

## § 2. Ведающая вера

Концепция экзегетики, с рассмотрения которой мы начинали предыдущую главу, являлась общепринятой в поздней античности. Своеобразие ее появления на свет заключалось в том, что в экзегетике первых веков нашей эры соединились и эллинистическая «ученость», и явно прослеживающееся «гнозисное» отношение к миру. Идея единой мудрости, многообразно явленной в Космосе, видна уже у академиков и стоиков I века до н. э. Но всеобъемлющий характер она могла приобрести лишь после того, как мир в целом превратился в требующий расшифровки текст, в загадку, от разрешения которой зависит не только престиж среди иных ученых мужей, но и собственное спасение. Тогда все сказанное прежде превращалось в намек на истину, в подсказку и звучало именно как подсказка. Идея наличия у «древних» подлинных, не зафиксированных в письменном слове «эзотерических» пластов учения, столь популярная ныне, ведет свое происхождение именно оттуда. В таком случае носителями упомянутых «подсказок» становились не только «божественные» Платон и Пифагор, но даже трезво-дедуктивный Аристотель, «безбожник» Эпикур. Только в такую эпоху могли быть написаны строки, подобные следующим: «Несомненно, един путь к истине, но в нее [397] впадают ручьи с обеих сторон, соединяясь в ее русле в реку, текущую в вечность»<sup>1</sup>.

Что касается авторов-христиан, то приятие и осознанное использование ими в рамках экзегетического подхода воззрений языческих философов означало нечто большее, чем простая апелляция к данностям «культурного Космоса». Процесс этот, по-настоящему начавшийся лишь в конце II века до н. э. (и его начало связано с именем Климента Александрийского), означал появление совершенно иного типа традиционализма. Деятельность Климента и близких ему по духу христианских авторов означала «узаконивание», приятие прошлого, которое также имело или несло в себе некий особый смысл<sup>2</sup>. Идея истории как неповторимой, развернутой во времени явленности стоящих за внешним покровом событий тайн (неповторимость только подчеркивается концепцией Провидения) возникает, когда христианство определяется по отношению к ветхозаветной традиции, принимая ее как необходимое прошлое, но отрицая как настоящее. Однако эта идея становится фундаментальной, устойчивой, лишь когда язычеству также уделяется особенное место в исторической деятельности Провидения. Именно для Климента Александрийского все прошлые традиции оказываются существенными: не только иудейская, но и языческая, в своей философии имевшая «правоту перед [398] Богом» и являющаяся моментом Его Замысла. Ведь «во времени мудрость одна и та же, тот же вид ее, что преподан нам, изменчив»; то есть любая эпоха так или иначе говорит о ней (единой мудрости), и говорит именно теми словами, которые предложены Создателем (Stromata.

VI. 7). А это утвердительное отношение к прошлому (через гипостазирование внеположного ему смысла ) вместе с осознанием совершенной новизны настоящего, христианской традиции, и создавало поле исторического бытия.

Таким образом, от Климента и подобных ему берет начало стремление включить христианство в историю и тем самым обосновать последнюю. История превращалась в самостоятельный феномен, имеющий триадную структуру: иудаизм — языческая философия — христианство. Конечно, еще со времен Полибия и Посидония историки стремились вычлениить те формы, в которых вращается жизнь государств и человечества в целом, однако это были именно те формы обращения, то есть своего рода архетипы поведения — пусть не человека, а человеческого сообщества, гражданского коллектива,— набор которых вполне исчерпываем, а потому имеет тенденцию к «закруглению», к повторению. В главном по крайней мере, повторяется одно и то же — отсюда желание эллинистических историков раз и навсегда уловить это «главное»<sup>3</sup>. Теперь же важно [399] совсем иное архетипическое: то, что вне истории Другими словами, последняя «сама по себе» представляется (или должна представляться) абсурдной мешаниной событий, придать осмысленность которой может лишь нечто внеположное ей — Провидение, направляющее эти события, в том числе путем нисхождения на землю, «вочеловечивания» Христа. Или еще чуть по-иному, «сама по себе» история — не история вообще. Зато, когда человек помнит о внеположном внешней стороне событий, они превращаются в историю, где соседствуют и повторяющееся и неповторимое, причем последнее как раз говорит о ее осмысленности больше, чем первое.

