

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

Нравственное учение Климента Александрийскаго по сравнению съ стоическимъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ *Скворин.*, стр. 219; —*St.*, VII. 702.

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

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

I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ближе анализируя стоическое основоположеніе— *ὀρθότατον* или *ἀκλόουτος τῆ φύσει ἔχει*, можно указать въ немъ слѣ-

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

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

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

2) *Ibid.*

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

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

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

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

¹⁾ Sen., ep. 87.

²⁾ Epictet., Disc. II 19

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

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

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

²⁾ Sext. Empir., adv. Math XI, 61

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

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

1) *Schneegler*, op. cit. S. 389.

2) *Diog. Laert.* VII, 105.

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

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

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

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

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

¹⁾ Diog. L., VII, 98.

²⁾ Diog. Laert., VII 127

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

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

¹⁾ Stob. II, 236.

²⁾ Diog. Laërt., VII. 120.

³⁾ Schwegler, S. 397

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

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

За уступками и ослабленіями, какія допускались стоянками примѣнительно къ условіямъ практической жизни, требованія строгой морали оставались отдаленнымъ идеаломъ, достиженіе котораго должно было составлять конечную цѣль человѣческихъ стремленій. Стойки любили рисовать этотъ идеаль въ конкретномъ образѣ *мудреца*, въ которомъ объединялись всѣ черты наисовершеннѣйшаго и наисчастливѣйшаго челоуѣка. Отмѣтимъ эти черты, представляющія резюме всей морали стоической. Мудрецъ въ совершенствѣ владѣетъ *знаніемъ* вещей божескихъ и челоуѣческихъ, — этимъ первымъ и необходимымъ условіемъ добродѣтели. Только онъ проникаетъ въ глубину божественнаго міропорядка. только онъ знаетъ, что есть истинное благо и что — зло. Все обнимая своимъ вѣдѣніемъ, онъ дѣйствуетъ всегда самостоятельно и потому совершенно свободно. Для него нѣтъ ничего неожиданнаго и изумительнаго, ибо ему хорошо извѣстны законы всего совершающагося. Онъ никогда не ошибается, потому что не руководится простымъ мнѣніемъ или гадательнымъ предположеніемъ, а только яснымъ разумѣніемъ. Даже инстинкты и позывы, идущіе изъ глубины собственной природы, удовлетворяются имъ не прежде, какъ выдержать испытаніе здраваго разума и окажутся согласными съ его требованіями; простому, непосредственному ощущенію мудрецъ никогда не слѣдуетъ. Постоянно присущее ему сознаніе достоинства своихъ поступковъ сообщаетъ цѣлой его жизнедѣятельности характеръ единства и гармоніи. Онъ желаетъ всегда одного и того же и не дѣлаетъ ничего противнаго своему желанію и рѣшенію: внутренняго разлада нѣтъ въ немъ, потому что все его поведеніе управляется однимъ разумомъ, внѣшнія препятствія также не могутъ разрушить его гармоническаго жизне-

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

1) Stöckl, S. 172.

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

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

истинѣ и благу сообщаетъ христіанину только зна-
 ние постоянное ясное сознаніе цѣлей и средствъ
 наилучшей дѣятельности.— Посему всѣ усилія хри-
 стіанина должны быть направлены къ приобрѣтенію
 такого знанія. Цѣль всѣхъ стремленій гностика—
 «наука о сущемъ, познаніе, совершенно совпадающее
 съ природою вещей». «Гностикъ понимаетъ не толь-
 ко первое начало, или причину и происходящее изъ
 нея второе начало, и твердо стоитъ въ своихъ убѣж-
 деніяхъ, но имѣетъ точное, обнимающее начало и
 конецъ міра, познаніе о добрѣ и злѣ, о каждой ве-
 щи,—однимъ словомъ о всемъ, что возвѣстилъ Го-
 сподь,—познаніе, которому онъ научился у самой
 истины. То, что говорилъ Господь, для него ясно и
 открыто, хотя бы и было сокровенно для другихъ.
 Всѣ тайны ему раскрыты.. Какъ мудрецъ, онъ жи-
 веть и витаетъ исключительно въ области науки.
 возвѣщаетъ слово о благѣ, занимается только сверх-
 чувственными предметами и почерпаетъ изъ возвы-
 шенныхъ надъ всѣмъ реальнымъ бытіемъ первооб-
 разовъ правила относительно всякаго человѣческаго
 поступка и поведенія, подобно тому какъ морепла-
 ватели направляютъ по звѣздамъ свое плаваніе» ¹⁾).

Не ради пользы, не для достиженія какого-либо
 блага или избѣжанія отъ зла, мудрецъ предается по-
 знанію Высочайшаго Бытія. Познаніе есть единствен-
 ная цѣль или—лучше сказать—самоцѣль его стрем-
 леній. Если бы кто-либо предложилъ гностикѣ сдѣ-
 лать выборъ между познаніемъ Бога и вѣчнымъ бла-
 женствомъ,—предполагая, что одно съ другимъ не-
 совмѣстимо, что конечно въ дѣйствительности невоз-
 можно,—то безъ сомнѣнія гностикъ избралъ бы по-
 знаніе» ²⁾).

¹⁾ Стравникъ, 1878, III. 290.

²⁾ Тамъ-же, стр. 273.

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

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

¹⁾ Strom. III, 2.

²⁾ Paedag. I, 13.

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

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

¹⁾ Ραεδαγ. I, 13.

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

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

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

1) Strom. VI. 8.

2) Ibid., II. 15.

3) Ibid.; VII. 16.

4) Ibid., VI, 14.

5) Stromat. IV, 26

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

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

1) Strom. IV, 14

2) Ibid. IV, 6.

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

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

¹⁾ *Constat.* Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique. Par. 27;

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

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

1) Strom VII, 1; *ibid.* VII, 10.

2) *ibid.* VII, 9.

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

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

1) Strom. VI, 14.

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

3) Ibid. VI, 13.

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

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

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

¹⁾ Strom IV. 17

²⁾ Ibid IV. 16

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

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

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

Таково же представленіе о совершеннѣйшемъ со-

¹⁾ *Cognat*, op. cit. p. 276.

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

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

1) Strom. II, 18: ἡ δὲ ἡμετέρα ψυχή ἐμπροσθεν ὄψα

2) Ibid. VI, 16; VII, 12.

3) Ibid. IV, 3.

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

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

¹⁾ Strom. IV, 26.

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

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

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

1) Strom. VI, 12.

2) Ibid. VI, 16.

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

1) Strom. II, 20.

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

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

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

¹⁾ Strom. II, 20.

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

Итакъ, полное безстрастіе (*ἀπάθεια*) или неизмѣн-

1) Strom. VI, 9

2) Ibid.

3) Ibidem.

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

¹⁾ Strom. IV. 22.—*Cognat.* p. 284

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

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

²⁾ Ibid. IV, 5.

³⁾ Ibid. IV, 22.

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

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

¹⁾ Strom. VII, 11.

²⁾ Ibid. VII, 9.

³⁾ *Cognat*, op. cit., p. 256.

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

(Продолженіе будетъ).

А. Мартыновъ

Мартынов А. В. Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим // Прибавления к Творениям св. Отцов 1890. Ч. 45. Кн. 1. С. 142–177 (1-я пагин.). (Окончание.)

Нравственное учение Климента Александрийскаго по сравненію съ стоическимъ.

III.

(Окончаніе *).

Излагая моральное учение Климента по сравненію съ стоическимъ, мы намѣренно выставляли въ немъ на видъ только тѣ стороны, которыя имѣютъ болѣе или менѣе близкое отношеніе къ стоицизму, опустивъ изъ вниманія другія, которыми доктрина учителя Александрийскаго глубоко коренится въ морали евангельской и столь же далеко уклоняется отъ языческо-философской. Что Климентъ во многихъ, и при томъ существенныхъ, пунктахъ нравоученія совпадаетъ съ стоиками до буквальнаго повторенія ихъ специальныхъ терминовъ, — это не должно казаться страннымъ или служить большимъ укоромъ учителю христіанскому, если съ одной стороны принять во вниманіе, что мораль стоическая представляетъ дѣйствительно выдающееся по своей высотѣ и близости къ христіанству явленіе ¹⁾, а съ другой, — что Климентъ самымъ по-

*) См. Приб. къ Тв. Св. Отц., кн. I, 1889 г.

¹⁾ Поразительное сходство многихъ мѣстъ изъ сочиненій подвѣйшихъ стоиковъ (Сенеки, Марка Аврелія и Эпиктета) съ текстами библейскими, въ особенности — съ посланіями

ложеніемъ своимъ, какъ апологета христіанства предъ учеными язычниками, обязывался съ философски-образованными противниками и разсуждать по-философски, въ цѣляхъ лучшаго успѣха дѣла. Но что заимствованными изъ философіи чертами не исчерпываются всецѣло собственныя воззрѣнія Климента даже и въ тѣхъ вопросахъ, гдѣ близость къ философіи выступаетъ съ наибольшей яркостью, что за внѣшней языческо-философской оболочкой у него всюду лежатъ глубокія внутреннія христіанскія идеи,—это мы покажемъ въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи.

Самая общая и самая характерная черта, проникающая все частности Климентовой этики и сообщающая имъ отпечатокъ оригинальности, это—усиленное возвышеніе *разума* и *знанія* въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія съ ущербомъ для другого важнѣйшаго фактора добродѣтели—воли и нравственнаго чувства. Съ тѣмъ вмѣстѣ это—такая черта, которая наиболѣе приближаетъ и роднитъ мораль Климента съ стоическою.

