

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Д.П. Миртов

**Нравственный идеал по преданию
Климента Александрийского:
реферат, читанный С.-Петербургском
Философском Обществе 12 окт. 1899 года**

*Опубликовано:
Христианское чтение. 1900. № 4. С. 601-631.*

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Нравственный идеалъ по представленію Климента Александрійскаго ¹⁾.

ИТЪ Флавій Климентъ, александрійскій пресвитеръ II в., принадлежитъ къ виднымъ представителямъ церковной литературы и издревле почитался какъ одинъ изъ знаменитѣйшихъ учителей Церкви. Такая репутація этого писателя не должна однако у людей, незнакомыхъ съ твореніями его и питающихъ столь нерѣдкое предубѣжденіе ко всему, выходящему изъ подъ пера лица духовнаго, возбуждать боязливой мысли, что въ настоящемъ рефератѣ вниманію любителей философіи имѣется въ виду предложить то, что собственно входитъ въ сферу богословія и нравственнаго назиданія.

Климентъ Александрійскій занимаетъ особенное мѣсто въ церковной литературѣ: онъ — христіанскій философъ. Уже въ древности, у послѣдующихъ за нимъ писателей, которые ²⁾ называютъ его «превосходнѣйшимъ учителемъ христіанской философіи», «философомъ», «по истинѣ философъ изъ философовъ» утвердилась за Климентомъ слава философа. И по справедливости. Едва ли изъ учителей Церкви найдется болѣе горячій защитникъ философіи, чѣмъ Климентъ. Достаточно слышать, что порицающихъ философію онъ относитъ къ одной категоріи съ тѣми, кто нападаетъ на вѣру, хвалить не-

¹⁾ Рефератъ, читанный въ СПб. Философскомъ Обществѣ 12 октября 1899 г.

²⁾ Евсевій, авторъ сочиненій, приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту, св. Максимъ Испов. См. Testimonia, собранныя въ I т. сочиненій Климента изд. J. Potteri (Venetiis. 1757).

справедливость и ублажаетъ разнузданную жизнь ¹⁾), чтобы судить, какъ далеко шель Климентъ въ своей расположенности къ философіи. Впрочемъ не за одну апологію философіи вообще онъ заслуживаетъ названія философа. Въ своемъ главномъ твореніи «Строматы» Климентъ опредѣленно ставитъ вопросъ о возможности философіи христіанской, рѣшаетъ его положительно и намѣчаетъ путь построенія этой философіи.

Философія вообще есть созданіе разума; философія христіанская—плодъ разума и вѣры. Нужно было, при построеніи ея, во 1-хъ найти почву сближающую эти два, повидимому, противоположные фактора въ 2-хъ, опредѣлить ихъ взаимоотношеніе на этой общей почвѣ. Для Климента объ задачи представлялись болѣе въ конкретной формѣ, чѣмъ въ отвлеченной: отъ ставить вопросъ не столько объ отношеніи вообще разума къ вѣрѣ, сколько объ отношеніи разума, конкретнымъ обнаруженіемъ котораго была греческая философія, къ вѣрѣ, содержаніемъ которой служило откровенное ученіе,—вопросъ объ отношеніи философіи къ христіанству.

Итакъ, что же служить общою почвою для философіи и христіанской истины? То, что объ онѣ суть только различные дары одного и того же Бога, Который чрезъ Единого Господа подаетъ полезное многими способами; это—различныя формы одного и того же спасительнаго завѣта, который отъ сложенія міра дошелъ до насъ и который въ различное время былъ дарованъ различнымъ народамъ и потому самъ представляется различнымъ. Въ новое время данъ новый завѣтъ, въ древнее—древній, который, притомъ, дарованъ въ двоякой формѣ: въ видѣ закона и въ видѣ философіи. Законъ подготовлялъ іудеевъ ко Христу и новому завѣту, философія—эллиновъ. И чрезъ это, прежде всего, разрушается средостѣніе, отдѣляющее іудея отъ эллина въ особый народъ,—такъ какъ оба приходятъ въ единство вѣры и изъ обоихъ дѣлается одно избраніе; а затѣмъ, и третій народъ, т. е. христіане сближаются съ первыми двумя: всѣ три народа, говоритъ Климентъ, не раздѣляются временемъ такъ, какъ будто бы каждый изъ нихъ имѣлъ особую природу, но воспитываются различными только завѣтами—глаголомъ Единого Господа, ибо Господь по истинѣ Единъ ²⁾).

¹⁾ Str. V. 13, 697

²⁾ Strom. VI, 13, 793. I, 5, 331 VI, 5, 761, 773.

Итакъ, и откровеніе (какъ ветхозавѣтное, такъ и новозавѣтное), и философія имѣютъ свой первоисточникъ въ Господѣ или Логосѣ, общемъ Воспитателѣ всего человѣчества ¹⁾ и Источникѣ истиннаго вѣдѣнія: Логосъ—свѣтъ, сіяющій на всѣхъ людей, солнце души, которое одно только, возсіявъ въ глубинѣ ума, просвѣщаетъ и око самаго ума ²⁾. Устанавливая такой взглядъ, Климентъ создаетъ благопріятную почву для объединенія ученій философскаго и христіанскаго. Но александрійскій пресвитеръ не имѣетъ въ виду превратить сходство въ тождество и отрицать различіе между Откровеніемъ и философіею. Есть и различіе между ними. Различіе, прежде всего, въ происхожденіи: Откровеніе происходитъ отъ Логоса непосредственно, а философія—посредственно ³⁾. Въ связи съ этимъ стоитъ другое—болѣе важное различіе—въ содержаніи. Философія содержитъ въ себѣ только частицы той истины, которая въ своемъ цѣломъ и чистомъ видѣ дана въ христіанскомъ ученіи. Конечно, каждая философская школа, достигнувъ истины только отчасти, хвастается, будто бы она владѣетъ полною истиною, но это—претензія не основательная ⁴⁾. Истинная философія не есть достояніе какой-либо отдѣльной школы—стоической, платоновской, эпикурейской или аристотелевской: только то, что сказано прекраснаго въ каждой изъ этихъ школъ, что научаетъ справедливости и благочестивому знанію, только это, говоритъ Климентъ, избранное изъ всѣхъ школъ и соединенное вмѣстѣ я называю философіею ⁵⁾. Благодаря таковымъ частицамъ истины, философія и была предъ пришествіемъ Христовымъ такой же подготовительницей ко Христу для эллиновъ, какимъ былъ законъ для іудеевъ. Благодаря имъ же, и по пришествіи Христовомъ она сохраняетъ свое значеніе, являясь путеводительницей ко Христу для философски образованныхъ язычниковъ ⁶⁾ и весьма важнымъ средствомъ распространенія евангельской истины для христіанскихъ проповѣдниковъ ⁷⁾.

¹⁾ Paed. III, 12. 310; I, 7. 132.

²⁾ Coh. IX, 72; VI, 59.

³⁾ Str. I, 5. 331; 7, 337; VI. 17. 820. Различіе это, впрочемъ, проводится у Климента неустойчиво (наприм. I, 5. 331, VI, 5. 761).

⁴⁾ Ibid. I, 13, 348.

⁵⁾ Ibid. I. 7. 338.

⁶⁾ Ibid. VII. 8. 839. 2. 834.

⁷⁾ VI. 17. 820. I. 20. 378. I. 325, 326. 2. 327.

Явно признавая себя эклектикомъ въ философіи, Климентъ не стоялъ обособлено отъ современныхъ ему философовъ: эклектизмъ былъ общимъ направленіемъ философской мысли въ его время. Но отличіе христіанскаго философа отъ другихъ заключалось въ основѣ, на которой созидается его эклектическое построеніе. Такою основою Климентъ ставитъ Св. Писаніе. Въ откровеніи полная истина, въ различныхъ же ученіяхъ философіи только частицы ея: одни изъ этихъ ученій имѣютъ немалое отъ Логоса истины, другіе — только нѣкоторую долю. Но всѣ такіа сѣмена свои, хотя бы они пали на чуждую почву, истина въ собственномъ смыслѣ, какъ она дана въ Откровеніи, можетъ собрать и соединить ¹⁾, ибо при свѣтѣ ея, какъ при свѣтѣ солнца, обнаруживается, что въ философіи истинно и что ложно ²⁾.

Конечно, и въ этомъ случаѣ Климентъ не одинокъ въ современномъ ему теченіи мыслей: еретическія секты гностиковъ тоже были характера эклектическаго и, выдавая свои системы за выраженіе правильнаго и высшаго пониманія истинъ вѣры, также, повидимому, стояли въ своихъ спекуляціяхъ на почвѣ Откровенія. Но отъ нихъ Климентъ рѣзко отличаетъ себя тѣмъ, что требуетъ правильнаго толкованія Св. Писанія по канону преданія церковнаго, строго обличая произволь еретиковъ въ этомъ отношеніи ³⁾. — Итакъ, раздѣляя съ философами эклектическое направленіе мысли, а съ гностами стремленіе — объединить философію съ христіанскимъ ученіемъ, Климентъ опредѣленно отличаетъ себя отъ тѣхъ и другихъ тѣмъ, что въ основу своего эклектизма кладетъ не субъективную норму, заключающуюся въ настроеніи, предвзятыхъ взглядахъ, личныхъ вкусахъ, а объективную, — представляемую церковно-христіанскимъ вѣроученіемъ.

Полная и чистая истина заключается въ христіанскомъ ученіи. Философія не чужда истины, ибо философія также происходитъ отъ Бога (хотя не непосредственно, а посредственно), но истина въ ней перемѣшана съ ложью, является въ видѣ неполномъ и неясномъ. Философъ христіанскій долженъ, при свѣтѣ откровеннаго ученія, выдѣлить истину отъ лжи въ спекуляціяхъ языческихъ философовъ, привести ее

¹⁾ Ibid. I. 13. 348.

²⁾ Ibid. VI. 104 781.

³⁾ Str. III. 4. 529; VII. 16. 890; 891; VI. 15. 803.