«Провиденциальный историзм» станет в будущем одним из способов, которым средневековая культура снимала оппозицию частного, неповторимо-индивидуального бытия и всеобщности неповторимого же его основания. Но во времена Климента он только зарождался, внимание александрийского богослова привлекали поэтому не государственные и социальные процессы, а место христианства в истории мысли (точнее, конечно, место язычества и Ветхого Завета в свете истин христианства). А этот интерес стал одной из предпосылок появления Климентовой концепции «ведающей веры» (γνωστικὴ πίστις gnōstikē pistis) как совершенной философии<sup>4</sup>. Подлинный путь постижения [400] должен был синтезировать многообразие ученых мнений и единство откровения<sup>5</sup>.

Истинный гностик лишь тот, кто владеет разнообразной мудростью<sup>6</sup>, — так можно суммировать воззрения Климента. С точки зрения выбора среди философских догматов он — эклектик, что, впрочем, признает и сам богослов<sup>7</sup>. «Многоученость», «эkleктика» — слова, не вызывающие в наше время особого уважения. Но античный эклектик, напомним,

а тем более эклектик-христианин, подобный Клименту, опирается на некоторый принцип отбора тех моментов учений «великих мужей», которые принимаются им. У александрийского богослова функцию такого принципа выполняют вера и вообще «дар свыше». Будучи «действием в нас благодати»<sup>8</sup>, вера служит фундаментом «истинной науки». Нерелективная, нерассуждающая, она предшествует разумному выбору, располагая к последнему. Вера — «предварительный выбор», возможный и благодаря милости, и благодаря досознательной памяти о райском, «неиспорченном» состоянии природы человека. Климент даже утверждает, что она — «жизненный воздух не только гностика, но и [любого] живущего в мире»<sup>9</sup>. Отсюда можно заключить, что она присутствует даже среди тех, кто далек от Бога и не признает Откровения. Когда мы писали о том, как Климент трактовал «искру божественного» [401] в человеке, всеохватывающий характер веры уже подчеркивался. Однако теперь важно отметить что она выступает необходимой, пусть неосознанной, предпосылкой знания. Вера — «сокращенное знание», обходящееся без доказательств<sup>10</sup>, как обходится без них молчаливый, в созерцании постигающий истину разум. Платоническая иерархия четырех познавательных способностей (догадка—вера—рассудок—разум)<sup>11</sup> оказывается перевернутой. Вера заняла первое, превалирующее место, сама став «беспредпосылочным началом». Проблема веры и знания для античности не стояла: знание в его высшем, теоретическом (созерцательном), смысле считалось началом высшим, первичным по сравнению с верой. По Платону, последняя — только отражение устойчивого, существенно неизменного знания в изменчивом мире мнения. Феномен веры связан с мифом как «убедительным» и «правдивым» словом. Не доказуемые, не обосновываемые рационально, не понятные здравому смыслу мифы тем не менее вызывают почтительное к себе отношение. Их убедительность имеет причиной не занимательность рассказа, а символы, на которые опирается эта занимательность, и древнюю религиозную традицию, стоящую за мифами. В результате удел веры — высочайшая степень правдоподобия, но все-таки не отчетливость, не высветленность истины. У Климента [402] же вера становится «свернутым» знанием. Быть свернутым, означает при этом, что она не просто потенция» знания, но еще и фундамент его. Разворачиваемое знание опять же возвращается к вере (и постоянно подпитывается ею): познавательный процесс вообще является переводом неосознанной предпосылки и основания в осознанные. Климент говорит: «Без упреждения того, что желательно, как признать в найденном искомое?»<sup>12</sup>. В сущности, проблемы» соотношения веры и знания нет и у александрийского богослова. Первая предшествует второму, вызывая его, господствуя над ним, она является последним, «благодатным, критерием. Проблема возникает, лишь когда мы, вступая-таки

