

## КНИГА ПЯТАЯ\*

## 1. [О вере]

Все, что говорили мы об истинном мудреце, сказано было наско-ро и вкратце; теперь же будем держаться известного порядка и по-размыслим вновь о вере.

По мнению некоторых, вера открывает нам Сына, познание же приводит к Отцу. Но они упускают из виду вот что: если подобает воистину верить в Сына, в то, что Он Сын, в Его пришествие, в то, каким образом, из-за чего и ради кого Он пострадал, то не менее необходимо знать и то, кто такой Сын Божий. Отсюда следует, что нет познания, которое не имело бы связи с верой; равно как нет и веры, которая не зависела бы от познания. Но и Отец, поскольку Он Отец, не без Сына существует; отцовство Отца предполагает, что у Него есть Сын, единственно истинный Учитель, открывающий нам Отца. Чтобы верить в Сына, нужно знать Отца, с которым в родстве Сын. И наоборот, чтобы познать Отца, нужно прежде всего верить в Сына, ибо только Сын сообщает нам ведение о Боге. И поистине так. Ибо Отец через Сына ведет нас от веры к познанию. Познание Сына и Отца в меру истинного мудреца есть настоящая мера всякого познания; это постижение и усвоение одной истины при посредстве другой. Мы [христиане], следовательно, верим тому, чему большинство не верит; нам открыто знание вещей, которые для других остаются неизвестными; т. е. мы знаем то, чего большинство не знает, и верим в то, во что они не верят, но во что верят и что знают лишь немногие из мудрецов. Однако истинные мудрецы оставляют память о себе и своих делах не только словами, но и созерцательной жизнью.

Блажен, кто говорит в уши слушающих его. Вера же есть слух, ухо души. И на эту-то веру Господь таинственно намекает изречением: *Кто имеет уши слышать, да слышит* (Мф. 11, 15). Он хотел сказать этим, что верящий в Него должен понимать сказанное Им и придавать ему именно тот смысл, который и Сам Он с этим соединяет. Похоже, что и Гомер, древнейший из поэтов, словом «слышать» соединял мысль о разумении, используя в этом случае видовое понятие вместо родового. Он говорит:

...А когда они выслушали все

(Одиссея, VI, 185),

употребляя «выслушали» в значении «поняли». Одним словом, и стройное учение наставника, и согласие с ним ученика в своем гармоническом единстве стремятся к одной и той же цели — спасению, ссылаясь при этом на свидетеля неложного — апостола, который говорит: *Весьма желаю увидеть вас, чтобы преподать вам*

\* Печатаем отдельные главы. — Прим. сост.

некое дарование духовное к утверждению вашему, т. е. утешиться с вами верою общей, вашей и моей (Рим. 1, 11—12). Апостол прибавляет ниже: В нем [в благовествовании] открывается правда Божия от веры в веру (ст. 17). Кажется, что Павел утверждает двойственность веры, а лучше сказать, вера в его понимании одна, но она может возрастать и зреть. Вера обычная и простая служит основанием веры более совершенной. Нуждавшимся в исцелении и движимым верой Господь говорил: Вера твоя спасла тебя (Мф. 9, 22). Вера же особая, основывающаяся [на обычной], достигается верными и равная себе самой, [т. е. совершенная], происходит от научения и послушания заповедям Слова. Такой была вера апостолов, которые, как мы видим, могли и горы переставлять, и деревья пересаживать (Мф. 17, 20; Лк. 17, 6; 1 Кор. 13, 2). Поэтому апостолы, постигая величие Господа, молили Его умножить в них эту веру (Лк. 17, 5), которая, будучи как горчичное зерно, пускает в душе глубокие и целительные корни и настолько распространяется, что находят опору в ней и слова о высоком (Лк. 13, 19; Мф. 13, 31 сл.; Мк. 4, 31).

Если же кто-нибудь, подобно Василиду, думает, что некоторые люди уже по самому естеству их в полной мере знают Бога, то тем самым он мысль и веру этих избранных вкупе с царским достоинством добродетельных, [а заодно] и несовершенную природу, и несовершенное существо, и несовершенную красоту [якобы] непревзойденного творения — [одним словом, всю] тварь считает близкой сущности (хоть и не власти) Творца и при этом не хочет признать веру разумным согласием самовластной души.

Итак, устраняют заповеди и Ветхого, и Нового Заветов те, кто, согласно Валентину, спасается благодаря своей природе, и те, кого Василид называет верными и избранными по естеству. Поврежденная, падшая наша природа не могла ли с течением времени и без пришествия [Христа] сама собой воспрянуть? Если же скажут они, что необходимо было для этого сошествие на землю Господа, то чего же стоят тогда все преимущества их природы? Причтение к избранным достигается научением, очищением, добрыми делами, но не природой самой по себе. Был или не был избран Авраам, через слышание поверивший голосу, который обещал ему под дубом в Мамвре: Тебе дам землю эту и семеню твоему (ср.: Быт. 17, 8). Если он не был избран, то по какой же иной причине, как не вследствие некоего естественного вдохновения, тотчас же поверил? Если же он был избран, то рушится самое основание их рассуждений: ведь отсюда следует, что избрание и спасение были и до пришествия Господа, так как послушание этого патриарха было вменено ему в праведность (Быт. 15, 6; Рим. 4, 3).