въ полный, совершенный и чистый видъ, указать ея дѣйствительный смыслъ и мѣсто въ системѣ истинной философіи. Для этого онъ ищетъ въ философіи того, что сродно съ христіанствомъ, сближаетъ понятія и положенія христіанскія съ философскими, первыя выражаетъ въ формѣ послѣднихъ, — послѣднимъ придаетъ содержаніе и смыслъ первыхъ. Конечно, подобная операція требуетъ величайшей осторожности и осмотрительности, чтобы не перемѣшать ролей философіи и Откровенія и, вмѣсто того, чтобы по нормѣ откровеннаго ученія дѣлать выборъ и разъясненіе положеній философскихъ, смыслъ самого этого ученія не расширить въ чуждомъ ему, навѣянномъ философіею духѣ, — опасность, трудно избѣгаемая, особенно для ума, философски воспитаннаго, каковъ былъ Климентъ. Естественно, если по отношенію и къ нему ставится вопросъ: остается ли онъ дѣйствительно вѣренъ своимъ принципамъ соглашенія философіи и вѣры и, поставивъ послѣднюю нормою такового, не понимаетъ ли онъ самое христіанское вѣроученіе своеобразно, внося въ него философскія понятія, съ которыми онъ уже сжился и отъ которыхъ не можетъ отрѣшиться? Въ литературѣ вопросъ этотъ рѣшается различно. Есть изслѣдователи, которые утверждаютъ, что Климентъ скорѣе откровенное ученіе изъясняетъ въ философскомъ смыслѣ чѣмъ философское въ христіанскомъ ¹⁾; есть изслѣдователи, которые держатся противоположнаго взгляда ²⁾. Различіе мнѣній объясняется главнымъ образомъ тѣмъ, что до насъ не дошли сочиненія Климента, въ которыхъ онъ проектировалъ изложить свою философско-богословскую систему. Сохранившееся же до насъ его большое твореніе «Строматы» въ 8 кн., гдѣ Климентъ объединяетъ философское ученіе съ христіанскимъ главнымъ образомъ по вопросамъ этики, вслѣдствіе своихъ чисто внѣшнихъ особенностей, не даетъ рѣшительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Однако, само собою понятно, что Климентъ не могъ намѣренно подтасовывать философское ученіе на мѣсто христіанскаго: онъ несомнѣнно былъ искренній и убѣжденный христіанинъ. Что, кромѣ искренняго убѣжденія, могло побудить его, богатаго и образованнѣйшаго язычника, уже достигшаго зрѣлыхъ лѣтъ, признать (и съ паѳосомъ о

¹⁾ Merk, Clemens Alex. in sein. Abhängigkeit v. d. griech. Philosophie. Leipzig. 1879.

²⁾ Cognat Clement d'Alex. Sa doctrine et sa polemique. Paris. 1859.

томъ исповѣдывать) въ гонимомъ и презираемомъ ученіи Христа воплощеніе полной истины и завершеніе мудрости, къ которой стремилась и философія? А убѣжденіе это, имѣло свои внутреннія основы въ тѣхъ религіозно-нравственныхъ запросахъ, которые волновали человѣчество эпохи Климента, которыми онъ самъ былъ глубоко затронутъ и удовлетвореніе которымъ онъ нашелъ въ христіанствѣ. «Да, мы больны и нуждаемся въ Спасителѣ, мы заблудились и нуждаемся въ Проводникѣ, мы слѣпы и нуждаемся въ Путеводителѣ къ свѣту, мы жаждемъ и нуждаемся въ Источникѣ жизненномъ, причастившіеся Коего уже не вжаждутъ; мертвые,—мы нуждаемся въ Жизни; овцы—въ Пастырѣ, дѣти—въ Воспитателѣ, — а все человѣчество—въ Иисусѣ, дабы не впасть намъ въ осужденіе, если до конца пребудемъ безъ руководства и во грѣхахъ, но быть отдѣленными отъ племель и собранными въ Отчую житницу»¹⁾. Вотъ выводъ, къ которому пришелъ Климентъ, принявъ христіанское ученіе и смотря, при свѣтѣ его, назадъ, на духовное состояніе язычника. Это — искренняя исповѣдь человѣка, пережившаго великій нравственный кризисъ, дающаго себѣ сознательный отчетъ въ прошломъ, которое онъ оставилъ, и въ настоящемъ, которое онъ пріобрѣлъ. Естественно, что и преклоненіе предъ христіанской истиной и приниженіе предъ нею мудрости философской имѣютъ въ его устахъ совсѣмъ другую цѣну, чѣмъ подчиненіе философіи богословію, дѣлаемое изъ какихъ-либо постороннихъ побужденій. Если Климентъ говоритъ, что философія стремится найти истину и постигнуть природу сущаго, но истина въ Господѣ, какъ Онъ и сказалъ о Себѣ: «Я есмь истина» (Іоан. XIV, 6)²⁾; что для спасенія необходимо научиться истинѣ отъ Христа, хотя бы кто и достигъ философіи³⁾, то для него это было самымъ достовѣрнымъ фактомъ его внутренней жизни, а не одними словами; отречься отъ этого признанія для него значило бы зачеркнуть все, что онъ чувствовалъ и чѣмъ жилъ. Но Климентъ вовсе не былъ беззащитенъ, какъ утверждаютъ нѣкоторые, и предъ опасностью безсознательнаго увлеченія философіею, потому что онъ всегда былъ и обязанъ былъ быть

¹⁾ Paed. 1. 9. 149.

²⁾ Str. 1. 5. 335.

³⁾ Ibid. V. 13. 698.

насторожѣ и относительно еретиковъ - гностиковъ, которые допускали произвольное истолкованіе Писаній, и относительно языческихъ философовъ, съ которыми онъ полемизируетъ въ цѣляхъ миссіонерскихъ. Слѣд., если и возможно было для него разъясненіе откровенныхъ истинъ въ духѣ философскомъ, то только лишь въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ само Св. Писаніе, какъ казалось, допускало такую свободу толкованія. Такъ, по крайней мѣрѣ, обстоитъ дѣло по отношенію къ нѣкоторымъ существеннымъ пунктамъ Климентовой этики.

I.

Этическія воззрѣнія Климента концентрируются въ его ученіи объ идеалѣ нравственнаго совершенства. Этотъ возвышенный идеалъ рисуется Климентомъ въ яркихъ и богатыхъ краскахъ и всюду съ горячимъ одушевленіемъ: очевидно, христіанскій философъ былъ глубоко проникнутъ имъ. Но для любителей философіи идеалъ этотъ интересенъ тѣмъ, что представленіе о совершенномъ христіанинѣ Климентъ создаетъ на основаніи не только того, что сказано въ ученіи христіанскомъ, но и того, что входило въ идеалъ человѣка по ученію философской этики. По мнѣнію Климента, въ идеальномъ христіанинѣ находятъ свое полное и совершенное осуществленіе не только всѣ предписанія христіанской морали, но и все то, чего чаяла отъ совершеннаго человѣка и мысль язычника. Это и естественно, разъ ученіе христіанское по мнѣнію нашего автора, служить завершеніемъ мудрости философской. Содержаніе нравственнаго идеала, т. о., составляетъ у Климента изъ элементовъ христіанскихъ и сродныхъ съ ними, какъ онъ полагаетъ, философскихъ; тѣ и другіе приходятъ въ взаимодѣйствіе другъ съ другомъ: вліяютъ другъ на друга и подвергаются вліянію другъ отъ друга. Отсюда и по вопросу о томъ, насколько Климентъ остается вѣренъ чистотѣ христіанскаго ученія и насколько онъ подпадаетъ не въ формальную только, а и въ матеріальную зависимость отъ философіи, — ученіе его о нравственномъ идеалѣ можетъ имѣть, значеніе.

Нѣсколько типовъ идеальнаго человѣка, созданныхъ мыслію философскою и религіозною, имѣлъ предъ собою Климентъ, когда построилъ свое представленіе о совершенномъ христіанинѣ.

Прежде всего, предъ нимъ стоялъ типъ мудреца фило-софской этики съ его разнообразными оттѣнками—у Платона, у стоиковъ и у Филона,

Въ платоновскомъ мудрецѣ на первый планъ выступаетъ знаніе восходящее до совершенно отрѣшеннаго отъ чувствъ созерцанія блага ¹⁾. Съ этимъ знаніемъ внутренне связано стремленіе сердца къ высшему благу или эросъ, который находитъ вѣнецъ свой также въ созерцаніи ²⁾. На знаніи и эросѣ основывается идеальная добродѣтель, заимствующая отъ нихъ черты единства ³⁾, устойчивости ⁴⁾ и всецѣло безкорыстнаго осуществленія ⁵⁾. Созерцающій благо и въ обладаніи имъ нашедшій удовлетвореніе своему эросу ⁶⁾ рождаетъ не образы только добродѣтели, но добродѣтель истинную, поелику онъ соприкасается не съ образомъ, а съ истиною ⁷⁾. Осуществляетъ онъ ее не по стороннимъ мотивамъ, напр. по страху ⁸⁾, но только ради нея самой: пусть будетъ лишень онъ всѣхъ выгодъ, какія соединяются съ добродѣтелью, пусть—предположимъ невозможное—этотъ человѣкъ не только не заслужитъ награды и славы за свою справедливость, а, напротивъ, прослыветъ несправедливымъ и подпадетъ худой молвѣ и ея слѣдствіямъ, пусть его будутъ сѣчь, пытать и держать въ оковахъ, выжгутъ ему или выколуютъ глаза, пусть наконецъ, испытавъ всѣ роды мученій, онъ будетъ распятъ: все же онъ всему предпочтетъ добродѣтель, предпочтетъ, по слову Эсхила, быть, а не казаться только добрымъ ⁹⁾. Содержаніемъ добродѣтели служить у Платона уподобленіе Богу которое заключается въ томъ, чтобы быть справедливымъ и разумно благочестивымъ ¹⁰⁾. Въ состояніи созерцанія блага или Бога, такъ какъ у Платона оба понятія взаимнозамѣнными ¹¹⁾,

¹⁾ Rep. VII, 532 A.

²⁾ Conv. 206 A., 210 DE.

³⁾ Meno 73 C, 72 C.

⁴⁾ Ibid. 97 E—98 A.

⁵⁾ Rep. X, 612 B.

⁶⁾ Conv. 211.

⁷⁾ Conv. 212 A.