на путь знания, оказываемся перед многообразием возможных способов движения к истине. Здесь всегда присутствует соблазн забыть о вере-предпосылке или просто так и не сделать ее «явной»<sup>13</sup>. Знание, по-видимому, самодостаточно, как самодостаточен ребенок, не имеющий еще понятия о причинах происходящих вокруг него событий, воспринимающий их как само собой разумеющиеся факты. Пример с ребенком не случаен: сам Климент сравнивает философов с детьми, если те «не становятся мужами во Христе»<sup>14</sup>. И в своей системе оценок он прав: абсолютность Откровения делает последнее выше разума<sup>15</sup>. [403]

Такая оценка разума не означает его «приниженности», как и скепсиса в отношении философии. Хотя философия и «вспомогательное средство», однако в плане становления настоящего христианина-гностика она играет очень важную роль. Климент убежден в достижимости «Плеромы ведения», такого состояния человека, когда он верует и знает, почему верует, причем знает, что его вера истинна<sup>16</sup>. Философское ведение — сильное, непоколебимое доказательство истин веры<sup>17</sup>. Парадокс заключается в том, что сверхразумное начало требует своего осмысления и даже обоснования через интеллект, лежащий ниже его, но этот парадокс Климент не акцентирует. Для александрийского богослова философствование естественно, — как естественно для гнозисного сознания «возрастание» предсущей искорки Божества до полноты гнозисного бытия<sup>18</sup>. Более того, буквальное проведение этой парадоксальной точки зрения позволяет ему возразить «чистому» гностику Василиду, утверждавшему, что «вера есть согласие души на признание наличия вещей, не пробуждающих в нас ощущения, поскольку они находятся совершенно вне нас»<sup>19</sup>. Действительно, крайний апофатизм Василида означает, что присутствие Первоначала не может быть постигнуто никоим образом. Лишь «добровольное согласие» души указывает нам на него, но и это «добровольное согласие» - [404] за гранью постижения. Нет — опровергает Василида Климент,— совершенно вне нашего сознания присутствие Начала невозможно. Откровение имеет своей функцией раскрытие, символическое разоблачение сверхсущего нечто. Бытие вообще и есть откровение, обязанность же разума — усвоить его, осознать, что было бы невозможно, если оно вне сознания. Иными словами, согласно Клименту, в концепции Василида откровение не соответствует своему понятию<sup>20</sup>.

Об Откровении в настоящем (т. е. Климентовом) смысле этого слова следует говорить, лишь когда предполагаешь иерархию степеней знания, совершающего своего рода цикл: от свернутости в вере «простеца» до абсолютной раскрытости, осознанности веры гностика, где совпадают изначальная простота<sup>21</sup> и необходимое, итоговое богатство<sup>22</sup>. Эта иерархия создает предпосылки для утверждения правомочности

рациональных форм постижения, если они, конечно, не претендуют на то, что лежит вне сферы их применимости. Климент признает дидактическую ценность семерницы воспитательных, приуготовительных наук — грамматики, риторики, арифметики, геометрии, музыки, астрономии, диалектики<sup>23</sup>. Особенно богослов выделяет значение Диалектики<sup>24</sup>, что сближает его воззрения с Платоновыми. Основатель Академии, как известно, фактически [405] отождествлял с диалектикой ту форму рационального познания, которая непосредственно предшествует созерцанию. «Неуклонное и неустанное» рассмотрение эйдоса каждого предмета приводит к тому, что разум диалектика «вовсе не пользуется ничем чувственным, а лишь самими идеями в их взаимном отношении»<sup>25</sup>. А это ведет к подлинной мудрости, которая указывает на истинные причины уже «вне рассуждений».