Мы видѣли, что стоики всецѣло отождествляли добродѣтель съ знаніемъ. Отрицая бытіе личнаго Бога и не признавая происшедшаго отъ него положительнаго нравственнаго закона, какъ высочайшей объективной нормы для человѣческой дѣятельности, стоики ставили самого человѣка творцемъ и полнымъ распорядителемъ своей нравственности. Каждый самъ создаетъ правила своего поведенія и опредѣляетъ свои практическія отношенія. Очевидно отсюда, что правильно и цѣлесообразно располагать свое поведеніе человѣкъ можетъ только при руководствѣ разума. Добро-

Ап. Павла, даегь справедливый поводъ предполагать, что проповѣдь Апостола языковъ не была неизвѣстна этимъ философамъ.

дѣтель здѣсь есть прямой результатъ знанія: она не только управляется знаніемъ, она всецѣло создается имъ. Чѣмъ больше знаетъ человѣкъ, чѣмъ глубже проникаетъ онъ умомъ своимъ въ сущность вещей, его окружающихъ, и въ законы бытія, ими управляющіе, — тѣмъ лучше располагаетъ онъ свои отношенія къ нимъ, тѣмъ правильнѣе устрояетъ свое поведеніе, тѣмъ онъ добродѣтельнѣе. Отсюда мудрецъ - философъ, достигшій высшей степени знанія, — есть вмѣстѣ и самый добродѣтельнѣйшій человѣкъ; наоборотъ — мало свѣдущій, мало развитый въ умственномъ отношеніи не можетъ быть и истинно добродѣтельнымъ. Вопросъ о томъ, какъ знаніе чисто рациональное и теоретическое переходитъ въ рѣшенія волевыя и практическія, для стоиковъ не представлялъ затрудненій. Вопросъ этотъ имѣетъ силу тамъ, гдѣ законъ нравственный съ своими положительными правилами и предписаніями признается объективно-даннымъ, свѣше независимо отъ человѣка происшедшимъ, и гдѣ слѣдов. для согласованія съ нимъ человѣческаго поведенія требуются извѣстныя усилія воли, опредѣляемыя не столько умомъ и знаніемъ, столько сердцемъ и нравственнымъ чувствомъ. Не какъ въ стоицизмѣ: здѣсь не стоятъ предъ человѣкомъ внѣшнія требованія закона, къ которымъ бы нужно было подклонять волю; здѣсь правила поведенія диктуются разумомъ самого человѣка, и потому мѣра его добродѣтели есть прямое и естественное обнаруженіе мѣры его знанія.

Мы знаемъ, какое большое значеніе придавалъ Климентъ Александрійскій знанію въ актѣ добродѣтели. Знаніе (*γῶσις*), по нему, составляетъ на столько важный и существенный элементъ добродѣтельнаго поступка, что безъ него этотъ послѣдній не имѣетъ характера истинной добродѣтели и надлежащей мо-

ральной цѣны. Чтобы дѣйствовать правильно, нужно знать правило и законы дѣятельности; чтобы дѣйствовать вполнѣ нравственно, нужно дѣйствовать съ яснымъ разумѣніемъ и твердымъ искреннимъ убѣжденіемъ въ правотѣ своей дѣятельности. Такъ, знаніе является необходимымъ, предшествующимъ и сопровождающимъ добродѣтельный актъ, условіемъ. Истина имѣетъ теоретическую и практическую сторону, и послѣдняя вытекаетъ изъ первой; ибо кто достаточно научился тому, что относится къ знанію, тотъ можетъ предаться безопасному спокойствію, располагая свои дѣйствія согласно съ теоріей (πρὸς τὴν θεωρίαν)» ²⁾. Знаніе и дѣйствіе, правильное познаніе и нравственная жизнь неотдѣлимы другъ отъ друга; послѣдняя слѣдуетъ за первымъ, какъ тѣнь за тѣломъ ³⁾. Но этого мало: добродѣтель не только получаетъ въ знаніи свою основу и формальную причину, — она по самому существу своему есть ничто иное, какъ знаніе. Понятіе φιλοσοφείν имѣетъ, въ представленіи Климента, вмѣстѣ съ теоретическимъ и этическій смыслъ, и философія является лучшею руководительницею къ праведности... Согласно съ стоиками, онъ считаетъ мудрость (σοφία) высочайшею, основною добродѣтелью ⁴⁾ и опредѣляетъ ее, какъ знаніе (ἐπιστήμη) божественныхъ и человѣческихъ вещей или познаніе первыхъ причинъ всего сущаго, приобретаемое путемъ философіи ⁵⁾. «Не по природѣ бываютъ добродѣтельными, а вслѣдствіе обученія», — говоритъ Климентъ противъ гностиковъ - еретиковъ (фаталистовъ), и при этомъ приводитъ въ примѣръ врачей и корм-

²⁾ Strom. VI, 11.

³⁾ Ibid II, 10.

⁴⁾ Strom. I, 5; VI, 7. 16. Cohort. 10. Paed. II, 2.

⁵⁾ Strom. IV, 26; VI. 17. I, 3.

чихъ, которые не отъ природы, а отъ науки дѣлаются опытными въ своемъ искусствѣ: положенные въ природѣ добрые зачатки нуждаются въ возбужденіи чрезъ законъ, ибо душа только чрезъ образованіе научается избирать благо ⁶⁾. — Степень нравственнаго совершенства стоитъ въ прямой зависимости отъ степени знанія и вообще умственнаго развитія человѣка, такъ что истинно благочестивымъ и богоблаженнымъ можетъ быть только гностикъ ⁷⁾; онъ только одинъ всегда и во всѣхъ дѣйствіяхъ исполняетъ долгъ въ совершенствѣ, его только дѣла суть совершеннѣйшія добродѣтели (*ххторѳомата*), тогда какъ дѣла несвѣдущаго суть грѣхи, а дѣла просто вѣрующаго если и могутъ быть достаточны для спасенія, то не имѣютъ все-таки полной праведности, доставляемой знаніемъ, и не даютъ права на полную награду небесныхъ ⁸⁾.

Приведенныхъ сейчасъ выдержекъ изъ Климентовыхъ сочиненій совершенно достаточно, чтобы видѣть сходство доктрины учителя александрійскаго съ стоической: тоже превозношеніе знанія, та же связь между нимъ и добродѣтелью, тоже наконецъ отождествленіе добродѣтели съ знаніемъ. Однакожь всѣ эти черты сходства утратятъ свое значеніе и отойдутъ на степень внѣшнихъ, несущественныхъ признаковъ, если принять во вниманіе то глубокое различіе, какое лежитъ въ самомъ понятіи Климента о *знаніи* по сравненію съ стоическимъ. Гносисъ Климента, какъ основа истинной добродѣтели, — и по предмету и по происхожденію своему, — существенно отличенъ отъ знанія, какъ источника добродѣтели стоической. Мы

⁶⁾ Strom. I, 6, VI, 14.

⁷⁾ Ibid. VII, 1. 7.

⁸⁾ Ibid, VI, 13.

видѣли уже, что знаніе у стоиковъ чисто *теоретическое* и *естественное*. Это знаніе разсудочное, въ которое не входитъ никакой сверхъестественный и практической элементъ. Это—познаніе человѣкомъ законовъ природы собственной и внѣшней, своихъ отношеній и обязанностей къ нимъ, — знаніе логическое, приобретаемое исключительно самимъ разумомъ человѣческимъ. Отсюда и добродѣтель, въ представленіи стоиковъ, была ничѣмъ инымъ, какъ полнымъ согласованіемъ практической жизни съ этимъ разсудочнымъ, спекулятивнымъ знаніемъ, и актъ добродѣтельный—актомъ, опредѣляемымъ и направляемымъ исключительно тѣмъ же знаніемъ.

Не то у Климента Александрійскаго. По нему, разумъ человѣческій не создаетъ самъ ни принциповъ, ни правилъ нравственной дѣятельности. Высочайшую норму нравственной дѣятельности христіанина Климентъ указываетъ въ подражаніи Логосу, Сыну Божію воплотившемуся, а высшій принципъ этой дѣятельности — въ любви къ Богу: тутъ исполняется назначеніе человѣка и достигается единеніе его съ самимъ собою и съ Богомъ. Какъ Богъ единъ, такъ и все заповѣди объединены въ одной—въ заповѣди о любви къ Богу и ближнимъ, въ которой—по изреченію Господа—*весь законъ и пророцы висятъ* (Мѡ. 22, 40)⁹⁾. Частнѣйшія предписанія нравственнаго закона, опредѣляющія поведеніе христіанина въ различныхъ случаяхъ жизни, учитель Александрійскій указываетъ въ десятословіи съ его запрещеніями и положительными заповѣдями¹⁰⁾. Съ признаніемъ объективнаго нравственнаго закона Климентъ такъ далеко

⁹⁾ Strom. IV, 3. 18; VI, 7 Quis div. salv. c. 27. 28

¹⁰⁾ Cohort. pg. 85 Strom. II, 22; I, 26 См. у Winter'a, Die Ethik d. Clem. v. Alex., s. 85—6.