⁸⁾ Phädo. 68 D—69 A. 82 C.

⁹⁾ Rep. II, 361 B.—362 A.

¹⁰⁾ Theät. 176 AC.

¹¹⁾ Rep. VI, 508 E, 517 B. cp. Tim. 28 AC. 29 E. Zeller. Gesch. d. griech. Philos. II, 1 (4 Aufl.), 709 и д.

мудрецъ, какъ совершенно добродѣтельный, достигаетъ высшаго богоподобія и дѣлается любезнымъ Богу болѣе, чѣмъ кто-либо другой изъ людей ¹⁾. Впрочемъ, это созерцательное состояніе въ полной мѣрѣ можетъ быть достигнуто не здѣсь на землѣ, а въ жизни будущей. Причина этому въ томъ, что міръ идеальный постигается вполне одною только чистою мыслью, безъ всякой примѣси чувственнаго познанія, а мысль въ чистотѣ своей можетъ обнаружиться только тогда, когда душа отрѣшится отъ тѣла, которое своимъ участіемъ возмущаетъ душу и препятствуетъ ей пріобрѣсти истину; но душа будетъ существовать сама по себѣ безъ тѣла только по смерти. Въ этой же жизни мы тѣмъ ближе становимся къ созерцанію, чѣмъ менѣе поддерживаемъ связь съ тѣломъ, обращаемся къ его содѣйствію, находимся подъ его вліяніемъ, оскверняемъ его природою и чѣмъ болѣе очищаемся отъ него,—доколь самъ Богъ отъ него не отрѣшитъ насъ ²⁾. Путь такого очищенія отъ тѣла и постепеннаго приближенія къ созерцанію, а вмѣстѣ съ тѣмъ путь восхожденія отъ добродѣтели среднихъ людей къ добродѣтели мудреца или идеальной указывается Платономъ въ научномъ и философскомъ образованіи. Такое образованіе имѣетъ не теоретическое только, а и нравственное значеніе. Науки и философія (къ которой онѣ готовятъ и въ которой завершаются ³⁾) отрѣшаютъ мысль отъ чувственныхъ представленій и приближаютъ ее къ созерцанію блага въ себѣ самомъ ⁴⁾, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ совершенной добродѣтели, такъ какъ ею обладаетъ только философъ ⁵⁾, и къ высшему блаженству, такъ какъ оно дается именно созерцаніемъ.

Въ мудрецѣ стоическомъ рельефно выдѣлялись три черты: всеобъемлющее знаніе, апатія и непоколебимость добродѣтельнаго настроенія. Въ основѣ всего лежитъ знаніе, знаніе вещей божескихъ и человѣческихъ или мудрость ⁶⁾. Знаніе даетъ мудрецу возможность проникнуть въ законы всего міротеченія, предусматривать событія, имѣть правильный взглядъ на каждое

¹⁾ Conv. 212.

²⁾ Phädo 66 A—67 A.

³⁾ Rep. VII, 534 E.

⁴⁾ Ibid. 523—533. Phil. 56 D.

⁵⁾ Conv. 212 A.

⁶⁾ Cicer. Off. I, 43, 153.

явленіе міра вѣшняго и внутренняго и всему 'давать надлежащую цѣну. Естественно, если такое знаніе даетъ апатію, т. е. подавленіе противоразумныхъ аффектовъ: печали, похоти, страха и вождельнія ¹⁾). Тотъ, кто умѣренностью и твердостью приобрѣлъ спокойствіе и безмятежность, кто ни унываетъ предъ тягостями жизни, ни подпадаетъ страху, ни томится страстными желаніями, ни предается суетнымъ радостямъ, тотъ мудръ и блаженъ, читаемъ у Цицерона. Для такого ничто въ жизни человѣческой не можетъ служить къ подавленію духа уныніемъ или къ крайне радостному его возбужденію. Дѣйствительно, — что можетъ показаться великимъ въ вещахъ человѣческихъ тому, кому извѣстна вся вѣчность и величіе всего міра? Что въ человѣческихъ занятіяхъ или въ этой ничтожной краткой жизни можетъ показаться великимъ мудрецу, который такъ всегда бодрствуетъ духомъ, что для него нѣтъ ничего непредвидѣннаго, ничего неожиданнаго, ничего совершенно новаго? Онъ настолько проникаетъ въ строй жизни, что всегда съумѣетъ найти себѣ мѣсто для жизни безпечальной, что, какимъ бы несчастіемъ ни постигла его судьба, онъ все перенесетъ спокойно и съ готовностью; — тотъ кто это сдѣлаетъ, освободитъ себя не отъ одной только болѣзни душевной, но и отъ всѣхъ аффектовъ. А свободный отъ этого духъ дѣлаетъ человѣка совершенно и абсолютно блаженнымъ, тогда какъ возбужденный и уклонившійся отъ требованій разума, онъ теряетъ и постоянство и здоровье ²⁾). Итакъ, мудрецъ совершенно безстрастенъ.

Нельзя не отмѣтить одной особенности въ стоическомъ пониманіи апатіи. Апатія достигается чрезъ освобожденіе духа отъ противоразумныхъ движеній — страстей или аффектовъ, которыя объединяются подъ общимъ именемъ πάθος. Но это πάθος по стоической психологіи состояніе противоположное разуму не по природѣ (ибо все, въ душѣ совершающееся, имѣетъ свой источникъ въ разумѣ или τὸ ἡγεμονικόν ³⁾), а по образу обнаруженія: это — стремленіе того же разума, но вышедшее изъ нормальныхъ границъ ⁴⁾). Но допустимы ли движенія, согласныя съ разумомъ? Да; но тогда, говорить

¹⁾ Diog. L. VII, 117.

²⁾ Cicer. Tusc. IV, 17, 37—38.

³⁾ Plut. Virt. mor. 3.

⁴⁾ Diog. L. VII, 110. Stob. Ecl. II, 36, 166.

Сенека, такое движеніе уже не будетъ аффектомъ ¹⁾. Впрочемъ, этотъ позднѣйшій представитель стоической школы не дѣлалъ различія между разумными и неразумными аффектами, настаивая на полномъ подавленіи всякихъ душевныхъ движеній. Но другіе стоики такое различіе дѣлали, указывая разнаго рода движенія души, согласныя съ разумомъ и имѣющія мѣсто въ душѣ мудреца ²⁾. Апатія, слѣдовательно, по духу стоической психологіи и этики, — состояніе не совершенно отрицательное: она есть столько же отрѣшенность души отъ аффектовъ, сколько равновѣсіе, спокойствіе, гармонія душевная, достигаемая тѣмъ, что, свободная отъ волненій противоразумныхъ, душа переживаетъ настроеніе согласное съ разумомъ. Отсюда стоики апатію прямо отождествляли съ добродѣтелью, которая опредѣляется у нихъ какъ настроеніе само съ собою согласное (διάθεσις, ὁμολογουμένη αὐτῇ), гармоничное, само себѣ равное ³⁾. Въ другихъ случаяхъ добродѣтель полагается въ жизни, согласной съ природою или съ разумомъ (ὁμολογουμένως φύσει или λόγῳ ζῆν ⁴⁾), что въ стоической метафизикѣ одно и тоже), и опредѣляется какъ правый разумъ ⁵⁾, причемъ, очевидно, это согласіе настроенія съ разумомъ служитъ основой согласія его съ собою самимъ.

Опредѣленіе добродѣтели какъ настроенія (διάθεσις) отмѣчаетъ особую черту въ ней — ея непоколебимость, постоянство, неизмѣнность, невозможность ея утраты, потому что въ этомъ именно заключалось по ученію стоиковъ характерное отличіе состоянія, обозначаемого словомъ — διάθεσις, отъ того состоянія, которое опредѣляется какъ ἕξις ⁶⁾. Эта черта въ стоической добродѣтели обусловлена двумя предшествующими: знаніе научное, какъ уже научное отличается твердостью и непоколебимостью ⁷⁾, отсутствіе душевныхъ движеній даетъ возможность разуму сохранять свою правомѣрность всегда, никогда не утрачивая. Понимаемая какъ такое настроеніе добродѣтель едина, — хотя и

¹⁾ Sen. De ira. I. 9, 2 и д.

²⁾ Diog. L. VII, 115 и д.

³⁾ Diog. L. VII, 89.

⁴⁾ Ibid—88.

⁵⁾ Cicer. Tusc. IV. 15. 38.

⁶⁾ Zeller. III, 1 (3 Aufl.). 246, пр. 2.

⁷⁾ Diog. L. VII, 127.

обнаруживается въ различныхъ формахъ ¹⁾); она самоцѣнна и не нуждается при своемъ осуществленіи въ стороннихъ мотивахъ ²⁾). Обладающій такимъ неотъемлемымъ добродѣтельнымъ совершенствомъ мудрецъ одинъ только изъ людей истинно свободенъ ³⁾, богатъ ⁴⁾, блаженъ ⁵⁾ и т. д., какъ любили утверждать это стоики въ своихъ парадоксахъ.

Съ новыми чертами представленъ, сравнительно съ платоновскимъ и стоическимъ, мудрецъ у Филона. Филонъ въ своей философіи дѣлаетъ опытъ объединенія ветхозавѣтнаго ученія съ ученіемъ греческихъ философовъ, преимущественно Платона и стоиковъ, и отсюда своеобразность его этическихъ воззрѣній. Мудрецъ Филона также, какъ и мудрецъ греч. философовъ, обладаетъ всеобъемлющимъ знаніемъ, но это знаніе онъ можетъ получить только отъ Бога. Конечно, умъ человѣческій и самъ собою доходить до мыслей священныхъ, святыхъ и чистыхъ, имѣющихъ прямое отношеніе къ добродѣтели, но это все—мысли и мнѣнія человѣческія; между тѣмъ какъ истина заключена въ божественныхъ мысляхъ, и только въ нихъ проникая, умъ человѣческій постигаетъ истину ⁶⁾. Человѣческая мудрость только путь къ мудрости божественной ⁷⁾, которая и есть собственно источникъ добродѣтели ⁸⁾ и которая можетъ быть получена только отъ Бога ⁹⁾ чрезъ вѣру—эту основу мудрости и царицу добродѣтелей ¹⁰⁾. Какъ отъ Бога даруется мудрость, т. е. теоретическая сторона добродѣтели, такъ Его же содѣйствіе признается у Филона необходимымъ и въ ея практической сторонѣ, потому что, хотя трудъ и основа добродѣтелей, но результатъ труда всецѣло зависитъ отъ Бога ¹¹⁾; отъ Бога же зависитъ и та непоколебимая, неизмѣнная, то постоянство добродѣтельнаго настроенія, которыя отмѣчались въ идеальной добродѣтели философскою этикою ¹²⁾.