Симптоматично, что можно проследить аналогию в воззрениях Климента и Платона не только в вопросе о диалектике, но и в самом представлении о завершенном круге, описываемом познавательной способностью. У Климента вера «простеца», начавшего приобщаться к философской учености, в конечном итоге возвращается к «вере ведающей». У Платона любомудр начинается со слова, обозначающего предмет или некое качество, и «возвращается» к его эйдосу<sup>26</sup>. Примерами такого «возвращения» может стать «диайреза» диалога «Софист» или последовательность восьми «гипотез» «Парменида»<sup>27</sup>. И у Климента и у Платона промежуток между начальной и конечной (она же начальная) точками познавательного процесса составляет философствование — в той его форме, которую эти мыслители считали верной. И с такой точки зрения, «вера» Климента выполняет функции Платонова «анамнесиса»: [406] от первоначального, смутного «воспоминания» до сверхвременной, онтологической памяти в полном ее объеме.

Таким образом, содержание знания у ученого гностика и у простого верующего является одним и тем же. Простой веры достаточно для спасения, но Климент убежден, что «по природе своей» человек не может остановиться на ней<sup>28</sup>. Создаются предпосылки для идеи «степеней спасения», которая соотносилась бы с воззрениями школы Валентина. Но далее указанного нами в первом параграфе второй главы деления людей, которые постигают Откровение, Климент не идет, по крайней мере, он открыто не соотносит его с перспективой Страшного Суда. Очевидно, «степень спасения» следует понимать не как его полноту, а с точки зрения «достоинства человека», реализации той самой его «человеческой природы». Или — несколько по-иному — Климент соотносит с идеей «Плеромы знания» существенно характерное для человека любопытство, природное стремление к знанию. То, что у Аристотеля носило характер исходного наблюдения, толчка к размышлению<sup>29</sup>, соотносимого в дальнейшем с представлениями о деятельности

мышления как наивысшей напряженности, проявленности бытия, теперь становится тем моментом в человеческой природе, который необходимо развить, дабы восстановить ее [407] древнюю «неиспорченность», догреховность. Несмотря на достаточность для спасения одной веры, огонек ее может быть затушен (возвращен в досознательность, в добытийность) внешними обстоятельствами (опять же по природной склонности человека к отпадению, к греху). Философствование, рождающееся при постоянной «оглядке» гностика на веру, служит преградой для этих внешних обстоятельств, оно возводит неодолимую для соблазнов стену бытия-знания. Философствование становится посредствующим звеном между всеобщностью присутствующей в человеке «искры» и частностью, ущербностью его бытия, а также того угла зрения, с которого он вынужден взирать на свою же всеобщность. Иными словами, истинное, «верующее» философствование и есть гнозис<sup>30</sup>. Впрочем, здесь мы вновь оказываемся в рамках гнозисной схемы, где Второе начало (Ум, Плерома ведения) именно посредствует между сверхбытийственным и ущербнотварным.

Конечно, само философствование во времена поздней античности понималось куда более «мистичным» образом, чем, скажем, в период античной «классики». И дело не только в экзегетическом умонастроении, где функцию доказательства выполняла отсылка к доктринальному тексту. Мыслительная деятельность подпитывалась интуицией, угадывавшей [408] ее мистический исток. Вспомним, по Плотину, Ум рождается от Единого таинственным образом, не объяснимым чистым «рацио», но постигаемым в акте высшего созерцательного самоотвержения, родственного уже не метафизическому «чистому созерцанию», а религиозному опыту. В данном аспекте не только объяснение бытия души и чувственно-телесного Космоса, но и сам исток монодуалистической метафизики религиозен: создание возможности для философствования, отделение Ума от Единого, повторяем, таинственно, «понятно» оно лишь такому разуму, который не противопоставляет себя религиозности, а, наоборот, ощущает себя сродни последней. Поздняя античность не знает чистого философствования не только потому, что оно не отличается от богословия, но и потому, что оно вовлечено в опыт, религиозный по своей природе. Мы уже показывали, что со времен впервые обнаружившего это Цицерона философия очень часто тождественна философской религии. И уж тем более это касается христианского богословия. Гнозисное философствование Климента мистично, он пишет «Строматы» так, что читатель должен почувствовать стоящий за рассуждениями и философской образованностью некий не передаваемый письменным словом опыт<sup>31</sup>. Даже определение мудрости у него имеет тот же религиозно-метафизический смысл, что и у

неоплатоников [409] в недалеком будущем: «Мудрость — это род непоколебимого созерцания»<sup>32</sup>. Такая философия вполне могла быть вписана в горизонт «ведающей веры».

Однако, сколь бы мы ни акцентировали внимание на религиозном характере философствования первых веков нашей эры, нельзя забывать, что все же это было философствование. Как бы ни казалась в те столетия необходима отсылка к фундаментальным текстам, их интерпретация невозможна без способности к дискурсивному мышлению. Поэтому «узаконивание» Климентом философии, нахождение ей места в рамках христианского мирозерцания означало, что профетизм и экстатическая религиозность древнейшего христианства испытывают метаморфозу. Идея истории дает нам возможность взглянуть на прошлое «трезвым» взглядом, оценить его подлинную роль в приуготовлении настоящего. Когда Климент говорит о «праведном деле» («δικαιοσύνη» «dikaiosynē») языческой философии перед Богом<sup>33</sup>, — это уже оправдание язычества, а значит, предпосылка для выяснения, чему оно учило «на самом деле». Культура в переходные эпохи как бы «вспоминает» о том, что было. Образованные иудеи (Филон), христиане (Климент, Ориген), язычники (Плутарх, Нумений, Плотин) «вспоминают», а следовательно, переосмысливают, истолковывают классические богодухновенные тексты. «Вспоминают» [410] (выясняют), например, что Платон — тот же Моисей, только говоривший на эллинском философском языке. Культура в такие века яснее всего показывает свою «анамнестическую» природу. Но нужно иметь в виду, что любое воспоминание в данном случае — интерпретация, носящая достаточно ученый, дискурсивный характер. Внимание, доселе поглощенное в рамках христианского мирозерцания опытом Откровения, опытом личностного общения с божественной Персоной, переживанием судьбы и слов этого Существа, теперь возвращается к «периферийному» для жизни Богочеловека пространству и времени мира. Личность-Логос превращается в Логос-Личность, о месте которого в Космосе (пространственном и временном) и пишут христианские богословы (хотя выглядит это как осмысление всего исторического пространства-времени сквозь призму данного Откровения).

Иначе говоря, для Климента и Оригена Христос — уже вера, выраженная через слово. Слово сохранило еще свою силу непосредственности, силу потрясающей рассудок вести, силу переживания, но слово это в полемике с язычеством показало иной свой горизонт — горизонт научного теоретизирования, закрепляемого в догмате. Очень наглядно выделение теологически-спекулятивного как необходимый момент в христианской жизни демонстрируют [411] первые строки «Стромат»: «Призвание одних - оглашать учение жизни, чтобы было оно плодоносно, других же — доказывать его ценность своей жизнью». Первый, проповедник, «несет внутри неодолимое влечение к

исследованию»<sup>34</sup>. Климентов гностик — неустанный исследователь, проповедь же выступает как запрос для теоретических исканий»<sup>35</sup>. Образ такого совершенного гностика явил Ориген: и проповедник, и писатель-апологет, и первый подлинный теоретик-богослов в христианстве. Страсть к богословию и литературной проповеди настолько владела им, что он шел, как известно, на все — и на оппозицию с христианскими иерархами, и даже на членовредительство, — лишь бы ничто не отвлекало его от этих задач. Человек необычайно увлеченный, он бесконечно далек от типа «книжного червя», однако объективно его деятельность имела спекулятивно-теоретический характер и абсолютное превалирование в ней писательского интереса показывает, что в христианстве рождается запрос на профессиональную прослойку ученых-богословов. Тот общезначимый, «собирающий» христианские общины язык, необходимость создания которого ощущалась во II веке н. э.<sup>36</sup>, не мог бы появиться, если бы он не нес на себе профессионального «ученого» оттенка. Сам общезначимый (будущий догматически-богословский) язык подразумевал людей, знающих [412] его, говорящих на нем и наблюдающих за его правильностью, — ученых-теологов.

