозможна и непредставима, онъ преступаетъ границы намѣченнаго въ Библии идеала нравственного совершенства для живущихъ на землѣ людей и изображаетъ такое высокое духовное состояніе, которое, по ученію библейскому, ожидаетъ человѣка только въ будущей загробной жизни. Полная отрѣшенность отъ всего земнаго (*θάνατος ἰσχυρός*—смерть духовная), совершенное безстрастіе (*ἀπάθεια*), при которомъ нѣтъ мѣста никакимъ другимъ жизнеобнаруженіямъ души, кромѣ чувства любви, не можетъ быть достигнуто человѣкомъ при условіяхъ на-

¹⁾ Strom. VII, 11.

²⁾ Ibid. VII, 9.

³⁾ *Cognat*, op. cit., p. 256.

стоящаго земнаго бытія Климентъ, перенося такое состояніе на землю и выставляя его какъ конечный пунктъ человѣческаго совершенства въ здѣшнемъ мірѣ, очевидно уклоняется въ сторону крайняго идеализма, господствовавшаго тогда надъ умами александрійцевъ, а въ частнѣйшей характеристикѣ этого состоянія повторяетъ черты *стоическаго* идеала мудреца, въ которомъ (идеалѣ) такъ же забыты были границы земнаго бытія и начертанъ образъ человѣка, не соществующаго, да и не могущаго существовать въ настоящей дѣйствительности.—Такъ представляется дѣло, пока мы остаемся при томъ воззрѣніи на моральное ученіе Климента, какое могло составиться на основаніи вышеприведенныхъ и сгруппированныхъ выдержекъ изъ его твореній. Насколько въ дѣйствительности учитель александрійскій уклоняется отъ почвы церковно-библейской, какъ далеко заходить его увлеченіе идеализмомъ современной философіи и какъ близко подходитъ онъ къ стоицизму по внутреннему смыслу своей доктрины,—это мы надѣемся выяснить въ дальнѣйшей главѣ своего изслѣдованія.

(Продолженіе будетъ).

А. Мартыновъ