¹⁾ Plut. Sto. чеп. 7, 3. Virt. mor. 2. Diog. VII, 161.

²⁾ Ibid. 89.

³⁾ Ibid. 121. Cic. Par. 5.

⁴⁾ Ib. Fin. III, 22. Par. 6.

⁵⁾ Stob. Ecl. II, 198.

⁶⁾ Leg. all. (Ed. Mangey.) I, 112.

⁷⁾ Qu. Deus s. imm. I, 294. Qu. rer. d. h. I, 518.

⁸⁾ Leg. all., I, 56.

⁹⁾ Plant. N. I, 339.

¹⁰⁾ De Abr. II, 39.

¹¹⁾ Sacrif. Ab. et. Ca. I, 168—169. Qu. det. p. ins. I. 195.

¹²⁾ Leg. all. I, 72, 81—82.

Платонъ училъ, что добродѣтель состоитъ въ уподобленіи Богу; стойки полагали ее въ жизни, согласной съ природой или съ разумомъ. И то и другое ученіе Филонъ переноситъ въ свою этику, придавая ему библейскую окраску. Мысль Платона не представляла этому препятствій, такъ какъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ предписывается уподобляться Богу ¹⁾. Что же касается стоическаго положенія, то оно у Филона на почвѣ его ученія о Логосѣ принимаетъ широкій смыслъ: жить согласно съ природой или разумомъ значить жить согласно съ міровымъ Логосомъ и съ его законами, обнаруживаются ли они во вселенной или въ заповѣдяхъ чрезвычайнаго откровенія ²⁾. Въ такой жизни и заключается богоподобіе. Изъ свойствъ Божіихъ, уподобленіе которымъ составляетъ нравственную задачу человѣка, особенно видное мѣсто занимаетъ безстрастіе или апатія: Богъ абсолютно ἀπαθής ³⁾.

Апатія — терминъ стоической собственно философіи, но у Филона смыслъ его также расширяется, именно въ духѣ платоновскихъ и библейскихъ воззрѣній. Филонъ объединяетъ πάθος стоиковъ, какъ противоразумныя движенія души, съ проявленіями чувственности, съ платоновской точки зрѣнія ненормальными, а также съ грѣхами, о которыхъ учитъ ветхозавѣтное Писаніе. Мудрецъ Филона — ἀπαθής во всѣхъ этихъ отношеніяхъ: онъ ставитъ себѣ задачею — отрѣшеніе отъ тѣла и его вождельній ⁴⁾, отъ чувственности, какъ источника обольстительныхъ представленій и сѣдалища страстей ⁵⁾. Онъ не удовлетворяется только ограниченіемъ страстей, или метρίопатіей, а стремится къ полному ихъ искорененію или къ апатіи. Таковъ Моисей — типъ мудреца ⁶⁾. Таковъ же былъ Іаковъ, который, подложивъ себѣ подъ голову камень (Быт. XXVIII, 11), показалъ образецъ воздержанія и терпѣнія. Упражняющійся въ добродѣтели не позволяетъ себѣ предаваться жизни роскошной. Онъ не стремится къ мнимымъ благамъ и не посягаетъ мѣстъ, возбуждающихъ страсти. Истинный мужъ, онъ упражняется въ цѣломудріи, воздержаніи, въ томъ, чтобы нуждаться какъ можно въ меньшемъ. Онъ

¹⁾ Migr. Abr. I, 456. Mund. op. I, 35.

²⁾ Migr. Abr. I, 456.

³⁾ De Abr. II, 29.

⁴⁾ Leg. all. I, 64.

⁵⁾ Ebriet. I, 366—367; Migr. Abr. I, 436—438, 448; De Abr. II, 34.

⁶⁾ Leg. all. I 113.

презираетъ деньги, удовольствія, славу; даже пищею и питьемъ онъ пользуется настолько, насколько это необходимо для удовлетворенія естественныхъ потребностей. Онъ готовъ переносить голодъ и жажду, зной и холодъ и прочія невзгоды ради добродѣтели ¹⁾). Вслѣдствіе такого равнодушія къ земнымъ благамъ и такой апатіи, мудрецъ стоитъ выше всего вѣшняго, достигаетъ полной независимости и свободы духа, почему и называется у Филона, какъ и у стоиковъ, истинно свободнымъ, царемъ ²⁾ и т. п.

Платонъ высшее состояніе, до котораго можетъ возвыситься мудрецъ, видѣлъ въ созерцаніи. Филонъ въ этомъ случаѣ вполне согласенъ съ нимъ; только онъ опредѣленіе Платона: онъ прямо говоритъ о созерцаніи *Бога* и представляетъ это созерцаніе въ формѣ, аналогичной видѣніямъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, признавая его экстатическимъ. Бога, говоритъ Филонъ, можно познавать въ Его твореніяхъ — это низшій видъ богопознанія; можно созерцать въ Его Образѣ — священнѣйшемъ Логосѣ — это видъ болѣе высокій; но кто прилежитъ знанію, тотъ долженъ стремиться къ вершинѣ боговѣдѣнія — къ тому, чтобы, подобно Моисею, непосредственно видѣть Сущаго ³⁾). Достигнуть этого можетъ только тотъ, кто стоитъ на высшей ступени богоподобія, когда онъ уже не за Логосомъ идетъ, но дѣлается спутникомъ Самого Бога ⁴⁾). Мысль такого человѣка уносится за предѣлы всего рожденнаго и созерцаетъ Того, Кто не рожденъ ⁵⁾), переходитъ предѣлы чувственнаго, чтобы взойти на вершину умопостигаемаго къ самому Великому Царю ⁶⁾), и осіявается неослабнымъ свѣтомъ божественнымъ ⁷⁾); душа его является храмомъ самого Бога ⁸⁾). Но такъ какъ Божество возвышено надъ міромъ и непричастно ничему сотворенному, то это единеніе съ Нимъ человѣка въ актѣ созерцанія носитъ мистическій характеръ, — оно совершается въ состояніи экстаза или изступленія, когда человѣкъ не только отрѣшается отъ своего тѣла

¹⁾ Somn. I. 639; Leg. all. 115, 197.

²⁾ Qu. omm. pr. lib. I, 448—454; Fragm. II, 657.

³⁾ Conf. ling. I, 419. Vita contempl. II, 473.

⁴⁾ Migr. Abr. I, 463.

⁵⁾ Leg. all. I, 107.

⁶⁾ M. opif. I, 16.

⁷⁾ De Abr. II, 19.

⁸⁾ Somn. I, 643.

и чувственности, но и отъ себя самого, чтобы всецѣло предать себя воздѣйствію божественному и принять Бога въ себя ¹⁾).

Необходимымъ условіемъ этого созерцанія служить апатія—въ смыслѣ и стоическаго подавленія аффектовъ, и платоновскаго отрѣшенія отъ чувственности и библейскаго воздержанія отъ грѣховъ. Однимъ изъ средствъ къ этому нравственному очищенію Филонъ признаетъ, по примѣру Платона, изученіе наукъ во главѣ съ философіей: польза отъ нихъ также указывается въ томъ, въ чемъ ее полагалъ и Платонъ ²⁾).

Таковы типы идеальнаго человѣка, созданные философскою мыслью и оказавшіе наибольшее вліяніе на Климента при составленіи имъ своего идеала.

Христіанство выступило предъ человѣчествомъ съ новымъ идеаломъ—идеаломъ человѣка любви, любви къ Богу и ближнимъ. Земная жизнь его Основателя была совершеннѣйшимъ осуществленіемъ этой любви, а страданія и крестная смерть были ея завершеніемъ. Идя на страданія, Онъ говорилъ: пусть знаетъ міръ, «что Я люблю Отца и, какъ заповѣдалъ Мнѣ Отецъ, такъ и творю (Іоан. XIV, 31)», а предъ Отцемъ исповѣдывалъ: «Я прославилъ Тебя на землѣ и совершилъ дѣло, которое Ты мнѣ поручилъ исполнить... Я открылъ имя Твое человѣкамъ, которыхъ Ты далъ мнѣ отъ міра... Слова, которыя Ты далъ мнѣ, Я передалъ имъ: и они приняли, и уразумѣли, что Я изшелъ отъ Тебя, и увѣровали, что Ты послалъ меня... И сохранили слово Твое (Іоан. XVII, 4, 6, 8). Прощаясь съ учениками, Онъ говорилъ: «заповѣдь новую даю вамъ: да любите другъ друга; какъ я возлюбилъ васъ, такъ и вы любите другъ друга... Нѣтъ больше той любви, какъ если кто положитъ душу свою за друзей своихъ (Іоан. XIII, 34; XV, 12—13). Какъ возлюбилъ Меня Отецъ, и Я возлюбилъ васъ; пребудете въ любви Моей. Если заповѣди Мои соблюдете, пребудете въ любви Моей, какъ и Я соблюлъ заповѣди Отца Моего и пребываю въ Его любви (Іоан. XV, 9—10). Такое пребываніе въ любви должно привести къ тѣснѣйшему духовному единенію любящихъ: «да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ насъ едино (Іоан. XVII, 21—23).

¹⁾ Qu. r. d. h. I, 482. Leg. all. 1, 96.

²⁾ См. объ этомъ у Siegfried'a (Filo v. Alexandria als Ausleger, d. alt. Testaments. 1875. Jena), 258—265.