уклоняется отъ стоицизма, что никакія другія черты сходства не въ состояніи сгладить этого принципиальнаго различія. И прежде всего знаніе, необходимость котораго для добродѣтели съ такою настойчивостью утверждалъ Климентъ въ согласіи со стоиками, получаетъ теперь совсѣмъ другой, не стоическій смыслъ. Тамъ— у стоиковъ— знаніе всецѣло опредѣляетъ нравственность и съ матеріальной и съ формальной ея стороны. Здѣсь— у Климента— такого значенія знанію естественному, теоретическому не придается. Умственное развитіе, пріобрѣтаемое чрезъ философію и другія науки, не можетъ обогатить христіанина какими нибудь новыми свѣдѣніями касательно его моральныхъ обязанностей: законъ нравственный, данный Божественнымъ откровеніемъ и заключающійся въ Св. Писаніи, одинаково доступенъ и извѣстенъ какъ образованному, такъ и необразованному, какъ гностикъ, такъ и простому вѣрующему. Добродѣтель христіанская не есть исключительная принадлежность избранныхъ умовъ съ высоко развитымъ спекулятивнымъ мышленіемъ: люди самые простые, женщины, дѣти, рабы—одинаково причастны ей. «Церковь, говоритъ Климентъ, наполнена какъ женщинами, такъ и мужчинами добродѣтельными, которые проводятъ жизнь свою въ размышленіи о той смерти, которая доставляетъ жизнь во Христвѣ. Ибо тотъ, кто исповѣдуетъ религію христіанскую, можетъ быть философомъ и безъ помощи наукъ,—будь онъ варваръ или грекъ, рабъ или старецъ, дитя или женщина... Для мужчины, какъ и для женщины, для свободнаго, какъ и раба существуютъ однѣ и тѣ же обязанности— быть умѣреннымъ, справедливымъ и исполнять другія подобныя добродѣтели, потому что имѣя одну и ту же природу, они способны къ одинаковой добродѣтели и

одинаковому совершенству» ¹¹⁾. Божественная благодать, получаемая каждымъ христианиномъ въ крещеніи, просвѣщаетъ разумъ его и даетъ ему силы къ совершенію нравственно добрыхъ дѣлъ. «Такъ, говорить Климентъ, вѣровать только и быть возрожденнымъ—это есть совершенство жизни... И тотъ, кто возрожденъ (черезъ крещеніе) и просвѣщенъ, какъ показываетъ уже самое слово, освободился отъ тьмы и съ этого момента пребываетъ въ свѣтѣ... Цѣни невѣдѣнія тотчасъ разбиваются съ одной стороны—черезъ вѣру человѣка, съ другой—черезъ благодать Божию, ибо грѣхи отпускаются Единымъ Ходатаемъ который можетъ доставить спасеніе. Черезъ крещеніе Слова мы омываемъ всѣ грѣхи свои, такъ что не остается въ насъ никакого зла. Благодать Божія тутъ просвѣщаетъ насъ и производитъ то, что послѣ нашего крещенія нравы наши дѣлаются уже не тѣмъ, чѣмъ были прежде» ¹²⁾.— Съ этой точки зрѣнія, такъ прежде восхвалявшіяся Климентомъ науки естественныя—и въ особенности философія—уже утрачиваютъ значеніе главныхъ руководительницъ человѣка по пути нравственнаго совершенства. Оказывается, что и безъ нихъ христианинъ можетъ и постигать истину и жить вполне добродѣтельно. Климентъ дѣлаетъ теперь оговорку въ этомъ смыслѣ относительно своихъ прежнихъ похвалъ философіи. «Чтобы предотвратить ложныя толкованія людей, всегда готовыхъ къ клеветѣ, необходимо уяснить, какъ понимаемъ мы то положеніе, что философія, имѣющая своимъ предметомъ изысканіе истины, есть причина, содѣйствующая постиженію истины (συνεργόν τεύχουσα τῆς ἀληθείας κατηγήσεως). Мы заявляемъ, что она дѣйствительно на нашъ взглядъ

¹¹⁾ Strom. IV, 8 19.

¹²⁾ Paedag. I, 6.

есть упражненіе, *приготовительное* къ гносису, но не причина такая, чтобы безъ помощи ея совѣмъ нельзя было достигъ истины, или чтобы истина совершенно не была извѣстна безъ философіи. Нѣтъ, почти всѣ мы безъ пособія свободныхъ искусствъ, безъ философіи греческой, а нѣкоторые даже безъ знанія буквъ. возбуждаемые исключительно философіей варварской и божественной, дѣйствительно получили черезъ вѣру ученіе, преподаанное отъ Бога, просвѣщенные мудростію, которая дѣйствуетъ сама собою»¹³⁾. Въ другомъ мѣстѣ подобнымъ же образомъ Климентъ высказывается о всѣхъ вообще наукахъ и искусствахъ естественныхъ: «Самое большее, чего можно ожидать отъ нихъ, это то, что онѣ служатъ для души приготовленіемъ и орудіемъ къ приобрѣтенію гносиса»¹⁴⁾.

Итакъ, знаніе естественное, философское, которое по представленію стоиковъ служитъ единственнымъ источникомъ и критеріемъ добродѣтели, въ этикѣ Климента Александрійскаго отходитъ на задній планъ и имѣетъ значеніе лишь побочнаго, вспомогательнаго средства въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія. Очевидно, что тотъ гносисъ, который самъ Климентъ считалъ важнѣйшимъ условіемъ истинной добродѣтели, имѣетъ въ его представленіи иной смыслъ, чѣмъ у стоиковъ. И прежде всего, этотъ гносисъ не есть знаніе чисто естественное, достигаемое собственными силами разума человѣческаго. Какъ вѣра, которой онъ есть совершенство, гносисъ можетъ быть данъ только Сыномъ Божиимъ: онъ есть озареніе *благодатное*, знаніе *божественное*¹⁵⁾. Разумъ человѣ-

¹³⁾ Strom. I, 20. *Cognat*, Clément d'Alexandrie. . p. 296—7.

¹⁴⁾ Ibid. VII, 3.

¹⁵⁾ Paedag. I, 5.—Strom III, 5.

ческий тогда только может служить руководителем по пути нравственного совершенства, когда самъ просвѣщается свѣтомъ Божественнаго Логоса, когда слѣдов. голосъ его есть велѣніе самого Бога. Логосъ, по ученію Климента, стоитъ въ ближайшемъ и тѣснѣйшемъ отношеніи къ разуму человѣческому. Онъ близокъ не только къ тѣмъ, которые черезъ вѣру христіанскую вступили съ Нимъ въ особенное общеніе ¹⁶⁾, но и ко всѣмъ людямъ вообще по самому ихъ рожденію. Логосъ разлитъ по всей поверхности земли и сообщаетъ себя всѣмъ народамъ и отдѣльнымъ людямъ ¹⁷⁾. Причастіе Разуму Божественному (Логосу) есть основное свойство образа Божія, напечатлѣннаго въ каждомъ человѣкѣ. Климентъ прямо говоритъ, что только въ силу участія въ Логосѣ Божественномъ человѣкъ разуменъ (λογικός), или что способность разума по преимуществу и въ собственномъ смыслѣ представляетъ образъ Логоса ¹⁸⁾. Это, основанное на библейскомъ ученіи объ образѣ Божіемъ, признаніе ближайшаго родства и воздѣйствія Разума Божественнаго на разумную способность человѣка и даетъ возможность Клименту Александрійскому принять стоическое понятіе о разумѣ, какъ руководящемъ принципѣ нравственной дѣятельности человѣка, при коренномъ различіи отъ стоицизма во взглядѣ на самое существо дѣла. Правда, и стоики, какъ мы знаемъ, признавали разумъ человѣческій искрою божества и на этомъ признаніи главнымъ образомъ основывали ученіе о немъ, какъ руководителѣ истинной нравственности. Но при пантеистическомъ представленіи о божествѣ, связь разума че-

¹⁶⁾ Strom. IV, 17; VII, 3. Paedag. III, 1

¹⁷⁾ Cohort. 10. Strom. VII, 2.

¹⁸⁾ Cohort. 10.

ловѣческаго съ божественнымъ переходила у нихъ въ физическое объединеніе, при которомъ уже не имѣло мѣста понятіе о сверхъ-естественномъ откровеніи или высшемъ воздѣйствіи божества на духъ человѣческій, а естественные законы и правила самого человѣческаго разума произвольно возводились на степень божественныхъ велѣній. Между тѣмъ Климентъ Александрійскій строго разграничивалъ природу божественную отъ человѣческой, и въ какія бы близкія отношенія онъ ни ставилъ нашъ разумъ къ Логосу Божественному, отношенія эти всегда носятъ у него характеръ свободно моральный, а не натуральный, пантеистическій. Климентъ усвоилъ Іоанново понятіе о Логосѣ, какъ Словѣ воплотившемся, какъ Лицѣ Божественномъ, а потому и всѣ воздѣйствія Его на міръ представлялъ дѣйствіями сверхъестественными, которыя вызываются каждый разъ особыми цѣлями и предполагаютъ особыя условія со стороны пріемлющихъ это божественное воздѣйствіе. Указанное сейчасъ различіе нужно непременно имѣть въ виду, когда идетъ рѣчь о сходствѣ Климента съ стоиками въ ученіи о разумѣ и знаніи, какъ важнѣйшихъ принципахъ нравственности. Если учитель александрійскій превозноситъ знаніе, какъ высшій критерій нравственности, — если онъ самую добродѣтель опредѣляетъ, какъ знаніе или поведеніе, согласное съ разумомъ, — то всегда разумѣетъ при этомъ знаніе, Логосомъ сообщаемое, божественное, и разумъ, Богомъ просвѣщенный, облагодатствованный. То обстоятельство, что Климентъ признаетъ кромѣ благодатнаго просвѣщенія, даруемаго собственно христіанствомъ, еще откровеніе естественное, доступное каждому человѣку въ силу богоподобія его природы, нисколько не уменьшаетъ значенія высказаннаго сейчасъ положенія. И при этомъ доступномъ естественному че-

ловѣку просвѣщеніи отъ Логоса, характеръ свободно-моральныхъ отношеній Бога къ человѣку сохраняется, а потому и знаніе, сообщаемое такимъ путемъ, остается знаніемъ свыше даннымъ, божественнымъ, доступнымъ не всѣмъ, а лишь избраннымъ, которые сами дѣлаютъ себя достойными принять божественное воздѣйствіе. Очевидно, что взглядъ Климента и въ этомъ случаѣ далекъ отъ стоическаго натурализма. А отсюда и тѣ положенія Климентовой морали, которыя съ вѣдшей стороны звучатъ чисто стоически, получаютъ въ устахъ учителя Александрійскаго совсѣмъ иной, не стоическій смыслъ. Такъ, если Климентъ выставляетъ стоическое λόγος ὀρθός въ качествѣ нравственнаго принципа ¹⁹⁾, или если онъ многократно и настойчиво утверждаетъ, что κατὰ λόγον, τῷ γούμφῳ, жить и дѣйствовать значитъ жить поистинѣ добродѣтельно ²⁰⁾, — то разумѣть тутъ не законы и правила простаго, естественнаго разума, а именно тѣ внушенія свыше, идущія отъ Логоса Божественнаго и сообщаемыя разуму человѣческому — въ силу ли естественнаго сродства его съ Богомъ, или же какъ особый даръ благодати, ниспосылаемый по вѣрѣ христіанской.