Если же кто, следуя Маркиону, осмелится сказать, что Творец спасал уверовавших в Него и прежде пришествия Господа и, следовательно, избранные спасались действием дарованной им благодати,

то поистине удивительна такая похвала всемогуществу благого Бога! Итак, что же? Благой Бог не прилагает рук к спасению людей, пока не увидит, что о них заботится Демиург?<sup>1</sup> Так маркиониты сами вынуждаются хвалить благодеяния Демиурга. Но если творец мира спасал и прежде пришествия Христова, то этим лишь умалется могущество и слава благого Бога, который был Отцом Христа. Ибо этот благой Бог делает людей блаженными не сам по себе, а научившись у Творца мира и подражая Ему. Таков наш упрек этому ученику или, лучше сказать, недостойному подражателю своего предшественника.

Но пусть они правы. Я принимаю утверждение еретиков, что спасение даровано нам благим Богом. Но тогда Его избранниками оказываются те, кого Он спасает, ибо спасение через благого Бога противоречит воле Демиурга. Насилие и хитрость — вот орудия Бога, их спасающего (хотя и благого). Я спрашиваю Маркиона: по какому же праву они считают благим Бога коварного, действующего насилем и являющегося на помощь в последнюю очередь? Если же они говорят, что местопребывание Вседержителя иное, чем у благого Бога, и далеко от Него отстоящее, то из наших слов следует, что воля Бога, дарующего спасение, и воля Того, Кто подал Ему в этом пример, сближаются, и, значит, существует только один Бог, и это есть Бог благой.

Из всего сказанного выясняется, что неверующие и еретики безумны. «Пути их искривлены, — говорит пророк, — и не знают мира» (ср.: Ис. 59, 8). *От глупых и невежественных состязаний уклоняйся*, — советует божественный Павел, — *зная, что они рожают ссоры* (2 Тим. 2, 23). И Эсхил восклицает:

В трудах суетных не должно изнурять себя напрасно <sup>2</sup>.

Исследования, согласующиеся с верой и основанные на ней, являют собой великолепное и величественное здание, в котором, как нам известно, любит обитать истина. Мы знаем также, что вещи, сами по себе очевидные, не могут быть предметом исследования и обсуждения: к примеру, днем никто не спрашивает, скоро ли настанет день. Равным образом не обсуждается и то, что никогда не может быть выяснено, например: четным или нечетным количеством измеряются звезды? То же самое относится и к спорам, допускающим решение и за и против, например: можно ли считать одушевленным существом зародыш в материнской утробе? Остается еще четвертый разряд споров, прекращающихся всякий раз, когда одна из сторон представит неопровержимый довод. После того как все основания для сомнений ниспровергнуты, восстает во всей своей силе

<sup>1</sup> На языке гностиков — божество второго порядка, устроитель вещественного мира.

<sup>2</sup> Скованный Прометей, ст. 44.

вера. А мы предъявляем всем решающее доказательство — слово Божие, само себя в Писаниях изъясняющее и отвечающее на все вопросы, которые составляют предмет наших исследований. Найдется ли хоть один столь нечестивый, столь чуждающийся Бога, чтобы не верить слову Его? Потребуется ли он в дополнение к этому от Бога таких доказательств, каких требуют от людей?

И к тому же из разных вопросов, подлежащих исследованию, одни не имеют никакого смысла, как, например, горяч ли огонь, бел ли снег, другие же, по замечанию Аристотеля, заслуживают порицания и осуждения. Таков, например, вопрос: нужно ли почитать родителей? А иные вопросы заслуживают наказания; таков, например, вопрос: чем можно доказать существование Провидения?

(При несомненном же существовании Провидения нечестиво думать, что пророчества и величайшее домостроительство воплощения не были делом Провидения. Может быть, лучше даже и воздержаться от доказательства этих высоких истин, ибо божественное Провидение само о себе свидетельствует всеми своими творениями, обнаруживающими и мудрость, и красоту; и об одних из них мы знаем потому, что они пред нами, другие же открываем, вникая в них. Тот, кто даровал нам бытие и жизнь, одарил нас и разумом, желая, чтобы мы сообразовали свою жизнь с его повелениями и собственным благом. Ибо Слово [Логос] Отца всех вещей не есть что-либо внешнее, наподобие нашего слова. Логос есть мудрость и благодать Бога, явленные во всех делах Его; Он есть бесконечное и истинное божественное всемогущество, понятное всем, даже и тем, кто не хотел бы его признавать; это — воля, в своем всемогуществе обнимающая все.)

Но так как некоторые остаются неверующими, а другие охочи до споров, то вот и причина, почему не все постигают совершенство добра. А это невозможно без предварительного решения, хотя и не все зависит от нашей воли, как, например, наша будущность. Мы спасаемся благодатью (ср.: Еф. 2, 5), но не одной благодатью, а и соответствующими ей добрыми делами. Самим своим происхождением мы предназначены к добродетели; но обладание ею требует усилий. Для этого требуется здравый и простой рассудок, не смущаемый в своих стремлениях печалью и горем. Но особенно нуждаемся мы для этого в божественной благодати, в учении, проникнутом мудростью, в целомудренных и добрых склонностях; более же всего нужно просить Отца, чтобы Он привлек нас к Себе (Ин. 6, 44). Соединенные с земным телом, вещи чувственные мы постигаем через чувства телесные, вещи же, подлежащие созерцанию, узнаем лишь разумом. Ожидать, что через постижение доступного чувствам можно понять и все остальное, — значит уклоняться от истины весьма далеко. Вот почему говорит апостол, что Бог познается духовно: *Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло <...> тогда же лицом к лицу* (1 Кор. 13, 12). И действительно, узреть истину дано