Содержаніе ученія Спасителя представляло раскрытіе этой заповѣди о любви, столь совершенно имъ выполненной (Ср. Мѡ. XXII, 37—40). Апостолы и въ ученіи и въ жизни слѣдовали примѣру Господа. Св. Іоаннъ пишетъ: «возлюбленные! будемъ любить другъ друга, потому что любовь отъ Бога; и всякій любящій рожденъ отъ Бога и знаетъ Бога. Кто не любитъ, тотъ не позналъ Бога, потому что Богъ есть любовь. Любовь Божія къ намъ открылась въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ едиnorodнаго Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрезъ Него. Въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ, и послалъ Сына Своего въ умиловленіе за грѣхи наши. Возлюбленные! Если такъ возлюбилъ насъ Богъ, то и мы должны любить другъ друга. Бога никто никогда не видѣлъ. Если мы любимъ другъ друга, то Богъ въ насъ пребываетъ, и любовь Его совершенна есть въ насъ (1 Іоан. IV, 7—12). Богъ есть любовь, и пребывающій въ любви въ Богѣ пребываетъ и Богъ въ немъ пребываетъ... Будемъ любить Бога, потому что Онъ прежде возлюбилъ насъ (16, 19). Любовь эта обнаруживается въ исполненіи заповѣдей и въ любви къ брату (V, 3; IV, 20—21).

О любви, какъ совершеннѣйшей добродѣтели и основѣ всякаго духовнаго совершенства христіанина, мы находимъ прекрасныя слова и у ап. Павла, напр.: «если я имѣю даръ пророчества и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, я—ничто. И если я раздамъ все имѣніе мое, и отдамъ тѣло на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ въ томъ мнѣ никакой пользы (1 Кор. XIII, 2—3). Любовь исполненіе закона, ибо всѣ заповѣди, опредѣляющія отношеніе къ другимъ, заключаются въ одномъ словѣ: «люби ближняго какъ себя самаго» (Римл. XIII, 8—10). Любовь совокупность совершенства (Кол. IV, 14).

Въ какомъ же отношеніи стоитъ этотъ идеалъ къ идеаламъ философскимъ: въ отношеніи полной противоположности, или же можно установить нѣкоторые пункты сходства между ними и нѣкоторое объединеніе? Климентъ считаетъ возможнымъ сдѣлать послѣднее. Впрочемъ, въ этой попыткѣ онъ имѣлъ уже предшественниковъ и на христіанской почвѣ, которыхъ преимущественно привлекала одна черта въ философскомъ идеалѣ — знаніе или мудрость.

Изъ приведенныхъ словъ ап. Павла мы видимъ, что съ христіанской точки зрѣнія безъ любви всякое познаніе, даже пророческое, — ничто. Однако утверждается ли этимъ вообще отрицательное отношеніе ко всякому познанію и мудрости? Повидимому, на это слѣдуетъ сказать: да, если имѣть въ виду другія слова того же апостола. Такъ, онъ говоритъ, что проповѣдь его не въ убѣдительныхъ словахъ человѣческой мудрости, но въ явленіи духа и силы (1 Кор. II, 4), что когда міръ своею мудростью не позналъ Бога въ Его премудрости, то благоугодно было Богу юродствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ. Іудеи требуютъ чудесъ, эллины ищутъ премудрости, а мы проповѣдуемъ Христа распятаго — для іудеевъ соблазнъ, а для эллиновъ безуміе (1 Кор. I, 20—24). Въ посланіи къ Колос. (II, 8) апостолъ пишетъ: «смотрите, братія, чтобы кто не увлекъ васъ философіею и пустымъ обольщеніемъ по преданіямъ человѣческимъ, по стихіямъ міра, а не по Христу». Однако, разъясняетъ Климентъ, въ этихъ словахъ возражается не противъ мудрости вообще а противъ ложной мудрости, ибо такая мудрость — безуміе предъ Богомъ; равно какъ не противъ философіи вообще, а противъ ложной философіи, именно, прежде всего, эпикурейской, о которой апостолъ упоминаетъ также въ Дѣянїяхъ (XVII, 18) и которая отвергала Провидѣніе и поставляла въ число боговъ похоть; затѣмъ, стоической, утверждавшей, что божество тѣлесно и проникаетъ собою всякую матерію; наконецъ, противъ всякой философіи, которая чтитъ элементы матеріальныя, устраняя ихъ Творца ¹⁾). Но въ этихъ словахъ ничего не говорится противъ мудрости вообще и философіи вообще. Нужно только, чтобы мудрость получала свой источникъ отъ Бога и философія учила истинѣ. Становясь въ этомъ случаѣ на путь, уже проложенной Филонемъ, Климентъ, какъ увидимъ ниже, философское понятіе о мудрости наполняетъ христіанскимъ содержаніемъ.

Но Климентъ называетъ своего идеальнаго человѣка не мудрецомъ, какъ философы, а гностикомъ. Названіе не оригинальное, но заимствованное, именно — у сектъ еретическаго гносиса. Мудрость философская основывается на знаніи; мудрость христіанская, какъ получаемая отъ Бога, на вѣрѣ. Объединяя произвольно христіанское ученіе съ философіей, гностики хотѣли чрезъ это въ усвоеніе евангельской истины

¹⁾ Str. I, 11, 345 (21)—346 (17).

ввести принципъ знанія и, чтобы противопоставить себя защитникамъ простой вѣры, называли себя не мудрецами, а гностами, отдѣляя специфическую особенность своей мудрости. Въ свою очередь, и Климентъ, который въ твореніяхъ своихъ выступаетъ, какъ пресвитеръ церкви, обязанный считаться прежде всего съ явленіями, возникшими на христіанской почвѣ и близко затрагивающими церковную жизнь, выдвигаетъ свой идеалъ христіанина въ противовѣсъ прежде всего ереси, а потомъ уже и философіи, и потому даетъ ему имя не мудреца, а гностика. Общая и существенная противоположность гностика Климента и еретическаго въ томъ, что у еретиковъ совершенство гностика есть даръ природы, у Климента же—плодъ его свободной самодѣтельности; у еретиковъ гностикъ, поэтому, отдѣлялся пропастью отъ вѣрующаго, у Климента между ними только степенное различіе: каждый вѣрующій въ потенціи гностикъ и каждый гностикъ въ основѣ—вѣрующій, потому что гносисъ есть таже вѣра, но только въ ея болѣе совершенной формѣ ¹⁾.

Гностикъ Климента имѣетъ предъ вѣрующимъ превосходство и въ теоретическомъ и въ моральномъ отношеніи. Въ первомъ отношеніи онъ характеризуется какъ мудрецъ христіанскій. Во второмъ, онъ осуществляетъ въ совершеннѣйшей, по сравненію съ вѣрующимъ, формѣ собственно нравственныя стороны христіанскаго идеала. Такова, прежде всего, любовь, которую Климентъ ставитъ во внутреннюю связь съ знаніемъ. Но и не одна любовь. Климентъ привноситъ въ свой идеалъ и философскую апатію въ ея филоновской окраскѣ; также и эта черта совершенства не стоитъ обособленно отъ другихъ: она ими обуславливается и сама ихъ обуславливаетъ, какъ это увидимъ ниже

Какую же руководящую идею имѣетъ Климентъ, объединяя въ своемъ идеалѣ эти разнороднаго происхожденія элементы? Идею высшей цѣли человѣческой жизни или высшаго блага. Это благо—въ Богѣ: онъ источникъ и нашего совершенства и блаженства ²⁾. Отсюда, достигнуть этого блага можно лишь чрезъ общеніе съ Богомъ,—и чѣмъ ближе это общеніе, тѣмъ чловѣкъ совершеннѣе и блаженнѣе ³⁾. Какъ же достигается

¹⁾ Str. V. I. 644 II. 4.436 6—445. 456.

²⁾ Quis d. 7, 939.

³⁾ Ibid. 27. 951.

это единеніе съ Богомъ? Путемъ богоуподобленія. Кто болѣе подобенъ Богу, тотъ Ему болѣе любезенъ и болѣе близокъ ¹⁾). Поэтому нравственную задачу человѣка Климентъ видитъ въ богопочитаніи, или въ богоуподобленіи, такъ какъ чтить Бога можно только уподобляясь Ему ²⁾). Богоподобіе же приведетъ къ блаженству, достигаемому чрезъ объединеніе съ Богомъ. Но въ чемъ заключается богоподобіе? Отвѣтъ на это опредѣляетъ и содержаніе нравственного идеала у Климента и указываетъ руководящее начало при объединеніи имъ въ этомъ идеалѣ разнородныхъ чертъ.

Богъ есть разумъ ³⁾ и любовь ⁴⁾? Гностикъ, по Клименту, долженъ быть образомъ Божиимъ ⁵⁾ «богомъ, странствующимъ во плоти» ⁶⁾. Слѣдовательно и онъ долженъ представлять собою не что иное, какъ олицетворенные разумъ и любовь. Если онъ будетъ въ своей жизни и дѣятельности воплощеннымъ разумомъ, то необходимо будетъ обладать двумя главными совершенствами: мудростью, какъ всеобъемлющимъ знаніемъ и апатією, какъ отсутствіемъ всякихъ душевныхъ движеній; объединяемыхъ Климентомъ, одинаково съ Филономъ, въ понятіи *πάθος*. Что мудрость должна быть ему присуща, это само собою понятно. Но почему же вмѣстѣ съ мудростью онъ будетъ обладать и апатією? Потому, разъясняетъ Климентъ, что уму какъ уму присущи тожество и неизмѣняемость и, слѣд. не свойственна измѣнчивость аффективныхъ движеній. Богъ, поэтому абсолютно *ἀπαθήs*: таковъ же долженъ быть и богоподобный гностикъ ⁷⁾. Апатія, понимаемая Климентомъ въ духѣ филоновскомъ и какъ свобода отъ аффективныхъ противоразумныхъ движеній души въ стоическомъ смыслѣ, и какъ отрѣшенность отъ чувственности въ смыслѣ платоновскомъ и какъ очищеніе отъ грѣховъ въ смыслѣ христіанскаго ученія, составляетъ отрицательную сторону нравственного совершенства гностика. Положительную же его сторону составляетъ любовь. Изъ этихъ трехъ элементовъ:

¹⁾ Str. VII. 11. 872.

²⁾ Coh. XI, 90.

³⁾ Ibid. X, 78.

⁴⁾ Str. V. I. 652

⁵⁾ Ibid. VII. 16. 894.

⁶⁾ Ibid. II. 19. 480—въ смыслѣ словъ псалма LXXXI, 6: ср. Coh. X, 88 пр. 7.