Неудивительно, что «гностик» (в Климентовом смысле этого слова) Ориген стал и первым настоящим теологом. Его сочинение «О началах» иначе как теологическим не назовешь. Не беспочвенным будет утверждение, что сочинение «О началах» предвосхитило многие средневековые «суммы», ибо александрийский богослов постарался соединить здесь все важнейшие, принципиальные моменты христианской веры и христианского ведения. Предметом основного интереса у Оригена является Писание, но его экзегеза становится чаще всего иллюстрацией и доказательством положений, утверждаемых догматически. Поскольку точное разумение Библии «возможно только при помощи благодати»<sup>37</sup>, такая структура Оригенова труда намекает на то, что доказываемые при помощи экзегезы положения и есть «действия» ощущаемой автором благодати. Однако, по сути, это «философская» (опять же, говоря по-климентовски) организация труда. Уже сами темы глав, их порядок свидетельствуют о том, что Ориген стремится охватить целое христианской религии в ученом, философски изощренном слове<sup>38</sup>. А это необычайно далеко от «простецов»-апостолов, убеждавших народы без всякого философствования. Ориген ссылается на них ради демонстрации [413] могущества благодати<sup>39</sup>, но сам идет другим путем.

Итак, «ведающая вера» обращена к слову Откровения, но пользуется при этом словом отстраненно-ученым. Отмеченное нами выше влияние на александрийских экзегетов Платона, Стой, Ликея лишь иллюстрирует ту давно известную истину, что христианское богословие пользовалось концептуальным языком античной философии.

Почему был избран именно он? Во-первых, по той причине, что другого и не имелось, выбирать было не из чего. Как и любая «новая» культура, христианство говорило словами культуры, уже уходящей в прошлое, вкладывая в них свой смысл. Но, во-вторых, этот язык (особенно платонический) вполне подходил для целей экзегетов, так как он имел упорядоченно-научный характер<sup>40</sup>. Здесь содержался элемент дискурса и, если угодно, методологизма, который отсутствовал в экстатических откровениях многочисленных пророков I—II веков по Р. Хр. и в негации всего философски-общезначимого, присущей таким популярным апологетами, как Иустин и Татиан. Античный философский язык подразумевал концептуальное единство, — а оно и заботило александрийских богословов. В результате искомый ими гнозис имел вполне теоретичное, дискурсивное выражение, по крайней мере по сравнению с гнозисом «еретическим». Однако [414] мы помним, что многие гностики имели высокое, завидное даже для тех веков образование, что платонифагорейский язык присущ и им, что они выдвигают целый ряд концепций (именно концепций — например, Плеромы и Кеномы, единосущия, домостроительства и т. д.), — которые потом ассимилирует христианское богословие. Означает ли это, что идея «ведающей веры» остается в круге сугубо гнозисных идей и мы опять возвращаемся к гнозисному схематизму, изложенному в начале первой главы, только роль того, что порождает в душе человека полноту бытия-ведения, здесь выполняет философия? Можно поставить вопрос и более обобщенно: не являются ли александрийское богословие, неоплатонизм и гностицизм всего лишь тремя внешними проявлениями одного и того же мирозерцания, а неприятие ими друг друга вызвано историческими, социальными или еще какими-то причинами, но никак не сущностными различиями?

### Примечания

<sup>1</sup> *Clemens. Stromata. I. 5.*

<sup>2</sup> Ср.: *Аверинцев С. С. Порядок в Космосе и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 266 и след. [415]*

<sup>3</sup> В общем эти «круговороты» строились вокруг концепций Платона и Аристотеля о «взаимопереходах» классических, «чистых» форм государственного устройства («аристократия», «демократия» и т. д. — см., например, *Platon. Respublica, Legata*).

<sup>4</sup> *Stromata. 1.5.*

<sup>5</sup> К такому пониманию Климента подошли уже в XIX столетии. Так, согласно В. Дмитриевскому, «ведающую веру» можно интерпретировать как доказательство необходимости пути примирения теистического Откровения и языческого знания (см.:

Дмитриевский В. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V в. Казань, 1884. С. 31).

<sup>6</sup> Stromata. I. 13. Или: «Истинному гностику все известно» (Ibid. VI.8).

<sup>7</sup> Ibid. I. 7.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid. II. 6.

<sup>10</sup> Ibid. VII. 6.

<sup>11</sup> Платон. Государство, 510d и далее.

<sup>12</sup> Stromata. VII. 4.

<sup>13</sup> Как тут не вспомнить Цицерона, чей герой-скептик Аврелий Котта вообще сомневался в возможности доказательства (именно доказательства) бытия божеств, не отрицая веры в их существование (De natura Deorum. I. 62; см. III. 9: «Очевидность ослабляется доказательствами»). Упор на веру в противовес рассудочно-догматическому философствованию имел причиной, помимо христианской позиции Климента, скептическую критику философов-«догматиков». «Посттеоретичное» отношение к религии и вере скептиков проанализировано в следующих работах: Penelhum T. Scepticism and Fideism // The [416] Sceptical Tradition. Berkley, 1983. P. 287—318, а также: Faye E. de. The Influence of Greek Scepticism on Greek and Christian Thought in the First and Second Centuries // The Hibbert. J. (London.) 1924. Vol. 22. N4. P. 702-721.

<sup>14</sup> Stromata. I. 11.

<sup>15</sup> Ср.: Ibid. I. 20.

<sup>16</sup> Ibid. VI. 15.

<sup>17</sup> Ibid. VII. 10

<sup>18</sup> Ср. многозначительное упоминание Оригена об «искорке веры» (Origen. Werke. Bd XII. Fr. 202, 2).

<sup>19</sup> Stromata. II. 6.

<sup>20</sup> Ср.: Ibid. II. 6. И вообще, не только Василид, но и все еретики «без всякого на то права присваивают себе имя гностиков» (III.4).

<sup>21</sup> Ibid. VII. 10.

<sup>22</sup> Ibid. II. 11, V. 1., VII. 10.

<sup>23</sup> Ibid. I. 5.

<sup>24</sup> Ibid. I. 20.

<sup>25</sup> «Государство», 511c.

<sup>26</sup> То есть к природе этого предмета, «предшествующей по логосу и времени», как сказал бы Аристотель, ему самому. Природа (эйдос) вещи не просто «фундаментальной»,

но и прежде вещи. Поэтому мы вправе говорить не только о «диалектическом», но и об «онтологическом» и даже «временном» возвращении.

<sup>27</sup> См. примеч. 18 к следующему параграфу.

<sup>28</sup> Stromata. VII. 10.

<sup>29</sup> «От природы все люди стремятся к знанию» (Metaphysica. A, I.) — одна из максим, на которых строится учение Аристотеля. [417]

<sup>30</sup> См.: *Mehata A.* Etude sur les «Stromata» de Clement d'Alexandrie. Paris, 1966. P. 112—114.

<sup>31</sup> См. об этом: *Camelot P.* Foi et gnose. Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie. Paris, 1945.

<sup>32</sup> Stromata. VI. 7. Ср.: Enn. V.4.2.

<sup>33</sup> Stromata. I. 5.

<sup>34</sup> Ibid. I. 1.

<sup>35</sup> Не без оснований Вальтер Фелькер подчеркивал, что носитель гнозиса у Климента— Нус. См.: *Voelker W.* Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952. S. 365—369.

<sup>36</sup> См. выше, гл. 1, §2.

<sup>37</sup> De principiis. IV. 10.

<sup>38</sup> И Ориген ничуть не стесняется своей искусности и утонченности в вопросах философии. См., например, предисловие к «Против Цельса».

<sup>39</sup> Например, De principiis. IV. 7.

<sup>40</sup> Ср.: *Jaeger W.* Early Christianity and Greek «paideia». Cambridge, 1961. P. 54—55, 68.