Если гносисъ, по возрѣнію Климента, есть даръ божественный, то очевидно, что полученіе его и обладаніе имъ предполагаетъ особыя качества въ тѣхъ, кому этотъ даръ дается. Въ душѣ, исполненной грѣховныхъ страстей, не можетъ быть истиннаго вѣдѣнія; имъ обладаютъ только чистые сердца. «Невозможно, говоритъ Климентъ, чтобы тѣ, которые позволяютъ увлекаться своими страстями, получали знаніе (γνώσις) о Богѣ, или чтобы, не имѣя такого знанія, они достигали цѣли своего назначенія... Отъ

¹⁹⁾ Strom. I, 25; II, 4.

²⁰⁾ Ibid. II, 2; IV, 22; VI, 6; VII, 16.

поведеніи нравственнаго происходитъ невѣдѣніе Бога. Ибо рѣшительно невозможно, чтобы тотъ, кто имѣетъ знаніе о Богѣ, не стыдился угождать своей плоти» ²¹⁾). Идея гносиса, такимъ образомъ, неразрывно соединяется съ идеею *святости*. Эта тѣснѣйшая связь и взаимная обусловливаемость знанія и нравственной чистоты сообщаетъ Климентову понятію о гносисѣ особую черту, рѣзко отличающую его отъ соотвѣтственнаго понятія стоическаго: γυῶσις Климента имѣетъ не столько теоретическій, сколько *практическій*, моральный характеръ; онъ есть не только знаніе о Богѣ, но и *любовь* къ Богу, или точнѣе—неразрывное единство того и другой ²²⁾). Очевидно, что это знаніе, покоящееся на любви къ Богу и отреченіи отъ міра чувственности и страстей, есть знаніе другаго рода, чѣмъ то, которое пріобрѣтается путемъ наукъ и составляетъ достояніе только ума. Предметомъ гностическаго знанія служить все, — нѣтъ ничего, чтó бы отъ него было сокрыто ²³⁾; но его собственный, ближайшій и высочайшій объектъ есть божественное. Оно есть высочайшее созерцаніе (θεωρία μετέωτη) ²⁴⁾, или — точнѣе—проникновеніе человѣка въ область божественнаго, внутреннее единеніе съ Богомъ, обнимающее вмѣстѣ всѣ силы души гностика — умъ, сердце и волю. Это не простое, теоретическое знаніе, а *состояніе* или расположеніе (διάθεσις) человѣка, въ которомъ теоретическое и практическое, знаніе и дѣятельность, поддерживаютъ и обусловливаютъ себя взаимно и непосредственно переходятъ другъ въ друга. Гносисъ есть существенное, субстанціальное

²¹⁾ Strom. III, 2.

²²⁾ Winter, Ethik des Clemens v. Alexandr., s. 113

²³⁾ Strom. II, 17.

²⁴⁾ Ibid. II, 10.

свойство, или какъ говорится въ Strom. VI, 8 — особенность разумной души, чрезъ которую она достигаетъ безсмертія ²⁵). Это цѣлый образъ поведенія или — вѣрнѣе — цѣлая духовно-нравственная жизнь человѣка, въ которой знаніе служить руководящимъ началомъ, направляющимъ ее къ высшей цѣли и препятствующимъ сбиться съ праваго пути, ведущаго ко спасенію.

Двѣ указанныя выше черты, — сверхъестественное (отъ божественнаго Логоса) происхожденіе и практической характеръ, — существенно отличающія Климентово понятіе о гносисѣ отъ стоическаго, даютъ основаніе ясно различать и ученіе Климента о *добродѣтели* отъ сходнаго ученія стоиковъ. Если, какъ мы знаемъ, Климентъ отождествляетъ совершенную добродѣтель съ гносисомъ, то это не значить, что онъ просто отождествляетъ ее съ знаніемъ, какъ гностики. Въ Климентовомъ понятіи гносиса есть другая сторона, столь же, если еще не болѣе, существенная, это — любовь или совершеннѣйшее подчиненіе воли и сердца Богу. Теоретическое знаніе само по себѣ еще не есть добродѣтель, и не его только мѣрою измѣряется достоинство этой послѣдней. Истинная добродѣтель, или — по терминологіи Климента — добродѣтель гностическая есть плодъ гармоническаго взаимодѣйствія ума и воли, совершеннѣйшаго соединенія знанія и любви. Признавая основною чертою добродѣтели подчиненіе воли Богу, Климентъ сближаетъ по существу добродѣтель гностика съ добродѣтелью простаго вѣрующаго, такъ какъ и эта послѣдняя есть не что иное, какъ подчиненіе воли Слову, покоящееся на вѣрѣ въ Него. Различіе между тою и другой лишь степенное, зави-

²⁵) ἰδίωμα ψυχῆς λογικῆς εἰς τοῦτο ἀσχοιμένης, ἵνα διὰ τῆς γνώσεως εἰς ἀθανάσιαν ἐπιγραφῆ.

сящее отъ степени ясности сознанія, съ какимъ доброе дѣло совершается. Гностикъ совершаетъ добродѣтель съ яснымъ разумѣніемъ, что такъ, а не иначе онъ долженъ дѣйствовать по требованію закона Божественнаго и согласно лучшимъ стремленіямъ собственной природы: вѣрующій, поступая добродѣтельно, смутно чувствуетъ, что тѣмъ онъ благоугождаетъ Богу и заслуживаетъ вѣчное спасеніе. Но въ томъ и другомъ случаѣ собственно для совершенія добраго поступка требуется одинаковое напряженіе воли, одинаковое пожертвованіе эгоистическими стремленіями ради Бога, а потому и цѣна добродѣтели остается одинаковою предъ Божественнымъ правосудіемъ. Климентъ не сомнѣвается считать добродѣли простыхъ вѣрующихъ истинными добродѣтелями, дѣлами святыми, доставляющими спасеніе ²⁶⁾.

Если, какъ оказывается, и дѣянія, имѣющія своимъ принципомъ вѣру, признаются Климентомъ добрыми, святыми и достаточными для спасенія, то какъ же понять тѣ особыя похвалы, какія воздаетъ учитель Александрійскій добродѣтелямъ гностическимъ, — всѣ тѣ недвусмысленныя выраженія, въ которыхъ онъ утверждаетъ, что истинное, чистое добро можетъ дѣлать только знающій, гностикъ, а не вѣрующій? Нѣтъ сомнѣнія, что и съ признаніемъ достоинства за добродѣтелью вѣрующаго Климентъ все же остается при убѣжденіи, что добродѣтель гностика совершеннѣе ея. Гностическая нравственность имѣетъ свой особый характеръ, возвышающій ее надъ нравственностью вѣрующаго. Выше мы упомянули уже объ одной чертѣ, отличающей добродѣтельный поступокъ гностика отъ такого же дѣянія вѣрующаго, — о сознательности и твердомъ убѣжденіи, присущемъ первому и недостаю-

²⁶⁾ Paed. I, 13. См. Cognat op. cit. p. 297—8.

щемъ второму. Поступая добродѣтельно, гностикъ ясно сознаеть, что такое его поведеніе не только угодно Богу, но и единственно достойно человѣка, какъ исполнѣ соответствующее его высокой природѣ. Добродѣтель для него — своя, выраженіе его собственнаго самосознанія, и потому—прочна и устойчива; порокъ противенъ его существу, неестественъ для него и потому не можетъ имѣть мѣста въ его поведеніи. Гносисъ отвлекаеть его отъ аффектовъ и вообще отъ всякихъ перемѣнъ и колебаній въ душенастроеніи: какъ сила нравственная, онъ приводитъ его въ состояніе невозмутимости, тождества съ самимъ собою, черезъ что онъ особенно приближается и уподобляется Богу²⁷⁾. Не то видимъ мы у простаго вѣрующаго. Руководясь вѣрою, онъ сознаеть, правда, что добродѣтель лучше и предпочтительнѣе порока, но это сознаніе вытекаетъ не изъ собственной его природы, а лишь изъ увѣренности, что поступокъ добродѣтельный угоденъ Богу, составляетъ требованіе высшаго закона Божественнаго. Правила и требованія закона нравственнаго для него всегда остаются внѣшними, лежащими выше его собственнаго сознанія, а потому и исполненіе ихъ вызываетъ каждый разъ особое напряженіе воли. При такомъ положеніи дѣла, и добродѣтель, конечно, не можетъ получить у вѣрующаго такой устойчивости, какъ у гностика, такъ какъ порочныя склонности остаются у него не искорененными, а лишь временно подавляемыми. Правда, и для гностика,—на какой бы высотѣ нравственнаго совершенства ни стоялъ онъ, — добродѣтель никогда не становится чѣмъ-либо натуральнымъ, необходимо вытекающимъ изъ самой его природы и потому неотдѣлимымъ отъ его существа (какъ напр., свойство тя-

²⁷⁾ Strom. IV, 22.