⁷⁾ Str. IV. 22. 627.

мудрости, апатіи и любви, и состоять добродѣтель въ собственномъ смыслѣ, понимаемая Климентомъ какъ *διάθεσις* т. е. настроеніе непоколебимое и неизмѣнное, единое по существу и обнаруживающееся только въ различныхъ формахъ ¹⁾).

Богopodobіе составляетъ собственно нравственную задачу христіанина (обозначаемую у Климента стоическимъ терминомъ *σχόλος*), но послѣдняя цѣль, (обозначаемая терминомъ *τέλος*) къ которой онъ стремится, есть блаженство ²⁾). Какъ оно достигается? Въ актѣ таинственнаго созерцанія: въ этомъ актѣ человекъ, представляющій собою всецѣло любовь и разумъ, внутренне объединяется съ Богомъ и чрезъ то достигаетъ блаженства. Въ ученіи о богосозерцаніи Климентъ стоитъ въ зависимости отъ платоно-филоновскихъ воззрѣній, объединяя ихъ съ новозавѣтными.

Такимъ образомъ, всѣ элементы нравственного идеала, данные мыслью философскою, Климентъ переноситъ на христіанскую почву. Мы увидимъ, какъ они измѣняются подъ вліяніемъ собственно христіанскихъ воззрѣній и ихъ измѣняютъ. Здѣсь же должны предварительно отмѣтить, что они распредѣляются Климентомъ въ порядкѣ постепенности совершенствованія гностика. И между гностиками есть ступени совершенства по мѣрѣ приближенія къ идеалу ³⁾). Высшая ступень гностическаго превосходства представляетъ собою состояніе мистическаго созерцанія или состояніе безстрастно-созерцательной любви: здѣсь вліяніе Платона и Филона. Начальная ступень не имѣетъ такого мистическаго характера: въ нее входятъ какъ составные элементы мудрость и апатія въ духѣ стоической философіи и любовь въ евангельскомъ ея пониманіи. Но между высшею и начальною ступеню есть рядъ промежуточныхъ состояній, и Климентъ дѣлаетъ опытъ выясненія того, какъ возможенъ переходъ отъ одной ступени къ другой.

II.

Кто познаетъ Бога, тотъ возлюбитъ Его, а кто возлюбитъ, тотъ будетъ стремиться уподобиться Возлюбленному ⁴⁾). Отсюда основное превосходство гностика предъ простыми вѣ-

¹⁾ Paed. I. 13. 159. Str. IV. 22. 627, I. 20. 376.

²⁾ Str. II. 22. 502. Cp. Sotb. Ecl. II, 136.

³⁾ Str. VII. 14. 886.

⁴⁾ Str. V. 3. 654.

рующими заключается, какъ показываетъ самое имя его, въ знаніи или гносисѣ. Что же это за знаніе?

По природѣ своей гносисъ есть знаніе не чувственное, а разумное, почему у Климента онъ и называется иногда созерцаемъ (*θεα, θεωρία*) т. е. такимъ актомъ, въ которомъ, по платоно-филоновской философіи, обнаруживается дѣятельность одного только разума, отрѣшеннаго отъ чувствъ. Впрочемъ нельзя совершенно отождествлять знаніе (*γνῶσις*) и созерцаніе (*θεωρία*): то и другое представляетъ двѣ различныя ступени вѣдѣнія—вышую и низшую. Общее между ними то, что они суть формы познанія нечувственного, а различіе въ томъ, что, переводя на языкъ позднѣйшей психологіи, *γνῶσις* есть собственно познаніе разсудочное, тогда какъ *θεωρία*—разумное, актъ непосредственнаго созерцанія міра духовнаго. Но *γνῶσις* служитъ основою *θεωρίας*, а *θεωρία*—завершеніе *γνῶσις*’а. Начнемъ съ гносиса или знанія.

По своему содержанію гносисъ есть знаніе всеобъемлющее: гностикъ все знаетъ и все постигаетъ ¹⁾ настоящее, прошедшее и будущее ²⁾, истины метафизическаго и этическаго рода ³⁾—словомъ всѣ вещи ⁴⁾; не только гностикъ знаетъ то, что доступно и прочимъ людямъ, но и то, что для всѣхъ прочихъ является непостижимымъ, онъ постигаетъ ⁵⁾. Въ этомъ случаѣ гносисъ тождественъ съ мудростью, которую опредѣляютъ какъ знаніе вещей божескихъ и человѣческихъ и ихъ причинъ ⁶⁾. Со стороны формальной, гносисъ есть знаніе, обоснованное раціональными доказательствами и потому прочное и непоколебимое: въ этомъ случаѣ онъ тождественъ съ наукою, ибо послѣдняя опредѣляется какъ знаніе твердое и неоспоримое, противъ котораго уже не можетъ быть выдвинуто какихъ-либо колеблющихся его доводовъ разума ⁷⁾.

Мы видимъ уже, какъ Климентъ пользуется греч. философію при созданіи своего идеала. Мысль о всевѣдѣніи гностика, очевидно, внушена ему той идеею о мудрости, а мысль объ основательности и непоколебимости гностическаго знанія—той

¹⁾ Str. VI. 8. 774.

²⁾ Ibid. 7. 771.

³⁾ Ibid. VII. 3. 838.

⁴⁾ Ibid. 11. 867.

⁵⁾ Ibid. VI. 8. 775.

⁶⁾ Ibid. I. 5. 333.

⁷⁾ Str. VI. 7. 771; 18. 825; II, 17. 468.

идеями о научномъ знаніи, которую имѣла стоическая философія ¹⁾. Однако, заимствуя эти идеи отъ философіи, Климентъ даетъ имъ своеобразное раскрытіе.

Гностикъ обладаетъ всевѣдѣніемъ. Но приобрѣтается ли это всевѣдѣніе такъ, какъ мудрость у стоиковъ? Если послѣдніе знаніе вещей божескихъ и человѣческихъ считали возможнымъ приобрѣсти путемъ усилій естественной человѣческой мысли, направленной на изслѣдованіе природы вещей, то Климентъ указываетъ другой путь для приобрѣтенія гносиса. Науки, во главѣ съ философіей,—этотъ результатъ многовѣковыхъ усилій разума человѣческаго по приобрѣтенію мудрости,—достигли истины только отчасти. Гдѣ же она находится въ полномъ видѣ? Въ Св. Писаніи—этомъ откровеніи самаго Божественнаго Логоса ²⁾. Сюда должно быть направлено человѣческое изслѣдованіе; здѣсь мысль христіанина и собственными усиліями, и подкрѣпляемая помощью благодатною ³⁾, найдетъ всю ту мудрость, къ которой стремилась философія ⁴⁾. Мы должны сдѣлать удареніе на томъ, что Климентъ говоритъ здѣсь не о качественной только сторонѣ мудрости, но и о количественной, т. е. не о томъ только, что уразумѣвшій истинный смыслъ Писаній обрѣтетъ совершенное познаніе нѣкоторыхъ только, именно относящихся къ религіозно-нравственной области, истинъ, но и о томъ, что такой человѣкъ приобрѣтетъ полное и совершенное знаніе всего, что входитъ въ область человѣческаго вѣдѣнія. Климентъ утверждаетъ это весьма опредѣленно. Гносисъ есть нѣкоторое созерцаніе душою одной или нѣсколькихъ вещей, а въ своемъ совершенномъ проявленіи—всѣхъ ⁵⁾. Говорятъ, что и для мудреца не все постижимо. Но тотъ гностикъ, о которомъ я говорю, замѣчаетъ Климентъ, постигаетъ и то, что кажется для другихъ непостижимымъ. Онъ вѣритъ, что нѣтъ ничего непостижимаго для Сына Божія и, слѣдовательно ничего, чему нельзя было бы отъ Него научиться. Ибо Тотъ, Кто по любви къ намъ претерпѣлъ страданія, не можетъ утаить необходимаго для наученія гносису ⁶⁾.

¹⁾ Plut. plac. phil. prooem. 2. Stob. Ecl. II, 128.

²⁾ Str. I. 13. 348 и д.

³⁾ Ibid. VII, 11. 867; VI. 15. 807; V. 4. 659.

⁴⁾ Ibid. I. 5. 335. VI. 17. 819.

⁵⁾ Ibid. 8. 775.

⁶⁾ Str. VI. 8. 775.

Такъ пріобрѣтается гносисъ, въ объемъ котораго входитъ познаніе во 1-хъ, того, что относится къ области божественной (о Первой Причинѣ, о Второй Причинѣ,—чрезъ Которую все произошло и безъ Которой ничто не имѣетъ бытія) во 2-хъ, того, что относится къ міру матеріальному (какіе элементы лежатъ въ его основѣ и проч.), въ 3-хъ, того, что касается человѣка (что такое человѣкъ, что соотвѣтствуетъ или противорѣчить его природѣ, какъ причлещиваетъ ему дѣйствовать или страдать, каковы его добродѣтели и пороки, о благѣ, злѣ, и вещахъ среднихъ и т. д.) ¹⁾. Такимъ образомъ, гносисъ есть знаніе всеобъемлющее или мудрость, и открыта такая мудрость гностику Самимъ Сыномъ Божиимъ ²⁾.

Если полноту гностическаго вѣдѣнія, включающаго въ себя познаніе не только о предметахъ религіозно-нравственной области, но и о всѣхъ прочихъ, можно получить изъ Св. Писанія, то является весьма естественный вопросъ, какъ можно его извлечь изъ этого источника? Писаніе, по непосредственному и общепринятому взгляду, содержитъ въ себѣ далеко не всѣ тѣ истины, которыя служили предметомъ философскихъ изысканій; между тѣмъ какъ Климентъ убѣждаетъ оставить, съ пришествіемъ Логоса, философію и науку, такъ какъ Онъ научилъ насъ тѣмъ истинамъ, которыя тщетно старались найти послѣдніе. «Такъ какъ къ намъ низшелъ съ неба Логосъ, то нѣтъ намъ нужды обращаться къ человѣческому ученію и посѣщать школы Аѳинъ и прочей Греціи, а также Іоніи... Логосъ всему научаетъ насъ, и вся вселенная для Логоса сдѣлалась Аѳинами и элладой.» ³⁾.