лишь немногим из смертных. Это-то и заставило Платона сказать в «Послезаконии»: «Не смею утверждать, что блаженства и благоденствия могут достигать все; это — доля лишь немногих. Во время этой жизни на большее я и не могу уповать. По смерти же надеюсь владеть всеми благами». Не ту же ли мысль выражают и эти слова [Бога] у Моисея: *Никто не увидит лица Моего и останется в живых* (ср.: Исх. 33, 20). Итак, ясно, что в течение этой временной жизни познать Бога в совершенстве не может никто <...> *Чистые сердцем <...> Бога узрят* (Мф. 5, 8) по достижении ими высшего совершенства. И так как наша душа была слишком слаба для уразумения того, что ей следовало бы понимать, то она и нуждалась в божественном наставнике. Поэтому и был послан на землю Господь, Учитель в деле стяжания блага и Предводитель, неизреченное и святое знамение великого Провидения. Итак, *где мудрец? <...> где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?* — говорит апостол (1 Кор. 1, 20). И в другом месте: *Погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну* (1 Кор. 1, 19; ср.: Ис. 29, 14), т. е. мнимых мудрецов и спорщиков. Превосходно сказал Иеремия: *Вот что говорит Господь: Станьте на путях <...> и расспросите о путях Господних вечных и посмотрите, какой путь будет благим, и ходите по нему, и найдете очищение душам вашим* (Иер. 6, 16). *Расспросите*, говорит пророк, знающих, вслушайтесь в сказанное ими, но с тем, чтобы повиноваться, а не ради споров и распрей. Разузнав путь истины, мы должны идти по нему, не оглядываясь назад, пока не достигнем цели наших желаний. Не без причины царь римлян Нума, последователь Пифагора, первым из людей соорудил храм в честь Веры и Мира<sup>1</sup>. *Аврааму, поверившему [Богу], вменилась [его] праведность* (ср.: Быт. 5, 16; Рим. 4, 3—5, 9, 22). Этот праведник древних времен<sup>2</sup> поначалу предавался созерцанию воздушных явлений, следил за движением небесных тел и поначалу именовался Аврам, т. е. «высокий отец». Но вот однажды, подняв глаза к небу и, как полагают некоторые, узрев в духе Сына, или Ангела, облеченного славой, или же иным каким-либо образом дойдя до познания Бога и признав, что Он неизмеримо могущественнее всего творения и царящей в нем гармонии, прибавляет к своему имени альфу, означающую, что он познал единого Бога и вместо Аврама начинает зваться Авраамом, из созерцателя сделавшись мудрецом и другом Божиим. Истолковывается же это имя как «отец избранного гласа». Громогласно звучит Слово, отец Его — ум, [т. е.] изрекаемый [в Слове] ум Праведного.

Не нахожу слов, чтобы по достоинству восхвалить поэта из Акраганта [Эмпедокла], прославляющего веру в таких стихах:

<sup>1</sup> Об этом см. у Плутарха в биографии Нумы; у Тита Ливия — в кн. I «История»; у Дионисия Галикарнасского — во II кн. «Римских древностей».

<sup>2</sup> В дальнейшем Климент следует Филону Александрийскому (в частности, его трактатам «Об Аврааме» и «О перемене имен»).

Возлюбленные! То я знаю, что в основе моих речей лежит истина.  
 Но послушание истине — вещь трудная и тяжкая:  
 Порывы веры с трудом проникают в человеческое сердце.

Вот почему и апостол призывает, *чтобы вера наша*<sup>1</sup> [утверждалась] не на мудрости человеческой, состоящей в убеждении других, но на силе Божией (1 Кор. 2, 5), приводящей ко спасению лишь путем чистой и простой веры, без всякого содействия каких-либо доказательств. «Наиболее искушенный [в мудрости] знает, как убедить [себя] от мнимого», — говорит Гераклит Эфесский. Он прибавляет, что «суд постигнет делателей лжи и лжесвидетелей». Стало быть, знал и он, что настанет очищение огнем для тех, кто жил здесь дурно<sup>2</sup>, заимствовав сведение об этом из варварской [еврейской] мудрости. У стоиков это очищение позднее было известно под именем всеобщего пожара<sup>3</sup>. Вслед за ним (Гераклитом?) стоики учат, что обладатель неких свойств вновь оживет. Стало быть, у них всегда было учение о воскресении<sup>4</sup>. Платон (в «Тимее») говорит, что земля в разные времена очищалась водой и огнем. Вот его слова: «Из всех бичей, которыми многие уже поколения сгонялись с лица земли, вода и огонь унесли наибольшее их количество, хотя действие их, сравнительно с тысячью других земных бедствий, менее продолжительно». Немного далее он прибавляет: «Верно, что по прошествии длительного времени и после того, как все светила, движущиеся вокруг земли и по небу, отклонятся от своего пути, земля будет опустошена гигантским пожаром». Потом он говорит о потопе: «Когда боги, для очищения земли водой, посылают на нее наводнения, люди, живущие на горах, пастухи — кочевники, избегают гибели, жители же наших городов уносятся волнами в море».

В первой книге наших «Стромат» мы называли эллинских мудрецов неблагодарными ворами, присвоившими самое важное у Моисея и пророков.

Прибавим к этому следующее. Из ангелов, которым было определено пребывать на небе, некоторые унизились до постыдных удовольствий и открыли увлекшим их женщинам неизреченные тайны,

<sup>1</sup> У апостола — *ваша*.

<sup>2</sup> По Гераклиту, огонь — начало всех вещей; огнем же все снова будет разрушено.

<sup>3</sup> Стоики учили о двоякой гибели мира — от воды и огня. Всесущее, по их учению, произошло от взаимодействия тепла и влаги. Мир возник из огня, после того как его огненная субстанция под влиянием воздуха стала влажной. Отсюда и их учение о новом превращении мира в огненную субстанцию.

<sup>4</sup> Как Гераклит, так и стоики учили, что мир должен быть обновлен огнем. Ориген (Против Цельса, V, 20): «Стоики учат, что по истечении некоторого очень длинного периода времени этот мир сгорит, затем снова обновится и опять получит вид, по которому вполне будет походить на мир, прежде существовавший». Потом он прибавляет: «Итак, хоть они и не употребляют слово “воскресение”, но выраженное им понятие принимают».

какие знали; другие же эти тайны скрывали или, лучше сказать, сохранили до времени пришествия Господа. Отсюда возникло учение о Провидении и обнаружение вещей небесных. Когда же пророчества дошли до эллинов, то изложение пророческого учения, благодаря догадкам усвоивших его философов, отчасти осталось верным, отчасти же претерпело искажения ввиду их неспособности уяснить скрытое за иносказаниями пророков. Относительно этого следует сделать дополнительное замечание наряду с кратким рассмотрением других крайне важных вещей.

Мы утверждаем, что вера не должна отделяться от знания и быть праздною: напротив, надо продвигаться в поиске. Далеки мы от мысли чуждаться исследования. *Ищите*, — говорит Господь, — *и найдете* (Мф. 7, 7; Лк. 11, 9). По Софоклу,

Истина, если ее искать деятельно, может быть открыта;  
Она ускользает лишь тогда, если ее добиваются вяло  
(Эдип, 110).

Подобное же говорит комик Менандр [в «Евнухе»]:

Все мудрецы того мнения, что искомое надо искать  
Внимательно и заботливо.

Но с исследованием должна соединяться пронизательность; нужно устранять при этом все обстоятельства, препятствующие обнаружению истины. Нельзя здесь служить демону недоброжелательства и раздоров; нужно расстаться с охотой к спорам — одной из самых губительных бед человечества. Прекрасно сказал об этом Тимон из Флиунта:

Тогда спор сводится к пустопорожним, хотя и громким, речам.  
Нет чудовища более лютого. Это подруга и достойная сестра распри.  
Она нападает на все, проникает всюду.  
Потом, прочно утверждаясь в злом духе человека,  
Устремляет его к безумным надеждам.

Поэт прибавляет:

Кто горячностью наполнил их, чтобы сражаться столь яростно?  
Кто вооружил их руки для борьбы столь жестокосердой?  
Это толпа, соперница нимфы Эхо,  
Раздраженная Молчанием и Осторожностью,  
Она распространила однажды эпидемию слов среди людей,  
И во множестве они стали гибнуть.

Здесь говорится о ложном слове и «тайном роге», «крокодиловой куче» и скрытом доказательстве, о двусмысленностях и ложных умозаключениях<sup>1</sup> [и прочих уловках спорщиков].

<sup>1</sup> Перечисляются различные приемы спора, к которым прибегали софисты.

Искать Бога, чтобы приблизиться к Нему, а не из пустой любви к спорам — дело спасительное, ибо написано у Давида: *Бедные едят и насытятся, и восхвалят Господа ищущие Его; сердце их будет живо во веки веков* (Пс. 21, 27). Вот что будет даровано тем, кто ищет Господа истинным образом, с хвалами Ему на устах: они исполнятся знания, исходящего от Бога, и душой своей будут жить. Святой царь называет здесь душу «сердцем», ибо сердце — средоточие нашей жизни. И душой своей они будут жить, потому что через Сына постигают Отца. Но не следует доверять свои уши всем, кто говорит и пишет. Сосуды, которые часто берут за уши, т. е. за ручки, портящиеся и изнашивающиеся от трения, быстро их лишают и кончают тем, что бьются при падении. То же бывает и с теми, кто целомудренные уши своей веры унижает и бесславит выслушиванием всякого мирского вздора: в конце концов они становятся глухими к голосу истины и пресмыкаются по земле, бессильными на доброе. Неспроста же мы, когда увещеваем детей любить своих близких, берем их за уши<sup>1</sup>, намекая этим, что чувство взаимной любви возникает от слуха. *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 16), и Он открывается всем, кто Его любит. *Верен Бог* (1 Кор. 1, 9; 10, 13), и Он свидетельствует о Себе верным через научение. Нужно соединиться с Ним узами божественной любви, дабы, уподобляясь Ему в непорочности, созерцать Его бесконечную святость, внимая послушным и искренним слухом слову истины и походя в этом на чистых и простых детей. Таков и таинственный смысл надписи, — кому бы она ни принадлежала, — вырезанной у входа в храм в Эпидавре:

Следует чистым входить за священную ограду этого храма.  
Очищение же в том, чтобы помышлять святое<sup>2</sup>.

*Если не будете как дети, — говорит Господь, — не войдете в Царство Небесное* (Мф. 18, 3). Потому и храм Божий здесь утверждается на трех основаниях: вере, надежде и любви.

#### 4. [И языческие, и христианские авторы, говоря о священных предметах, прибегают к иносказанию]

Хотя [язычники] и не хотят должным образом верить в благо и спасительное познание, мы все же принимаем у них то, что этому близко, ибо все от Бога, а наиболее прекрасное и возвышенное, в учениях эллинов позаимствовано ими у нас. Это мы сейчас и обсудим на привычном для них языке. Мерилом мудрости толпа считает не саму истину, а то, что льстит чувственности; и нет для нее ничего любезнее того, что с ней схоже. Но вне Бога могут находиться лишь слепые и глухие, т. е. неспособные к постижению и уразумению, чуждые бесстрашия и проницательности. Этими благими свойства-

<sup>1</sup> Об этом обычае упоминает и Плутарх.

<sup>2</sup> Ср.: прим. к с. 199.



ми отличается душа, расположенная к созерцанию, и даруются они лишь Спасителем. Без них же она остается нравственно-негодной, неспособной и недостойной восприятия и удержания чистой, святой и достопочтенной истины; погруженная в материю, живет она вне законов порядка и гармонии. Поэтому-то нечестивцы и не допускаются к участию в мистериях. И из хора удаляются незнакомые с пляской, музыкой и пением. Духовное мы и сообразуем с духовным (ср.: 1 Кор. 2, 13). Вот почему поистине божественное, священное и столь необходимое слово истины египтяне символически представляли покоящимся во святом святых своих храмов, а евреи еще и отделяли его от храма завесой (Евр. 9, 3 и др.). Входить во святое святых, приподнимая таинственную завесу, дозволялось лишь особо к тому предназначенным, т. е. посвятившим себя Богу, обрезавшим нечистые пожелания своего сердца, дабы оставить в нем место лишь для любви к Богу. Платон тоже считал, что не должно нечистому касаться чистого<sup>1</sup>. И вот почему пророчества и прорицания высказывались в словах темных и загадочных, а к мистериям допускали не сразу, а после предварительных очищений и наставлений.

Тогда муза еще не была жадной до барышей  
 И не унижалась до поденной работы;  
 Терпсихора еще не торговала своим нежным  
 И сладкогласным пением;  
 И лоб ее еще не был серебряным<sup>2</sup>.

У египтян учащиеся начинали с так называемого эпистографического метода письма, затем переходили к иератическому, которым пользуются жрецы — толкователи священных текстов. Оканчивалось ученье иероглификой. Ее знаки двух видов: одни, простейшие, называются кириологическими, другие же носят имя символических. Письмо символическое знает три способа. Первый из них подражает естественному виду предметов; второй имеет дело с неким [условным] образом; третий способ всецело связан с иносказанием, выражающим известные понятия в загадочной форме. Итак, если египтянин желает написать слово «солнце», то он рисует круг, а если «луна» — то полумесяц. Способ образный прибегает к аналогиям — то несколько изменяя вид предметов, то подвергая их различного рода превращениям. Похвалы своим царям, выраженные в виде сказаний о богах, египтяне записывают анаглифами, (т. е. выпуклыми знаками). А вот пример третьего рода письма, который может объяснить, как использовался язык намеков. Египтяне изображают некоторые звезды в виде змей — из-за кривизны их пути. Но они же и солнце пишут в виде жука, ибо это насекомое, смесив в кругообразную кучу помет вола, при своем движении назад катит

<sup>1</sup> Федон, 67В.

<sup>2</sup> Из 2-й Истмийской оды Пиндара (ст. 9 и далее).

его на себе. Они думают, что жук шесть месяцев проводит под землей, а остальное время года живет на ее поверхности. Говорят еще, будто семеноносный зародыш жука впрыскивается им в шаровидное тело, и так появляется на свет новый жук; самок же среди них будто бы нет.

Одним словом, все писавшие о божественных тайнах — будь то эллины или варвары — истинные начала вещей от невежд старались скрыть; толпе же истина передавалась в виде загадок, символов, иносказаний, метафор и множества подобных им форм. Таковы были и оракулы эллинов, почему Аполлона Пифийского, например, переименовали в Локсиаса, т. е. уклончивого. Таковы и изречения эллинских мудрецов. Будучи немногословны, они отличаются многозначностью. Возьмем для примера хотя бы поговорку: «Береги время». Здесь и намек, что наша жизнь коротка и потому не следует расточать время попусту и сумасбродно, а может быть, и совет уменьшить свои расходы, чтобы никогда не испытывать недостатка в необходимом, даже если бы довелось жить до ста лет.

Многозначно и изречение: «Познай самого себя». Оно говорит нам: познай, что ты смертен, что ты человек; а если из всех жизненных благ более всего ценишь богатство, ты ничтожен. Или иначе: будучи богатым и славным, не величайся [этим как] прочными благами. Познай, говорит оно, для чего ты родился, чей образ ты носишь, какова сущность твоя, чье ты создание, в каком отношении стоишь к Богу — и многое, подобное тому. И Дух Святой устами пророка Исаии нам говорит: *Я дам тебе сокровища, скрытые во мраке* (Ис. 45, 3). Сокровище же божественное и неоскудевающее богатство — это приобретаемая многими трудами мудрость.

Поэты, заимствовав у пророков знание божественных вещей, о многом рассуждают иносказательно; я говорю об Орфее, Лине, Мусее, Гомере, Гесиоде и обо всех, кто обнаруживал такого рода мудрость. Этим они как бы прикрывали свое воздействие на души многих людей. Не из зависти Бог утаил от людей значение сновидений и образов (не подобает считать Его подверженным страсти), но с тем, чтобы [человеческий] поиск, проникая в смысл тайного, восходил к обнаружению истины. Вот почему трагический поэт [Софокл] в одном месте говорит:

Никогда я не расстанусь с убеждением, что людям мудрым  
Бог открывает тайный смысл прорицаний;  
Душам же простым лишь на зло указывает.  
В немногих словах Он наставляет многому.

Итак, поэт причислил зло к вещам простым<sup>1</sup>. Напротив, в псал-

<sup>1</sup> Поэтому истолкование его в отличие от божественных предметов не требует от слушателей особой мудрости.

мах нам говорится, что все Писание изречено в притчах: *Внемлите, люди мои, закону моему, приклоните ухо ваше к словам уст моих; открою в притчах уста мои, возведу неразрешимое от начала* (Пс. 77, 1—2). Прославленный апостол говорит почти в тех же словах: *Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих; но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 1, 6—8). Не философы начали глумиться над пришествием Господа. А значит, апостол был предызбран для обличения мнений иудейских мудрецов; поэтому он прибавляет: *Но [проповедуем] как написано: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его».* А нам Бог открыл [это] Духом [Своим], ибо Дух все проникает, и глубины Божии (1 Кор. 2, 9). Апостол знал, что ученик Святого Духа, руководимый Богом и носящий в себе разум Христов, духовен и истинно мудр, между тем как душевный человек не принимает того, что от Духа, потому что почитает это безумием (1 Кор. 2, 14).

Различая совершенство истинного ведения и простую веру, которую он называет то основанием, то молоком, Павел пишет следующее: *Я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не [твердой] пищей, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские. Ибо, если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы; и не по человеческому ли [обычаю] поступаете?* (1 Кор. 3, 1—3). Таков путь, избираемый грешниками. Те же, напротив, кто сторонится этого пути, постигают вещи божественные и имеют часть в пище истинного познания. *Я по данной мне от Бога благодати, — продолжает апостол, — как мудрый строитель положил основание, а другой строит на [нем] из золота, серебра, драгоценных камней* (1 Кор. 3, 10, 12). Вот здания, сооружаемые познанием на основании веры в Иисуса Христа. «Солома» же, «дерево» и «сено» — лишь ветхие пристройки, сооружаемые ересью; *огонь испытает дело каждого, каково оно есть* (1 Кор. 3, 13). В Послании к римлянам апостол косвенно намекает на здание истинного познания: *Весьма желаю увидеть вас, чтобы преподать вам некое дарование духовное к утверждению вашему* (Рим. 1, 11); таким образом, ни один из этих даров он не намеревался посылать открыто.

## 12. [Бог не постигается разумом; понятие о Нем не может быть выражено и словесно]

«Отыскать Отца и Создателя всего и, отыскав, рассказать о Нем — дело непосильное. Никакое высказывание [здесь], в отличие от других учений, невозможно», — говорит любитель истины Платон<sup>1</sup>. Он слышал, без сомнения, как мудрейший Моисей, восходя на гору (для сокровенного созерцания невидимого) и повинувшись [Богу], не позволил народу восходить с ним. И когда Писание говорит: *И вошел Моисей в облако, где был Бог* (Исх. 20, 21), то эти слова для способных уразуметь означали, что Бог не может быть видим плотскими очами или изобразим словом человеческим. Облако же указывает, что неверие и невежество большинству смертных мешает видеть сияние истины. Орфей, заимствовавший отсюда, (т. е. у Моисея), свое учение о Боге, говорит:

Один есть самосовершенный.

Все было сотворено как его произведение.

Последний стих можно понимать и в том смысле, что все «рождено» от Него одного, ибо в некоторых текстах написано так. Затем Орфей прибавляет:

Нет смертного, который бы видел Бога, Он же видит всех.

Но поэт выражается и еще яснее:

Я не вижу Его, ибо Он в облаках утверждается,  
И слабые вежды людей, которые  
Есть не что иное, как кость и плоть,  
Не могут проникнуть в эти глубины.

Подтверждает сказанное и апостол. *Знаю*, — говорит он, — *человека во Христе, который восхищен был до третьего неба, а оттуда — в рай, и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать* (2 Кор. 12, 2, 4). Словом «нельзя» апостол намекает, что человеческий язык бессилен дать понятие о Боге. Это не значит, что он беспрекословно повинуется какому-либо закону или запрету. Здесь говорится лишь, что божественное нельзя постичь человеческими силами, ибо если лишь выше третьего неба начинают [Бога] именовать, то и проникать в священные тайны душ избранных могут только обитающие там ангелы. Относительно этого третьего неба Писание приводит множество свидетельств варварской мудрости. Но повременим излагать их, ибо обещано было изъяснение других вещей. Удовольствуемся на время одним местом из Платона. Задаваясь в «Тимее» вопросом, много ли есть миров или только один, в котором обитаем мы, философ слова «небо» и «мир»

<sup>1</sup> Тимей, 28С. Эти слова часто цитируются и другими древнецерковными писателями.

начинает употреблять без различения. Но скажем лучше его собственными словами. «Итак, что справедливее: то ли, что существует лишь один мир, либо несколько, либо число их бесконечно? Лучше утверждать, что один, если все миры сотворены по одному образцу». В послании Римской Церкви [Климента Римского] к Церкви Коринфской, между прочим, написано: «Безграничный океан и миры, вне его находящиеся»<sup>1</sup>. Соответственно этому божественный апостол восклицает: *О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия!* (Рим. 11, 33). Итак, не содержится ли символический смысл в пророческом повелении делать опресноки, выпекая их в золе (Быт. 18, 6; Исх. 12, 39; 13, 6)? Это указывает нам, что поистине священное и таинственное слово о Существо не сотворенном и Его свойствах должно быть сокровенно. То же подтверждает и апостол, в Послании к коринфянам ясно свидетельствуя: *Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную* (1 Кор. 2, 6—7). И в другом месте: *для познания тайны Бога и Христа<sup>2</sup>, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения* (Кол. 2, 2—3). Спаситель наш и Сам освящает слова апостола, говоря: *Вам дано ведать тайны Царствия Небесного* (Мф. 13, 11; Мк. 4, 11; Лк. 8, 10). Да и само Евангелие повествует, что Спаситель наш многое говорил апостолам. О том же гласит и пророчество: *Откроет в притчах уста свои и огласит сокрытое от начала мира* (ср.: Пс. 77, 2). Но и притчей о закваске Спаситель указывает на прикровенность: *Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все* (Мф. 13, 33). Душа с составляющими ее тремя частями и на самом деле за свое послушание устаивается спасения двояким образом — или с помощью духовной силы, которой наполняет ее вера, или через крепость, сообщаемую нам Логосом, собранную в себе и господственную (каковой она оказывается в своем воздействии на того, кто ее получил), таинственным и невидимым образом влекущую все к себе, сливающую все нравственные свойства в одно крепкое целое. Поэтому Солон обнаруживает немалую мудрость, говоря о Боге так:

Изведать всю глубину знания весьма трудно,  
Ибо начало и конец всего заключены в Боге.

По той же причине и поэт из Акраганта [Эмпедокл] сказал:

Сколько ни возводи очи к небу, как ни распростирай руки,  
Божества не постичь; путь торный, которым Оно нисходит  
В ум человека, есть вера.

<sup>1</sup> Св. Климент Римский. Послание к коринфянам, 20, 8.

<sup>2</sup> У Климента читается: «тайны Бога во Христе».

*Бога не видел никто никогда, только едиnorodный Сын, сущий в недрах Отцем, Он явил, —* говорит и апостол Иоанн (Ин. 1, 18), назвав неизреченное и невидимое «недром» Бога. На основании этого некоторые осмеливаются называть Бога «глубиной»<sup>1</sup>, ибо Он все совмещает и все объемлет в недрах Своей необъятности; Он бесконечен и беспределен, и границ Его существа постигнуть никто не может.

Без сомнения, рассуждение о Боге вызывает множество затруднений. Если обнаружить какую бы то ни было причину — дело непростое, то куда мудренее открыть первую и древнейшую из всех причин, в силу которой возникли и поддерживают свое существование все остальные. И в самом деле, каким именем назвать Того, Кто не рожден, не имеет ни различий в себе, ни образа, ни отдельных частей, а также не содержит ничего случайного и ничем случайным не опосредован? Скажет ли кто, что Бог есть целое? Но это определение несовершенно, ибо целое есть все же величина соизмеримая, а Бог — Отец всего сущего. Припишут ли Ему множественность? Но и того нельзя сделать, ибо в существе своем это Единое неделимо. Вот почему Бог беспределен и бесконечен вовсе не в том смысле, как представляется это нам — как если бы мы не могли Его обнять Своей мыслью, — а в том, что Бог и не подлежит измерению и в Его существе нет пределов. Нет в Нем и форм, и поименовать Его никак нельзя. А если иногда мы и прилагаем к Нему такие обозначения, как «Единый», «Благой», «Дух», «Сущий», Отец», «Бог», «Творец», «Господь», то все они оказываются неточными и бессильными изобразить Бога. К помощи этих прекрасных слов, свидетельствующих о нашем благоговении, мы прибегаем лишь за неимением настоящего имени и слова, которое могло бы исчерпывающе и ясно выразить нашу мысль о Нем и удержать нас от других, которыми мог бы быть унижен Вечный. Ни одно из этих речений, взятое в отдельности, не дает понятия о Боге; все же вместе говорят о Нем как о Вседержителе. Вещи познаются по их собственной природе или по их взаимоотношениям; к Богу же это неприменимо. Нельзя обнаружить Его и с помощью доказательств, ибо они основаны на предшествующих началах и прежних понятиях, но нельзя вообразить что-либо ранее Существа несотворенного. И стало быть, для постижения Существа неисследимого ничего не остается, кроме собственной его благодати и откровения через посредство пребывающего в Его недрах Логоса, что и являет нам Лука, в «Деяниях Апостольских» передавая речь Павла так: *Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны; ибо проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: «Неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я и проповедую вам* (Деян. 17, 23).

<sup>1</sup> Климент ссылается на гностическую терминологию.

**13. [И по учению мирских мудрецов познание о Боге есть дар, ниспосланный Им Самим; лишь удостоенные божественного вдохновения могут и других соделать участниками этого познания]**

Итак, все, что именуется, каким-то образом является на свет [и подлежит смерти] — хочет оно того или нет. Если же призывается к бессмертию, то это потому, что сам Отец привлекает к Себе (ср.: Ин. 6, 44; 12, 32) всякого, кто жил непорочно и возвысился до понятия о Существо блаженном и бессмертном; или же свойственная нам свободная воля, возвысившись до познания верховного блага, возбуждается и — как говорят в гимнастических школах — скачет через рытвины, хотя и не без помощи особенной благодати. Ибо она «получает крылья»<sup>1</sup>, ободряется и, отлагая обременяющую оболочку тела, возвращает последнюю родственной ей земле, а сама устремляет свой полет в область горнего. И Платон разъясняет в «Меноне», что добродетель есть дар Божий. Вот его слова: «Итак, Менон, из этих наших с тобой рассуждений, по-видимому, ясно следует, что добродетель дается тому, кто получает ее божественным жребием». Я же спрошу: не кажется ли тебе, что все сказанное Платоном о божественном жребии подразумевает истинное познание сокровенных вещей, составляющее удел далеко не каждого? Поэтому философ поясняет свою мысль следующим образом: «Итак, если мы во всем этом рассуждении вели исследование добросовестно, то [выяснили, что] не бывает добродетели ни от природы, ни от научения, но если кому и дается, то по божественному жребию, [хотя и не] без разума»<sup>2</sup>. Итак, мудрость есть дар Божий; добродетель эта — благодать Отца. Она пробуждает нашу свободу, принимает [нашу] веру и вознаграждает почин [в ней] приобщением к высшему. Приведу в пример тебе самого Платона, заявляющего, что дети Бога заслуживают доверия. В «Тимее», рассуждая о богах, которые и видимы, и рождены, он говорит: «Вести речь о богах и выяснять их происхождение — выше нашего ума. Нужно обратиться к первым людям, которые, как сами они утверждают, родились богами и потому должны хорошо знать своих отцов. И поистине нельзя не верить детям Божества, даже если в подтверждение своих слов они никаких веских и даже просто правдоподобных доказательств и не приводят».