жести неотдѣлимо отъ камня): напротивъ, и у гностика каждый добродѣтельный поступокъ непременно посредствуется его свободною волею, и онъ молить Бога объ укрѣпленіи въ добръ, заботливо оберегаетъ себя отъ грѣха и паденія ²⁸). Но при склоненіи воли въ сторону добра гностикъ не испытываетъ тѣхъ затрудненій, какія неизбежны у вѣрующаго: его собственное сознаніе сроднилось и, такъ сказать, слилось съ сознаніемъ нравственнаго закона, идея нравственности всецѣло воплотилась въ его духѣ, такъ что для него сдѣлалось труднѣе грѣшить, чѣмъ не грѣшать. Какъ о Богѣ мы говоримъ, что Онъ благъ и Святъ не противъ Своей воли, а по волѣ; такъ и о богоподобномъ гностикѣ должны сказать, что онъ добродѣтеленъ не противъ воли, но добровольно, хотя воля его, вслѣдствіе постояннаго упражненія въ добръ, почти не способна ко злу. Не такъ у вѣрующаго: каждый добродѣтельный поступокъ для него есть трудный подвигъ, являющійся результатомъ побѣды надъ противными эгоистическими влеченіями, которыя — при недостаткѣ сознанія высоты и достоинства добродѣтели самой въ себѣ — имѣютъ тѣмъ большую силу.

Въ ближайшей связи и тѣсной зависимости отъ только что указанной стоитъ другая черта, отличающая добродѣтель гностика отъ добродѣтели вѣрующаго, это — высота мотива, свойственная первой. Гносисъ въ понятіи Климента, какъ мы видѣли, не есть только холодное знаніе, а вмѣстѣ и внутреннее единеніе съ познаваемымъ, основанное на *любви* къ нему. Гностикъ дѣлаетъ добро не потому только, что знаетъ его, а потому, что въ себѣ самомъ ощущаетъ тяготѣніе къ нему; онъ повинуется Слову не потому, что сознаетъ законность и пользу такого повиновенія, но

²⁸) Strom. VII, 7.

потому, что онъ любить Его. Всецѣло проникнутый этимъ чувствомъ любви къ божественному, онъ творить добро ради самаго добра безъ всякой примѣси личнаго эгоистическаго интереса. И движущій мотивъ и послѣдняя цѣль его добродѣтели лежить въ ней самой: ни страхъ предъ наказаніями, ни надежда на награды не руководятъ его добрымъ поведеніемъ, — оно истекаетъ исключительно только изъ внутренняго расположенія и любви къ Высочайшему источнику добра—Богу.

Такого совершенства, такой внутренней чистоты нѣтъ въ добродѣтели вѣрующаго. Законъ нравственный стоитъ внѣ его, какъ нѣчто чуждое его сознанию; а потому и мотивъ къ исполненію его требованій заимствуется вѣрующимъ отвнѣ. Такимъ мотивомъ является или надежда на награды, или страхъ предъ наказаніями, точнѣе—то и другое вмѣстѣ. Добродѣтель вѣрующаго, такимъ образомъ, имѣетъ въ существѣ своемъ своекорыстный, личный интересъ, который много унижаетъ ее сравнительно съ чистой добродѣтелью гностика. «Есть между вѣрующими, говоритъ Климентъ, такіе, которые творятъ добродѣть въ виду награды или изъ страха предъ Богомъ. Такая добродѣтель есть основа гносиса, путь къ лучшему, побужденіе къ болѣе совершенному. Ибо, какъ написано, *страхъ Божій есть начало премудрости*. Совершенный же (гностикъ), напротивъ, *терпитъ все*, переноситъ все *изъ любви*, не для того, чтобы угодить людямъ, но Богу» ²⁹⁾. «Совершенная добродѣтель, говоритъ учитель Александрійскій въ другомъ мѣстѣ, не имѣетъ другой цѣли, какъ благоугодить Богу, безъ отношенія къ наградамъ. . Тѣ, напротивъ, которые терпятъ лишенія въ виду наслажденія и сча-

²⁹⁾ Strom. VII, 12.

ствія, ожидающаго ихъ послѣ сей жизни, — безъ сомнѣній, блаженны, но не достигли еще, какъ гностикъ, полноты возраста совершеннаго, который достигается чрезъ любовь къ Богу. Ибо въ церкви, какъ на играхъ олимпійскихъ, есть вѣнцы, уготованные взрослымъ, и другіе—дѣтямъ» ³⁰).

Итакъ, чистая любовь къ Богу, какъ основа нравственной дѣятельности, — вотъ существенная черта, отличающая и возвышающая совершенную добродѣтель гностика надъ средней добродѣтлью вѣрующаго. Поступать праведно изъ страха предъ наказаніемъ, или въ надеждѣ на награду—не значитъ быть праведнымъ по собственному мотиву или по любви къ правдѣ. Поступокъ добродѣтельный теряетъ отчасти свое совершенство и слѣдовательно свою заслугу, когда примѣшивается къ нему личный интересъ дѣятеля. Онъ пересталъ бы даже и совсѣмъ быть добродѣтельнымъ, если бы за этимъ личнымъ интересомъ не лежалъ все-таки мотивъ болѣе чистый. «Самый страхъ предъ Богомъ или надежда на Него дѣлаетъ въ этомъ случаѣ поступокъ праведнымъ или, по крайней мѣрѣ, даетъ ему видъ праведности» ³¹). И во всякомъ случаѣ такой поступокъ имѣетъ доброту лишь относительную. Добродѣтель тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ свободнѣе отъ личныхъ побужденій дѣятеля, и достигаетъ своего послѣдняго совершенства, когда человекъ совершаетъ ее безъ всякаго отношенія къ себѣ самому, единственно изъ одной любви къ правдѣ или Богу, Источнику всякой правды.

Различіе, установленное Климентомъ между добродѣтлью гностика и вѣрующаго, или — по терминологіи стоической—добродѣтлью совершенною (κατὰ

³⁰) Ibid. VII. 11.

³¹) Ibid IV, 22.

θωρα) и среднею (μεσση, πράξις), имѣть совсѣмъ не стоическій, а библейско-церковный смыслъ. Учитель Александрійскій просто комментируетъ здѣсь извѣстное ученіе ап. Павла (1 Кор. XIII). Подобно апостолу языковъ, онъ утверждаетъ, что добрыя дѣла имѣютъ заслугу въ порядкѣ спасенія лишь вслѣдствіе любви, и что любовь есть мѣра ихъ совершенства³²). Ясно, какъ эта моральная теорія далека отъ стоической. Не знаніе теоретическое, какъ у стоиковъ, а любовь къ Богу, о которой ничего не знаютъ и не говорятъ стоики, полагается у Климента критеріемъ добродѣтели и вмѣстѣ самую существенною ея чертою.

Правда, считая любовь свойствомъ лишь добродѣтели гностической. Климентъ—повидимому—ставитъ ее въ исключительную зависимость отъ гносиса и такимъ образомъ сближается со стоиками, измѣрившими совершенство добродѣтели гносисомъ же (знаніемъ). Но, не говоря уже о томъ, что Климентово понятіе о гносисѣ, какъ мы видѣли, весьма рознится отъ стоическаго, такъ какъ включаетъ въ себѣ не столько теоретическій, сколько практическій элементъ, — самая зависимость любви отъ знанія съ точки зрѣнія учителя Александрійскаго не можетъ быть признана безусловною. Не видно, въ самомъ дѣлѣ, твердыхъ основаній, почему бы только знающему могло быть доступно чувство любви къ божественному. а вѣрующій былъ совсѣмъ лишенъ этого высокаго чувства, почему добродѣтель знающаго должна быть непременно чужда своекорыстныхъ мотивовъ, а добродѣтель вѣрующаго — всегда своекорытна. Въ сферѣ предметовъ реальныхъ и отношеній естественныхъ любовь, дѣйствительно. предполагаетъ ближайшее знакомство съ предметомъ любимымъ, — такъ сказать—

³²) Strom. IV, 17.

ощущеніе его· ибо нельзя любить неизвѣстное. Но въ области отношеній идеальныхъ, каковы отношенія къ бытію сверхъестественному, къ Богу, совершенно яснаго знанія быть не можетъ, по крайней мѣрѣ — при условіяхъ нынѣшняго, земнаго нашего существованія. То, что мы называемъ знаніемъ въ этой области, есть въ сущности та же вѣра. только болѣе ясная и сознательная: ибо Высочайшій Объектъ познанія всегда остается по существу не менѣе далекимъ отъ знающаго, какъ и отъ простаго вѣрующаго. Къ Нему приближаются не умомъ и знаніемъ, а чистымъ сердцемъ. А это условіе можетъ быть и у вѣрующаго, какъ у знающаго, слѣдовательно и любовь къ Богу можетъ быть присуща первому такъ же, какъ и послѣднему. При сильномъ напряженіи религіознаго чувства вѣра переходитъ въ живую увѣренность и можетъ служить источникомъ высочайшихъ подвиговъ любви и самоотверженія, т. е. тѣхъ добродѣтелей, которыя Климентъ Александрійскій называетъ гностическими, или совершенными.

Мы не искажаемъ ученіе Климента, когда утверждаемъ, что и для вѣрующихъ, чуждыхъ научнаго образованія и знаній теоретическихъ, доступна чистая любовь къ благу и Богу. Такой именно смыслъ имѣютъ мѣста изъ сочиненій учителя Александрійскаго въ родѣ слѣдующихъ: «Тотъ, говоритъ Климентъ, творитъ дѣло гностическое или совершенное, — будь то женщина, дитя или рабъ, — кто не рассчитываетъ, какую пользу или наслажденіе извлечетъ онъ отсюда, но служитъ Богу благочестиво, побуждаемый къ исполненію долга любовію къ благу, истинно любезному»³³⁾. Дѣйствовать изъ любви къ Богу, — это значить имѣть совершенное знаніе долга, истинную философію. «Я

33) Strom IV, 22

не могу философствовать. говоришь ты... Какъ же тогда ты увѣривалъ? Какъ любишь Бога и ближняго, если ты не философъ?... Я не умѣю читать, продолжаешь ты. Ты умѣешь по крайней мѣрѣ слушать, потому что слышать не учатся.. Мудрость вѣры можетъ обойтись и безъ буквъ. Ея книга, доступная простотѣ и вмѣстѣ божественная (*τὸ ἰδιωτικὸν ἄρα καὶ θεῖον*), — это любовь, впечатлѣвающаяся въ душѣ»³⁴).

Итакъ, признавая любовь къ Богу, а слѣдовательно и совершеніе высокихъ гностическихъ добродѣтелей доступными каждому христіанину (образованному, какъ и необразованному, знающему, какъ и вѣрующему), Климентъ со всею ясностію показываетъ, что его понятіе о добродѣтели имѣетъ совсѣмъ другой смыслъ, чѣмъ у стоиковъ. Та безусловная зависимость добродѣтели отъ знанія теоретическаго, какую признавали стоики, измѣрившіе достоинство поступковъ исключительно степенью развитости человѣка и потому считавшіе только мудреца способнымъ къ истинно-нравственной дѣятельности, — въ этикѣ Климента Александрійскаго не находятъ мѣста. Мѣсто стояческаго знанія въ его понятіи о добродѣтели занимаетъ любовь, которая и поставляется основнымъ началомъ и мѣриломъ нравственной цѣнности поступковъ: не знающій, а любящій, по Клименту, есть истинно-добродѣтельный. Чѣмъ чище это начало любви, чѣмъ глубже проникаетъ оно всю дѣятельность человѣка, тѣмъ совершеннѣе и святѣе эта дѣятельность, достигающая наконецъ верха своего совершенства, когда дѣятель творить добро, не оглядываясь на самого себя, съ полнѣйшимъ самоотверженіемъ, предавшись всецѣло одному только чувству любви къ правдѣ и Богу. Это и есть Климентовъ

³⁴) Paedag. III. 11. — Сч. *Cognat.* op cit., p. 301.

гностикъ,—не сухой мудрецъ стоическій, а полный божественной благодати христіанинъ, живущій въ Богѣ и для Бога, и въ этомъ непосредственномъ богообщеніи почерпающій и правила своего поведенія и мотивы своей дѣятельности. Онъ знаетъ, какъ поступить въ каждомъ частномъ случаѣ и безошибочно избираетъ всегда благо; но это знаніе и этотъ выборъ диктуетъ ему не умъ, а сердце, не холодная философія, а любовь, роднящая его непосредственно съ самымъ источникомъ блага, Богомъ. Находясь въ тѣлѣ, онъ переступаетъ естественныя границы тѣлеснаго бытія и достигаетъ созерцанія Бога, тѣснѣйшаго, внутренняго единенія съ Нимъ³⁵). Добродѣтель на этой высшей ступени духовнаго совершенства становится для него второю природою, неотъемлемымъ достояніемъ. Таково состояніе Климентова гностика и такова добродѣтель гностическая, всецѣло проникнутая и запечатлѣнная характеромъ любви божественной, а потому прочная и неизмѣнная, чистая отъ всего земнаго, чуждая всякаго своекорыстія.—Напротивъ того, состояніе вѣры, въ представленіи Климента, есть состояніе духовнаго несовершенства, отдаленности отъ Бога и внѣшняго отношенія къ его закону. Въ душѣ вѣрующаго нѣтъ всецѣлаго устремленія къ Богу, въ ней живо и дѣйственно еще тяготѣніе къ міру, живы страсти земныя, заслоняющія отъ нея міръ духовный и препятствующія соединиться съ нимъ. А потому и добродѣтель въ этомъ состояніи не есть выраженіе непосредственнаго тяготѣнія къ благу и любви къ Богу, а есть плодъ усиленнаго склоненія воли въ сторону добра изъ страха предъ наказаніями или въ силу надежды на награды. Лишенная прочной внутренней основы, возбуждаемая лишь внѣшними. до

³⁵) Strom. IV. 26; VII, 12. 13

нѣкоторой степени своекорыстными мотивами, такая добродѣтель не имѣетъ ни той чистоты, ни того постоянства, какое свойственно добродѣтели богоподобнаго гностика.

Различіе добродѣтелей гностика и вѣрующаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ глубокая разность этого ученія Климентова о степеняхъ добродѣтели отъ соответствующаго стоическаго—для насъ выяснилась теперь вполне. Не полнота знаній и высокое философское развитіе, какъ у стоиковъ, сообщаетъ добродѣтели гностика особенный, возвышенный характеръ, и не недостатокъ свѣдѣній и вообще умственнаго образованія умаляетъ и унижаетъ добродѣтель вѣрующаго. Если подъ гноссисомъ и вѣрою разумѣть исключительно различіе способовъ познанія и различныя степени умственнаго развитія, въ такомъ случаѣ и гностика и вѣрующаго нужно признать одинаково способными къ высокой добродѣли, такъ какъ тому и другому, и образованному и необразованному, одинаково доступна любовь, которая одна только и сообщаетъ цѣну добродѣтели. Но если подъ гноссисомъ и вѣрою понимать, какъ у Климента, различіе цѣлыхъ духовно-нравственныхъ состояній,—состоянія нравственной чистоты, высокаго духовнаго совершенства, доходящаго до непосредственнаго богообщенія, и состоянія привязанности къ міру, рабства чувственности, омрачающей духовный взоръ,—въ такомъ случаѣ истинная добродѣтель, безъ сомнѣнія, будетъ принадлежностью только гностика, вѣрующій же неспособенъ до нея возвыситься. Таковъ глубокій смыслъ Климентова ученія о добродѣтели совершенной (гностической) и добродѣтели средней (вѣрующаго), — ученія, лишь по внѣшности сходнаго съ стоическимъ, по существу же вполне отъ него различнаго. Стоики ничего не знаютъ о любви и самопожертвованіи, какъ основныхъ началахъ нрав-

ственной дѣятельности (по Клименту), потому что ничего не знаютъ о томъ высшемъ духовномъ мірѣ, общеніе и жизнь въ которомъ должны составлять послѣднюю цѣль стремленій человѣка. Имъ чужда христіанская вѣра въ безсмертіе, въ вѣчность внутренней сущности человѣка, и въ томъ — великая пропасть, отдѣляющая ихъ этику отъ христіанской. Для того, чтобы строгій законъ нравственности или самопожертвованія не былъ нелѣпностью, заключающею въ себѣ внутреннее противорѣчіе, очевидно — необходимо, чтобы онъ вытекалъ изъ внутренней природы того, кто долженъ на его основаніи дѣйствовать. Но если для человѣка, какъ учатъ стоики, все оканчивается здѣшней жизнью, то безъ сомнѣнія и законы его дѣятельности не могутъ ни откуда иначе почерпаться, какъ изъ требованій этой же жизни, — изъ того, что составляетъ ея сущность, т. е. изъ требованій спокойствія, счастья, благоденствія. А если таковы мотивы человѣческой дѣятельности и такова конечная ея цѣль, то совершенно справедливо стоики учили, что добродѣтель — тотъ, кто лучше другихъ знаетъ законы и условія здѣшней жизни и кто искуснѣе другихъ умѣетъ приспособляться къ нимъ. Но ничего похожаго на Климентово ученіе о добродѣтели эта доктрина стоиковъ не представляетъ.

Переходимъ къ разсмотрѣнію послѣдняго пункта сходства Климентовой этики съ стоическою, — къ *идеалу инстинкта* или мудреца. Въ этомъ идеалѣ, какъ мы знаемъ, олицетворяли самую сущность своей морали и наивышшія ея требованія и учитель христіанскій и школа языческая. Тѣмъ важнѣе, слѣдовательно, для насъ прослѣдить отношеніе Климента къ стоикамъ въ этомъ верхнемъ, средоточномъ пунктѣ.

Состояніе *apatia* (ἀπάθεια) есть высшее, идеальное состояніе, къ которому приводятъ и въ кото-

ромъ завершаются всѣ отдѣльныя добродѣтели. И Климентъ, и стойки одинаково признаютъ это состояніе послѣднею цѣлью стремленій человѣка добродѣтельнаго и изображаютъ его почти одинаковыми чертами. Полное отреченіе отъ міра внѣшняго, рѣшительное равнодушіе къ его благамъ и удовольствіямъ, господство надъ собственными страстями и аффектами, достигающее до полного погашенія ихъ, до подавленія въ себѣ всякихъ вообще движеній чувства, даже безразличныхъ и безвредныхъ въ моральномъ отношеніи, всегда ровное, спокойное душенстроеніе, ничѣмъ не возмущаемое, никогда не измѣняющееся, всецѣло устремленное къ одной твердой и неизмѣнной цѣли, — вотъ общія характерныя черты и стоическаго мудреца, и Климентова гностика, — человѣка, достигшаго высшей степени нравственнаго совершенства. — Но за этимъ наружнымъ сходствомъ какое глубокое, принципиальное различіе лежитъ въ представленіи объ апатіи у Климента и стойковъ!

Въ самомъ дѣлѣ, что такое апатія (или атараксія) стойковъ? гдѣ ея начало и конецъ? Добродѣтель для стойковъ, какъ мы видѣли, есть знаніе; высшая степень добродѣтели есть высшая степень знанія. Для мудреца, обладающаго совершеннѣйшимъ знаніемъ, нѣтъ ничего не яснаго, неизвѣстнаго, неожиданнаго — ни въ мірѣ внѣшнемъ, ни въ собственной его природѣ. Онъ все знаетъ, все видитъ, все понимаетъ, и сообразно съ этимъ яснымъ разумѣніемъ располагаетъ свое поведеніе. Господствуя надъ всѣмъ своимъ знаніемъ, онъ стоитъ внѣ зависимости отъ чего либо посторонняго; онъ абсолютно свободенъ и руководится исключительно лишь своимъ разумомъ. Въ этойто абсолютной свободѣ и лежитъ основаніе его атараксіи. Независимость отъ всякихъ стороннихъ, случайныхъ обстоятельствъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и сво-

бода отъ всякихъ аффектовъ и движеній чувства. Вызываемыхъ переменами этихъ обстоятельствъ. Мудрецъ недоступенъ никакой печали, никакому огорченію или разочарованію. потому что ни къ чему измѣнчивому, преходящему онъ не прилѣпляется. хорошо зная его непрочность. Нѣтъ для него надеждъ и ожиданій, нѣтъ страха предъ будущимъ, нѣтъ радости при неожиданно пріятномъ. потому что нѣтъ для него ничего неизвѣстнаго, ничего неожиданнаго: онъ знаетъ общіе неизмѣнные законы міроваго теченія и видитъ будущее, какъ настоящее. Такъ, живя въ мірѣ, мудрецъ стоитъ внѣ и выше міра: ни къ чему не привязанный, ни чѣмъ не волнуемый, живетъ онъ внутренне товольный самъ собой, и съ высоты этого самодовольства горю и презрительно смотритъ на житейскій круговоротъ. — Что же однако дальше? гдѣ цѣль, ради которой достигается и къ которой ведетъ эта невозмутимость духа, эта апатія мудреца стоическаго? Цѣль—въ ней самой, въ самой эмансипаціи отъ міра и въ доставляемомъ ею счастіи. Ничего не желать отъ міра, ничего не любить въ немъ, ни къ чему не стремиться, жить только въ себѣ самомъ, отрѣшенно и независимо отъ всего окружающаго,— вотъ въ чемъ счастіе и послѣдняя цѣль жизни мудреца. Но такая жизнь. очевидно, равна смерти, какъ это дѣйствительно и признавали стоики. Какъ жизнь ничего не даетъ мудрецу, такъ и смерть ничего не отнимаетъ у него: онъ умираетъ, какъ и жилъ, безъ всякаго сожалѣнія о пропедшемъ. безъ всякой надежды на будущее.

Таковъ мудрецъ стойческій въ своемъ идеальномъ, апатическомъ состояніи, но не таковъ гностикъ Климента Александрійскаго въ подобномъ же состояніи. Та же отрѣшенность отъ міра, тоже равнодушіе къ его благамъ, тоже отсутствіе душевныхъ волненій.—

только изъ другихъ основаній вытекающія и къ другому концу приводящія. Гностикъ не питаетъ гордаго презрѣннiя къ міру, не ненавидитъ его: онъ уклоняется отъ него потому, что въ привязанности къ нему видитъ препятствіе своимъ стремленіямъ къ высшему, небесному міру. Онъ весь живетъ стремленіемъ къ этому горнему отечеству, въ которомъ вѣруетъ найти послѣ настоящей кратковременной жизни вѣчный покой, — онъ весь проникнутъ любовію къ нему и — средоточію его — Богу, и потому все, что омрачаетъ эту любовь, что отвлекаетъ отъ нея, что задерживаетъ высокій полетъ духа — всѣ удовольствія земныя, всѣ страсти и похоти плотскія, всѣ аффекты и волненія душевныя, — все это гностикъ отвергаетъ отъ себя и подавляетъ. ко всему этому онъ равнодушенъ и безучастенъ (апатиченъ). Любовь къ Богу есть, такимъ образомъ, единственный мотивъ апатіи гностической; она есть чувство, сильнѣйшее всѣхъ удовольствій и скорбей этого міра, обнимающее все существо гностика, наполняющее всю его жизнь и дѣятельность ³⁶⁾. Ради нея гностикъ дѣлаетъ добро и терпитъ зло, и ничто не можетъ разлучить его отъ нея ³⁷⁾. Эта любовь, сама по себѣ чувство живое и дѣятельное, снимаетъ съ гностическаго идеала ту мертвенность, какую налагаютъ на него черты апатіи. Отрѣшаясь отъ вещей скоропреходящихъ и отъ самой жизни земной, гностикъ не пребываетъ въ состояніи оцѣпенѣннiя, какъ мудрецъ стояческій, у котораго за прекращеніемъ отношеній къ земному міру остается ничѣмъ не наполненная пустота. жизнь фатальная.

³⁶⁾ Strom. II, 12. διὰ πάντων ἡ ἀγάπη τῷ γνωστικῷ πεφοίτηται, ἕνα θεῶν εἶδωσι.

³⁷⁾ Ibid. IV, 7; VII. 22.

атеистическая ³⁸⁾, жизнь безъ цѣли и стремленій, равная въ сущности прекращенію самаго бытія. Гностикъ Климента никогда не покоится: его дѣятельность, обращенная сначала на самого себя, на борьбу съ своими страстями и аффектами, направляется потомъ на поддержаніе достигнутаго состоянія святости, на дѣланіе добра по мотиву чистой любви къ Богу или любви совершеннѣйшей ³⁹⁾. Никогда, даже на самой высшей ступени совершенства, какъ мы знаемъ, добродѣтель не переходитъ въ неотъемлемое, натуральное свойство гностика, но всегда посредствомъ его свободною волей, и слѣдов. всегда требуетъ извѣстной дѣятельности, труда и заботливости къ ея поддержанію. Любовь къ Богу, проникающая всю жизнь гностика, распространяется и на людей. съ которыми гностику приходится вступать въ извѣстныя отношенія: Климентъ очень часто и съ большимъ воодушевленіемъ говоритъ о его благотворительности ближнимъ, въ особенності — терпящимъ нужду, о его любви ко врагамъ и пр. ⁴⁰⁾.

Итакъ, къ чертамъ стоической апатіи присоединяющаяся у Климента христіанская любовь существенно измѣняетъ цѣлѣй взглядъ на идеальное состояніе человѣка добродѣтельнаго, неизмѣримо возвышая Климентова гностика надъ стоическимъ мудрецомъ. Мудрецъ презираетъ міръ, потому что любитъ только себя самого, — гностикъ уклоняется отъ здѣшняго міра, потому что любитъ другой, высшій міръ божественный; мудрецъ порываетъ всѣ отношенія къ

³⁸⁾ Эмансипація отъ міра и природы, по возрѣнію стоиковъ — пантеистовъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и освобожденіе отъ всякой зависимости отъ Бога.

³⁹⁾ Cognat, op. cit. p. 354

⁴⁰⁾ Strom. VII. 7. 12; VI. 9 — См. Fr. Winter, op. cit. s. 117

окружающему. потому что для полноты своего счастья ни въ чемъ и ни въ комъ, кромѣ себя, не нуждается,—гностикъ дѣлаетъ тоже, но потому, что все свое счастье полагаетъ въ Богѣ; мудрецъ умерщвляетъ въ себѣ всѣ движенія чувства. чтобы успокоиться въ невозмутимомъ самодовольствѣ, — гностикъ угашаетъ въ себѣ низшія чувственныя движенія, чтобы дать большій просторъ высшему чувству любви и въ этомъ чувствѣ всецѣло предаться Богу и соединиться съ Нимъ. Коротко, — между мудрецомъ и гностикомъ такая же рѣзкая разность какъ между гордымъ эгоистомъ и человѣкомъ самоотверженнымъ, и между атараксіей стоической и апатіей христіанской—тоже разстояніе, какъ между самоубійствомъ и мученичествомъ ¹¹⁾).

Но за различіемъ отъ стоическаго въ Климентовомъ нравственномъ идеалѣ все-таки остаются нѣкоторыя особенности, происхожденіе которыхъ можно объяснить только философскимъ вліяніемъ. Это—таже апатія, которая у Климента является во всякомъ случаѣ съ чертами преувеличеннаго идеализма. Христіанская любовь, вносящая духъ жизни въ состояніе апатіи, вся направлена къ міру высшему, идеальному, и мало оживляетъ отношенія гностика къ здѣшнему, земному міру. То, что говоритъ Климентъ о любви гностика къ ближнимъ, не измѣняетъ въ сущности характера холодныхъ, безучастныхъ отношеній къ видимому міру, такъ какъ эта любовь есть прямое и непосредственное слѣдствіе. или — точнѣе—расширеніе того же неземнаго, идеальнаго чувства любви къ божественному, которое наполняетъ всю жизнь гностика. Къ собственно же земнымъ чувствамъ, — ко всему, что носитъ характеръ привязанности къ

¹¹⁾ *Согнат* p. 355.

здѣшнему міру и возбуждаетъ соотвѣтственныя волненія въ душѣ, Климентовъ гностикъ совершенно равнодушенъ и безучастенъ (*ἀπαθής*). Онъ возвысился до созерцанія Бога и непосредственнаго единенія съ Нимъ ⁴²⁾ и въ этомъ блаженномъ состояніи богообщенія не испытываетъ уже никакихъ влеченій къ міру низшему и вообще никакихъ движеній чувства, наслаждаясь ровнымъ, спокойнымъ, въ вѣчность простирающимся пребываніемъ у Бога.

Такое представленіе нравственнаго идеала необычно для христіанской этики, которая при всей высотѣ конечныхъ требованій, предъявляемыхъ къ живущимъ на землѣ людямъ, все же не выводитъ человѣка изъ границъ настоящаго міра, но опредѣляетъ его отношенія примѣнительно къ условіямъ чувственнаго бытія. Въ Климентовомъ идеалѣ, очевидно, есть нѣчто отвлѣчѣнное, философское. Это—слѣдъ вліянія Александрійской идеалистической философіи, господствовавшей тогда надъ умами многихъ церковныхъ писателей. Мысль о непосредственномъ богосозерцаніи, какъ извѣстно, была любимой мыслью платонической философіи во всѣхъ формахъ историческаго проявленія этой послѣдней. А слишкомъ абстрактное представленіе о Богѣ, свойственное этой философіи, естественно налагало такую же печать мертвенной абстракціи и на человѣка, мыслимаго въ тѣснѣйшемъ отношеніи къ Богу. По крайней мѣрѣ, у платоника Филона отсюда именно вытекало представленіе о безстрастномъ, апатическомъ состояніи человѣка нравственно-совершеннаго ⁴³⁾. Совершенно

⁴²⁾ Strom. VII, 10.

⁴³⁾ Въ Leg. alleg. III, 45 Филонъ говоритъ о Моисей: *ὁ μετρησιθῆναι, ἀλλὰ συνόλιος ἀπάθεια ἀυκπῶν*. — Ibid. 21, 22. 100 — онъ требуетъ всецѣлаго искорененія πάθος.

естественно, что и Климентъ Александрійскій дошелъ до признанія апатіи тѣмъ же логическимъ путемъ. Его понятіе о Богѣ, какъ чистомъ бытіи, какъ простомъ, апатическомъ существѣ ⁴⁴⁾, очень близко напоминаетъ філоновское; и тутъ безъ сомнѣнія лежалъ для Климента главный мотивъ представлять и состояніе богоподобнаго гностика по аналогіи съ безстрастнымъ состояніемъ Самого Бога. Подобно любви божественной и любовь гностическая не имѣетъ ни аффектовъ, ни стремленій; она есть полное единеніе съ своимъ объектомъ, превышающее время и пространство, — полное обладаніе имъ, доставляющее наслажденіе всѣми возможными и желательными благами, — и потому есть состояніе неподвижное и неизмѣнное ⁴⁵⁾. Связь Климента съ александрійскою философіей во всякомъ случаѣ тѣснѣе и шире, чѣмъ съ стоицизмомъ, и его представленіе объ апатіи по началу и концу ближе подходитъ къ філоновскому, чѣмъ стоическому. Какъ у Филона, апатія вытекаетъ у Климента изъ любви и стремленія къ Богу и оканчивается погруженіемъ въ апатическое божественное бытіе, а не какъ у стоиковъ, гдѣ апатія выходитъ изъ презрѣнія къ міру и кончается погруженіемъ въ себя, съ отрицаніемъ всего и всѣхъ.

Итакъ, нравственный идеалъ Климента слагается изъ различныхъ чертъ. Платоническія, чрезъ посредство Филона прошедшія, представленія соединяются тутъ съ соотвѣтственными христіанскими идеями и чрезъ то видоизмѣняются. Если платоническая мысль о непосредственномъ созерцаніи Бога, лежащая въ основѣ нравственнаго идеала, имѣетъ для себя нѣкоторую аналогію и въ Св. Писаніи ⁴⁶⁾, то въ частнѣй-

⁴⁴⁾ Coh. 9. Paed. I, 8. Strom. IV, 23.

⁴⁵⁾ Strom. VI, 9.—См. *Winter*, s. 120.

⁴⁶⁾ См. напр. Мат. 5, 8: 1 Кор. 13, 12; 1 Иоан. 3, 2.

шее изображеніе гностической жизни вносится у Климента специально христіанская добродѣтель, именно — любовь къ ближнимъ. Если черезъ это образъ христіанскаго гностика пріобрѣтаетъ особый характеръ, далеко возвышающій его надъ идеаломъ до-христіанскимъ, то при этомъ онъ все-таки страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Ибо съ той любовью къ ближнимъ не гармонируетъ мысль о всецѣломъ отрѣшеніи отъ міра, о полной апаѳіа, какъ послѣдней цѣли гностика. Климентъ оставилъ это противорѣчіе не устраненнымъ и тѣмъ обнаружилъ, какъ мало заботился онъ о систематическомъ упорядоченіи разнородныхъ представленій, составляющихъ его нравственный идеалъ ⁴⁷⁾).

Если послѣ всего, что доселѣ высказано нами о морали Климента Александрійскаго по сравненію со стоической, предложить заключительный вопросъ: что же остается общаго у Климента со стоиками? — то справедливо, кажется, будетъ отвѣтить: нѣсколько научныхъ формулъ, заимствованныхъ у стоицизма, но истолкованныхъ въ смыслѣ христіанскомъ. Есть формальное сходство у Климента со стоиками въ опредѣленіи добродѣтели, какъ дѣятельности *сообразной съ разумомъ*. Но за этимъ сходствомъ лежитъ глубокое различіе по существу. У стоиковъ-пантеистовъ разумъ человѣческой есть часть души міра, или — что тоже — часть божества, разлитаго въ міръ. а потому слѣдовать своему разуму въ сущности значить слѣдовать разуму божественному. И разумъ человѣческой, при такомъ возрѣніи, вполне автономенъ: въ немъ самомъ, какъ началѣ божественномъ, лежатъ высочайшіе принципы и законы человѣческой дѣятельности. Не такъ у Климента. Онъ со

⁴⁷⁾ Winto, s. 123

всей рѣшительностью устанавливаетъ различіе между существомъ Божиимъ и природою человѣка: и потому жить согласно съ разумомъ (т. е. добродѣтельно) у него значить жить согласно съ разумомъ Божественнымъ, съ Словомъ воплотившимся (и съ разумомъ человѣческимъ, по скольку онъ просвѣщается и руководится Логосомъ, котораго онъ есть отобразъ). Отсюда и правила нашей нравственной дѣятельности лежать не въ нашей природѣ, а внѣ и выше ея — въ природѣ Божественной, въ положительномъ законѣ Сына Божія. — Есть, далѣе, видимое сходство у Климента со стойками въ томъ преувеличенномъ значеніи, какое придаютъ они *знанію* въ тѣлѣ нравственнаго совершенствованія. Но тогда какъ стойки всецѣло отождествляютъ добродѣтель съ знаніемъ теоретическимъ и мѣрой знанія измѣряютъ степень добродѣтели, — Климентъ приписываетъ знанію возвышающее вліяніе только на мотивъ добродѣтельнаго поступка, т. е. лишь на качественную его сторону, поставляя самое происхожденіе и сущность добродѣтели въ зависимость отъ другого фактора, — воли человѣческой, движимой любовью къ Богу и благу. — Есть, наконецъ, кажущееся сходство у Климента съ стойками въ представленіи нравственнаго идеала, какъ *апатическаго*, чуждаго всякихъ страстей и волненій состоянія. Но, какъ мы видѣли, апатія Климента и по принципу и по цѣли совсѣмъ не похожа на стоическую; а то, что за симъ остается общаго между ними (отрѣшенность отъ міра), имѣетъ у Климента скорѣе платоническій, чѣмъ стоическій источникъ.

Не въ философіи лежитъ основа морали Климентовой, а въ Св. Писаніи. Нравственный идеаль учителя Александрійскаго неизмѣримо превышаетъ все, что было выработано самаго высокаго въ древней философіи. Изображая этотъ идеаль, Климентъ имѣлъ

предъ глазами образецъ, котораго не вѣдали не только Зенонъ, но даже и Сократъ и Платонъ. Это — образъ Слова воплощеннаго, Богочеловѣка. Христіанинъ, приближающійся къ этому высочайшему идеалу, есть прежде всего *знающій* (гностикъ), по слову Спасителя къ Отцу Его: *«се есть животъ вѣчный, да знаютъ тебе единого истиннаго Бога, и его же послалъ еси Исусъ Христа»* (Іоан. 17, 3). Но это знаніе — не сухое, теоретическое, а практическое жизненное, полное любви къ Богу и Его заповѣдямъ, по словамъ ап. Іоанна: *«лагодяй, яко познахъ его, и заповѣди его не соблюдаетъ, ложь есть, и въ немъ истины нѣтъ: а иже аще соблюдаетъ слово его поистинь, въ семъ любви Божія совершенно есть, о семъ разумѣемъ, яко въ немъ есмь»* (1 Іоан. 2, 4 и 5). Гностикъ Климента, такимъ образомъ, не есть только мудрецъ въ смыслѣ, данномъ этому слову древнею философіей; онъ — *свѣтой*, формируемый по образу и при помощи Слова воплощеннаго. Такого идеала святости и богополобія, по словамъ самого Климента, напрасно искалъ онъ въ идеяхъ и исторіи, въ разумѣ и сердцѣ міра языческаго. Языческій міръ представлялъ великихъ мыслителей, великихъ философовъ, великихъ художниковъ, великихъ поэтовъ, великихъ полководцевъ; но истинное величіе человѣческое, состоящее въ совершенствѣ моральномъ и святости, не было извѣстно ему даже по имени.

Далекій отъ того, чтобы заимствовать изъ системъ философскихъ или морали языческой идею своего гностика, пресвитеръ Александрійскій призывалъ язычниковъ къ христіанству во имя того моральнаго совершенства, идеала и дѣйствительности котораго даны только христіанствомъ. Можно сказать, что всѣ его сочиненія имѣютъ не иную цѣль, какъ научное доказательство той истины, что христіанство божест-

венно, ибо даетъ человѣку во Христѣ и чрезъ Христа Иисуса идеаль совершенства и дѣйствительное, безошибочное средство къ его достиженію ⁴⁸⁾). И если въ систему своихъ доказательствъ Климентъ внесъ заимствованія изъ древней философіи, если евангельскія идеи излагалъ философскимъ языкомъ, то это дѣлалъ онъ столько же въ видахъ апологетическихъ, — съ цѣлю привлечь къ христіанству вниманіе образованныхъ язычниковъ знакомыми и близкими имъ формами философскихъ представленій, сколько и изъ искренняго убѣжденія, что въ философіи есть дѣйствительно среднія христіанству частицы истины, составляющія плодъ воздѣйствія Божественнаго Логоса на міръ языческій.

А. Мартыновъ.

⁴⁸⁾ *Cognat*, op. cit. p. 361.