Возникающее недоумѣніе разрѣшается у Климента тѣмъ, что онъ признаетъ въ Св. Писаніи два смысла—буквальный или плотской и приточный или духовный. Первый доступенъ всѣмъ вѣрующимъ, второй только гностику ⁴⁾. Если руководиться только первымъ, то, конечно, невозможно изъ Писаній извлечь всю ту полноту человѣческихъ знаній, которыми владѣетъ гностикъ. Но если имѣть въ виду послѣдній,—является полная возможность. При помощи аллегорическаго толкованія гностикъ и извлекаетъ изъ Писаній ихъ таинственный смыслъ

¹⁾ Ibid. VII. 3. 838 ср. VI. 9. 779.

²⁾ Str. VI. 7. 771; II. 12. 457.

³⁾ Coh. XI. 86 п г.

⁴⁾ Str. VI. 15. 807; 798.

и тѣ истины, которыя, при плотскомъ толкованіи ихъ, укрываются отъ взора изъясняющаго. Аллегорическому же толкованію, по Клименту, подлежить все св. Писаніе, потому что все оно носить приточный характеръ ¹⁾. Въ своихъ твореніяхъ Климентъ и самъ, слѣдуя большею частію Филону, даетъ нѣсколько примѣровъ аллегорическаго толкованія.

Но чтобы и аллегорическое толкованіе давало желательные результаты, Климентъ считаетъ необходимыми два условія, опять показывающія, какъ онъ старается соблюсти интересы философіи и вѣры.

Во 1-хъ, необходима толкователю научная подготовка. Науки во главѣ съ философіей, ненужныя для христіанина, если имѣть въ виду ихъ содержаніе ²⁾, необходимы по ихъ формальной сторонѣ. И Климентъ неоднократно настаиваетъ на томъ, что гностикъ долженъ быть многоученымъ, опытнымъ во всякаго рода мудрости не только божественной, но и человѣческой ³⁾. Почему же? Потому, что если вѣрующимъ можетъ быть человѣкъ и читать не умѣющій, то уразумѣть содержаніе вѣры, дать себѣ отчетъ въ немъ—невозможно, не учившись наукамъ ⁴⁾. Хотя апостолы и пророки не знали наукъ и философіи, тѣмъ не менѣе Писанія ихъ содержатъ въ себѣ истинную философію ⁵⁾. Смыслъ ея выраженъ прикровенно, и открыть его невозможно безъ помощи свѣтскихъ наукъ. Если сами пророки ученики Св. Духа понимали этотъ смыслъ безъ помощи послѣднихъ, ибо вѣрою уразумѣвали, что имъ Духъ внушалъ, то для насъ уразумѣніе этого смысла возможно только при предварительной научной подготовкѣ ⁶⁾. Подготовительное къ гносису значеніе философіи и энциклическихъ наукъ заключается въ томъ формальномъ развитіи, которое онѣ даютъ. Предварительное научное образованіе упражняетъ умъ, пробуждаетъ разумѣніе, даетъ проникаемость въ дѣлѣ исканія истинной философіи, а эту философіею обладаютъ посвященные въ нее, которые ее нашли или—лучше сказать—получили отъ самой Истины. Климентъ указываетъ (слѣдуя въ этомъ случаѣ Платону и Филону), какую въ частности можетъ прине-

1) Str. V. 4. 659.

2) Ibid. 5. 663; VII. 2. 834.

3) Str. 1. 13. 350. 9. 348., 342.

4) Ibid. I. 11. 347, 6, 336.

5) Ibid. 28. 424—426.

6) Ibid. 7. 342.

сти пользу въ разсматриваемомъ отношеніи каждая изъ наукъ, входившихъ въ кругъ тогдашняго общаго образованія ¹⁾. Общее значеніе этихъ наукъ полагается въ томъ, что онѣ, съ одной стороны, способствуютъ умственному развитію въ желательномъ для христіанина—гностика направленіи, а съ другой,—даютъ нѣкоторую необходимую для познанія нравственную подготовку ²⁾. Но энциклическія науки не служатъ непосредственной подготовкой къ гносису: онѣ содѣйствуютъ достиженію философіи, а философія уже содѣйствуетъ достиженію истины и ея вѣдѣнія ³⁾. Она—предуготовительный путь тому, кто стремится достигнуть гносиса ⁴⁾. Та часть философіи, по которой она по преимуществу является подготовительницей къ гносису, называется діалектикою. Кто желаетъ постигнуть силу Божію, тотъ долженъ, философствуя, размышлять о вещахъ умопостигаемыхъ; долженъ владѣть полезнымъ умѣньемъ проникать въ смыслъ тѣхъ словъ св. Писанія, которыя, имѣя нѣсколько значеній, допускаютъ различное толкованіе. А все это дается діалектикою. Самъ Господь во время искушенія премудро отразилъ діавола именно чрезъ правильное толкованіе подобныхъ изреченій ⁵⁾. Поэтому, къ св. Писанію нужно приступать не иначе какъ во всеоружіи діалектики: тогда только мы постигнемъ смыслъ, связь и послѣдовательность божественнаго ученія ⁶⁾.

Въ приведенныхъ разсужденіяхъ Климентъ стоитъ, повидимому, на одной почвѣ съ Филономъ, взгляды котораго на отношеніе откровенія и философіи онъ вообще усваиваетъ. Какъ извѣстно, Филонъ аллегорически истолковывалъ Ветхій Заветъ въ духѣ своихъ философскихъ воззрѣній: философски настроенный умъ его видѣлъ въ ветхозавѣтномъ откровеніи подтвержденіе и даже источникъ тѣхъ мыслей, которыя онъ проводилъ въ своей философіи. Аллегорія, при которой свободно истолковывалось значеніе cadaго слова, была прекраснымъ для этого средствомъ.

Не пользуется ли и Климентъ аллегоріею въ такихъ же

¹⁾ Str. VI. 10. 780; 11. 781, 783, 784, 785.

²⁾ Str. 1. 6. 335, 336.

³⁾ Ibid. VI. 11. 785. 1. 5. 333.

⁴⁾ Ibid. 20. 376.

⁵⁾ Str. 1. 9, 342; ср. 28. 425; VI. 10. 780.

⁶⁾ Ibid. 1. 9. 344.

видахъ т. е., чтобы свободно вложить въ Св. Писаніе смыслъ собственной, чуждой духу Писанія, философіи?

Если обратить вниманіе на принципы, которыхъ имѣеть намѣреніе держаться христіанскій философъ въ данномъ случаѣ, на этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить отрицательно. — Аллегорическое толкованіе, по Клименту, не предоставлено личному произволу изъясняющихъ. Оно подчинено нѣкоторому достоящему и славному канону таинственнаго гностическаго преданія ¹⁾, ведущаго свое начало отъ Христа и Его апостоловъ ²⁾. Это преданіе, подъ которымъ изслѣдователи разумѣютъ особый способъ пониманія и изъясненія Св. Писанія, — находившійся въ вѣдѣніи предстоятелей Церкви, унаслѣдованный ими по преемству отъ апостоловъ и сообщавшійся только избраннымъ ³⁾, — это преданіе, наряду съ научною подготовкою, составляетъ второе условіе для пріобрѣтенія изъ Св. Писанія гносиса, какъ знанія всеобъемлющаго.

Если по содержанію гносисъ опредѣляется у Климента какъ знаніе всеобъемлющее, то по сторонѣ формальной гносисъ есть знаніе научное т. е. обоснованное на неоспоримыхъ аргументахъ.

Если вѣра есть сокращенный, такъ сказать, гносисъ необходимѣйшихъ истинъ, то гносисъ есть сильное и твердое доказательство того, что принято вѣрою, построенное на вѣрѣ на основаніи ученія Господня ⁴⁾. Вѣра служитъ основаніемъ этому доказательству: какъ въ доказательствахъ человѣческихъ начала, лежащія въ ихъ основѣ, недоказуемы и принимаются на вѣру, такъ и въ доказательствахъ гностическомъ, мы на вѣру принимаемъ недоказуемое начало и затѣмъ уже построимъ доказательство ⁵⁾. Необходимо имѣть въ виду, что Климентъ здѣсь ведетъ рѣчь вовсе не о какомъ-либо разсудочномъ обоснованіи христіанскихъ истинъ: ученіе Спасителя, говоритъ Онъ, самосоввершенно и ни въ чемъ не нуждается, такъ какъ оно — сила и премудрость Божія, и философія эллинская, къ нему присоединяемая, не дѣлаетъ истины болѣе могуществен-

¹⁾ Str. I. 1. 324.

²⁾ Ibid. VI. 15. 806.

³⁾ Cognat. o. c. 394—396. Knittel. (Pistis u. Gnosis. Theol. Quartalschr. 1873, III, 379 и д.).

⁴⁾ Str. VII. 10. 865 и д.

⁵⁾ Ibid. 16. 890 и д.

ною, а только дѣлаетъ безсильными софистическія ухищренія противъ нея и разрушаетъ коварные замыслы, являясь, такимъ образомъ, собственно оградой виноградника (Мѡ. XXI, 33) ¹⁾. Здѣсь рѣчь о доказательствахъ другого рода, о доказательствахъ «отъ Писаній относительно самихъ же Писаній», «отъ недоказуемаго начала о самомъ началѣ». Это доказательство возбуждающему сомнѣнію и спорному даетъ вѣру на основаніи несомнѣннаго и общепризнаннаго ²⁾. Если истины вѣры будутъ выведены изъ Св. Писанія, если будетъ доказано, что онѣ содержатся въ Св. Писаніи, то достовѣрность ихъ не будетъ подлежать сомнѣнію ³⁾. Пользуясь основательнымъ знаніемъ и глубокимъ разумѣніемъ Св. Писанія, при помощи аллегорическаго толкованія по канону преданія гностическаго, гностикъ, конечно, имѣетъ всѣ средства дать такое доказательство ⁴⁾. Вѣра утверждается, когда устранены всѣ поводы къ сомнѣнію и дальнѣйшему изслѣдованію; гностикъ и выдвигаетъ то непрерываемое доказательство, что каждая, составляющая предметъ обсужденія, истина, есть слово Самого Бога, заключающееся въ Его Писаніи. «Но кто столь нечестивъ, чтобы не вѣрить Богу и отъ Бога, какъ отъ людей, требовать доказательствъ?» ⁵⁾ Если пифагорейцы самымъ сильнымъ доказательствомъ считали: «αὐτὸς ἔφα», если Платонъ въ Тимей повелѣваетъ вѣрить сынамъ Божиимъ, то не тѣмъ болѣе ли слѣдуетъ вѣрить Самому Богу и Его Сыну ⁶⁾. Но когда подвергнутое изслѣдованію будетъ признано истиннымъ какъ слово божественное,—ясно, что истинно и то, что изъ него логически выведено. Гносисъ, поэтому, долженъ быть названъ доказательствомъ ⁷⁾. Даже болѣе. Гносисъ единственное доказательство въ собственномъ смыслѣ, потому что онъ основывается не на свидѣтельствѣ человѣческомъ, а на голосѣ Самого Господа ⁸⁾. Человѣческія доказательства, строяемыя на умозаключеніяхъ риторики и силлогизмахъ діалектики, всегда

¹⁾ Ibid. I, 20. 377.