Сомнительно, чтобы эллины могли представить нам более основательное свидетельство [о Боге], нежели то, какое принес в лице Своем наш Спаситель и все, получавшие пророческое помазание; и Господь наш, и пророки — истинные свидетели Божества: Господь — как истинное порождение Божие, пророки — как усыновленные

<sup>1</sup> По выражению Платона в «Федре» (246С; 255СD).

<sup>2</sup> У Платона — «без разума»; предшествующий текст в квадратных скобках — позднейшее добавление самого Климента либо переписчика «Стромат».

Богом. «И потому надо поверить им, ибо они вдохновлены Богом», — добавляет он [Платон]. Если же кто-нибудь высокопарно заявит о своем неверии на том, основании, что дескать,

не от самого Зевса слышал я извещение об этом<sup>1</sup>,

то пусть знает, что Священное Писание возведено нам Самим Богом устами Сына. Не достоин ли веры этот Сын, возвещающий о том, что находится в Его власти? Он говорит: *Никто не знает Отца, кроме Сына и того, кому Сын откроет* (ср.: Мф. 11, 27; Лк. 3, 22). Итак, подобно тому как Платон призывает верить без «убедительных и даже просто правдоподобных доказательств», то [и нам] надлежит доверять проповеданному и изреченному в Ветхом и Новом Заветах. Если же *не уверуете*, — говорит Господь, — *то умрете во грехах своих* (Ин. 8, 24). Напротив, *верующий имеет жизнь вечную* (ср.: Ин. 3, 15—16, 36; 5, 24). *Блаженны все надеющиеся на Него* (Пс. 2, 12). Упование, доверие к кому-либо, убежденность в нем есть одно из проявлений высокой веры в него. Если вера убедила меня, что Учитель, слово Которого я слышу, есть Сын Божий, то разве не будет у меня и твердого доверия к истинности Его учения? Но если сосредоточенность и самоуглубленность, по мнению Эмпедокла, прибавляет мудрости, то и вера множится, и крепость ее возрастает от упования на Господа. Мы признаем, однако, что иным людям свойственно философию порицать, на веру нападать, беззаконие хвалить и счастливой считать жизнь по собственным похотям. Ибо вера есть добровольное согласие души [на благое], и она же — делательница благ и основание добрых дел.

Но даже Аристотель учит, что слово «делать» применяется к неразумным животным и вещам неодушевленным, между тем как слово «творить» применимо только к людям и к тому, что их касается<sup>2</sup>. Пусть он и вразумит поэтов, называющих Бога «Творцом» всего. Всякое действие, говорит он далее, есть или доброе, или необходимое. Бесчинствовать — не доброе дело, ибо никто не совершает беззакония ради него самого, но по некоторым побуждениям, имеющим лишь внешнее отношение к этому произвольному делу. В действиях же необходимых нет участия свободы. Но совершать беззаконие — дело добровольное, следовательно, нет в нем и никакого принуждения. А человек добрый по большей части отличается от злого целью своих действий и чистотой намерений. Ибо всякий душевный порок есть порождение неумеренности, а действовать по страсти — значит действовать по своей невоздержности и развращенности. Поэтому во всех отношениях удивительно возведенное Спасителем: *Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелазит инде, тот вор и разбойник. А входящий дверью есть*

<sup>1</sup> Цитата из трагедии Софокла «Антигона».

<sup>2</sup> «Никомахова этика» (VI, 2, 4) и др. соч.



*пастырь овцам. Ему придверник отворяет* (Ин. 10, 1–3). Затем Господь, продолжая это сравнение, говорит: *Я — дверь овцам* (Ин. 10, 7).

Отсюда открывается, что для спасения необходимо услышать истину из уст Христа, — хотя бы мы и уразумели уже эллинскую философию. Ибо, наконец, снято покрывало с тайны, которая не была возведена прежним поколениям сынов человеческих, ныне открыта (Еф. 3, 5). И в самом деле, идея о едином Боге Вседержителе настолько в своем роде единственна и несравненна, так все-сильна, что в душах правдивых и открытых она постоянно живет как некое естественное откровение; и большинство тех, кто не подавил в себе уважения к истине, являются причастниками вечного благодеяния божественного Провидения. И, ограничивая доказательство немногими примерами, мы говорим, что не должно удивляться Ксенократу халкидянину, верившему, что представление о Боге свойственно и неразумным животным. Демокрит же был противоположного мнения; но выведенные им начала против воли заставляли его признать то же самое. Ведь, согласно его системе, одни и те же отображения божественной сущности встречаются и в людях, и в бессловесных животных. И каким образом человек может не иметь помышления о Боге, когда Книга Бытия представляет его получившим дыхание жизни и созданным из субстанции куда более чистой и благородной, чем все другие животные (Быт. 2, 7)? Поэтому и Пифагор объявляет, что человек проникается разумом в силу некоего божественного воздействия. Платон и Аристотель в этом согласны с Пифагором. Что касается нас, (христиан), то мы говорим, что на верующих нисходит Святой Дух. Для учеников Платона разумение есть истечение в душу некоей части Божественного существа; местопребывание которой — ум, так же как тело есть жилище души. Поэтому Иоиль, один из двенадцати пророков, во всеуслышание сказал: *И будет после этого: изолью Дух Мой на всякую плоть, и ваши сыновья и дочери будут пророчествовать* (Иоиль 3, 1). Не следует, однако, думать, что Дух Божий в каждом из нас пребывает как некая частица Божества. А как совершается это разделение Духа Святого и кто такой Он сам, мы объясним, когда речь пойдет о пророчестве и о душе. А впрочем, глубина сокровенного знания, как говорит Гераклит, «утаивается благим неверием [...и это] неверие не хочет, чтобы она была познана».