²⁾ Str. II, 11. 454.

³⁾ Knittel (I. с. 368) замѣчаетъ, что гносисъ въ этомъ случаѣ представляетъ библейское богословіе.

⁴⁾ Str. VII, 16. 896.

⁵⁾ Str. V. 1. 646. II. 2. 433.

⁶⁾ Ibid. 5. 441 и д. V. 13. 697.

⁷⁾ Ibid. II. 11. 454 и д.

⁸⁾ Ibid. VII. 16. 891.

носить предположительный характер и потому должны быть названы мнимыми доказательствами. Напротивъ, гносисъ долженъ быть опредѣленъ какъ доказательство научное, въ смыслѣ неоспоримости и твердости. Такимъ доказательствомъ гносисъ можетъ быть не по отношенію только къ какимъ-либо только отдѣльнымъ истинамъ вѣры, но и по отношенію ко всей ихъ совокупности. И если наука вообще представляетъ собою систему твердо обоснованныхъ положеній, то, очевидно, и гносисъ, разъ онъ является системою научныхъ доказательствъ и доказанныхъ положеній, долженъ быть названъ наукою. Климентъ дѣйствительно съ охотою усваиваетъ ему это названіе. Онъ говоритъ, что гностическое доказательство должно имѣть результатомъ твердое и непоколебимое научное знаніе ¹⁾ и что наукою въ истинномъ смыслѣ обладаетъ одинъ только гностикъ ²⁾. Стоическое ³⁾ и отъ стоиковъ перешедшее къ Филону ⁴⁾ опредѣленіе науки какъ знанія твердаго, раціонально обоснованнаго и не могущаго быть поколебленнымъ столь же раціональными доводами другихъ ⁵⁾, Климентъ прилагаетъ къ гносису неоднократно, съ нѣкоторыми варіаціями, впрочемъ не касающимися существа дѣла ⁶⁾.

Такова первая сторона гностическаго идеала, по которой гностикъ является подобіемъ Всевѣдущаго Бога ⁷⁾. Мы видимъ, какъ своеобразно Климентъ при опредѣленіи ея пользуется понятіями греческой философіи, примѣняя ихъ къ откровенному ученію.

Всеобъемлющее научное знаніе представляетъ собою умственное совершенство гностика. Что касается его совершенства нравственнаго въ собственномъ смыслѣ, то оно съ отрицательной стороны проявляется въ апатіи, а съ положительной — въ любви.

Апатія — терминъ стоической этики, — у Климента, какъ и у Филона, совмѣщаетъ въ себѣ, наряду со стоическимъ подавленіемъ аффектовъ, платоновское отрѣше-

¹⁾ Str. VII. 10. 865.

²⁾ Ibid. VI. 18. 825.

³⁾ Stob. Ecl. II, 128.

⁴⁾ Cong. quaer. er. gr. I, 539.

⁵⁾ Str. II. 17. 468.

⁶⁾ Ibid. VI. 7. 767 и д. 771; 9, 778; VII. 3. 838.

⁷⁾ Str. VI. 12. 788.

ніе отъ чувственности и библейское очищеніе отъ грѣховъ. Объясняется это тѣмъ широкимъ значеніемъ слова *πάθος*, какое ему дается въ психологіи Климента: *πάθος* означаетъ у него и всякое проявленіе чувственности, и противоразумные аффекты и грѣховныя движенія души ¹⁾. Богъ ничему такому не причастенъ ²⁾. Въ такомъ же смыслѣ [безстрастенъ и гностикъ ³⁾].

Апатія стоитъ въ близкомъ взаимоотношеніи съ первымъ элементомъ гностическаго совершенства — съ вѣдѣніемъ. Съ одной стороны, послѣднее не можетъ быть приобрѣтено въ должномъ видѣ и объемѣ, если мысль омрачается страстями. Поэтому очищеніе души отъ противоразумныхъ и грѣховныхъ влеченій служить предварительнымъ условіемъ знанія. Тѣ, кто намѣренъ достигнуть познанія Бога, должны быть чисты отъ плотскихъ вожделѣній, а это бываетъ тогда, когда ко владычественной части или разуму не пристаеетъ ничто, чуждое его природѣ и препятствующее его силѣ ⁴⁾; невозможно получить познаніе о Богѣ тому, кто подверженъ страстямъ ⁵⁾.

Но если апатія служить предварительнымъ условіемъ — знанія, то, съ другой стороны, и знаніе способствуетъ апатіи. Климентъ проводитъ, согласно со стойками, въ этомъ случаѣ ту мысль, что всеобъемлющее знаніе все представляетъ въ должномъ свѣтѣ и, слѣдовательно, устраняетъ возможность аффективныхъ движеній, большинство которыхъ происходитъ именно отъ незнанія истинной природы вещей. Гностикъ же имѣетъ полный миръ въ душѣ, который никогда не оставляетъ его ни при какихъ внѣшнихъ обстоятельствахъ, и основа этого душевнаго спокойствія въ той мудрости или томъ знаніи вещей божескихъ и человѣческихъ, которое онъ имѣетъ и по которому всѣ наблюдаемыя въ мірѣ противоположности у него сливаются въ прекраснѣйшую гармонию ⁶⁾. Онъ не можетъ подпасть похоти или печали или другимъ

¹⁾ Ibid. 16. 808; II. 13. 460; Paed. I. 13. 158.

²⁾ Str. II. 18. 471; 16. 467; IV, 23. 632; V. 11. 687; Paed. I. 8. 142.

³⁾ Str. VI. 9. 777.

⁴⁾ Str. IV. 6. 581.

⁵⁾ Ibid. III. 5. 530.

⁶⁾ Str. IV. 6. 581.

страстямъ, потому что знаніе внушаетъ ему убѣжденіе, что все въ мірѣ устроено прекрасно и направляется къ лучшему, именно къ нравственной пользѣ человѣка; поэтому онъ, при всякомъ положеніи остается довольнымъ ¹⁾). Если его постигнетъ болѣзнь или какое-нибудь несчастіе, даже предъ лицомъ страшной смерти, гностикъ остается неизмѣннымъ въ душѣ: онъ знаетъ, что все это неизбежный удѣлъ всего сотвореннаго;—хотя силою Божіею и это все дѣлается спасительнымъ лѣкарствомъ, которое благое Провидѣніе употребляетъ какъ воспитательное средство по отношенію къ тѣмъ, кто съ трудомъ поддается нравственной перемѣнѣ ²⁾). Все, что считается страшнымъ: бѣдность, болѣзнь, безчестіе, даже смерть, не страшно гностикъ, ибо онъ различаетъ и знаетъ истинно страшное и нестрашное отъ кажущагося таковымъ, а дѣйствительно страшно для него, только нравственное зло. Только порокъ враждебенъ стремящимся къ гностическому совершенству, и гностикъ борется противъ него, огражденный оружіемъ Господнимъ ³⁾). Свободный отъ страха, гностикъ не поддается и другимъ страстямъ: печали, вождельнію, похоти. Онъ разумно пользуется вещами сотворенными и благодаритъ Творца. Соединенный, по необходимости природы, съ тѣломъ, которое причастно страстямъ, онъ не предается послѣднимъ и лишь столько удовлетворяетъ тѣлесныя потребности, насколько это нужно — для поддержанія жизни ⁴⁾). Различая дѣйствительное зло отъ кажущагося, гностикъ различаетъ и дѣйствительныя блага отъ мнимыхъ. Онъ ничего не ищетъ изъ земныхъ благъ, убѣжденный, что всевѣдущій Богъ, и безъ просьбы подаетъ полезное добрымъ ⁵⁾); онъ доволенъ благами, которыми владѣетъ, и радуется о тѣхъ, которыя обѣтованы; знаніемъ гностическимъ онъ уже предвосхитилъ ихъ, и въ потенціи обладаетъ ими. Мудрость, такимъ образомъ, дѣлаетъ его ненуждающимся ⁶⁾). Никогда гностикъ ни предпочтетъ пріятнаго полезному, ни порабощенъ будетъ похотью, но, подобно

¹⁾ Str. VI. 7. 858.

²⁾ Ibid. VII. 11. 868.

³⁾ Str. VII. 11. 870.

⁴⁾ Str. VII. 11. 868.

⁵⁾ Ibid. 7. 858.

⁶⁾ Ibid. 859 и д.

Іосифу, обнаружить себя ея побѣдителемъ ¹⁾). Мы должны представлять себѣ гностика на высшей ступени совершенства свободнымъ отъ всякой страсти, потому что чрезъ упражненіе онъ достигъ прочнаго добродѣтельнаго расположенія, которое плодомъ своимъ имѣетъ не метріопатію, а апатію, т. е., совершенное отсѣченіе страстей ²⁾).

Д. Миртовъ.

(Окончаніе въ слѣдующей книжкѣ).

¹⁾ Str. VII. 11. 868.

²⁾ Ibid. VI. 9. 777.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия — высшее учебное заведение Русской Православной Церкви, готовящее священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословских и церковных наук. Учебные подразделения: академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта — ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта — проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала готовятся в формате pdf, распространяются на DVD-дисках и размещаются на академическом интернет-сайте.

На сайте академии

www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки