

# КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И ЯВЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ

Аркадий Матвеевич Шуфрин

магистр богословия, доктор церковной истории  
сотрудник библиотеки Принстонского университета  
24 Tuptelo Row, Princeton (NJ), USA, 08540  
achoufri@princeton.edu

**Для цитирования:** Шуфрин А. М. Климент Александрийский и явление христианской субъектности // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 103–122. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-103-122

## Аннотация

УДК 233 (276)

В статье прослеживается возникновение первого в христианской мысли понимания свободы как основания человеческой субъектности. Оно связано с именем Климента Александрийского. Для этого вначале рассматривается, как понималась свобода сщмч. Иринеем Лионским. Доказывается, что его понимание свободы оставалось в рамках ближневосточного менталитета, примером чего является его трактовка библейской истории о преслушании прародителей, в которой свобода представлена дидактически, как способность человека выбирать между добром и злом. С Климента Александрийского начинается усвоение христианской мыслью греческого философского понимания человеческой природы, согласно которому человек в принципе не способен выбрать то, что не кажется ему благом для него самого. В соответствии с этим пониманием человеческой природы как изначально «эгоистичной», человеческая свобода понимается как стремление к истинному благу (в отличие от блага лишь кажущегося): быть свободным значит служить поистине себе. Таким образом, свобода уже предполагает самоотношение, которое конститутивно для «субъекта» (или «Я») в нашем современном понимании. Для Климента обожение человека не может быть достигнуто одними только его усилиями, но является делом Бога, относящегося к Себе через христианина, в котором Он пребывает.

**Ключевые слова:** христианская философия, христианская антропология, Климент Александрийский, свобода выбора, субъектность, сщмч. Иринея Лионский, уподобление Богу, грехопадение, самоотношение, непрестанная молитва.

Посвящается О. М. Ноговицыну<sup>1</sup>

## Философская постановка вопроса о месте свободы в человеческой природе<sup>2</sup>

Исключительность греческой культуры (*παιδεία*) в древнем мире состояла, в числе прочего, в том, что она понимала свою естественную задачу формирования человека как воспитание в нём свободы, «самости» (*self*)<sup>3</sup>. Этот факт подразумевает уникальность интуиции греков о потенциале человеческой свободы. Именно потому, что человек (конечно, не раб, а взрослый муж) свободен *по природе*, он *должен* реализовать эту свободу в своей жизни. Отсюда вопрос, стоящий за мышлением греков: *где именно* в человеческой природе «прописана» свобода?

Этот вопрос, каким бы абстрактным он ни казался, коррелирует с «политическим менталитетом» греков, с ключевым для него понятием гражданина — свободного члена полиса. Понятие «гражданство» отождествлялось в греко-римском мире с понятием «свобода» вплоть до св. ап. Павла (Деян. 22, 25–29).

В то же время едва ли можно найти в ближневосточном менталитете что-либо подобное греческому вкусу к свободе, а в древних семитских языках — греческому возвратному местоимению *ἑαυτοῦ* и всевозможным словам с приставкой *αὐτο-* в значении возвратности действия<sup>4</sup>.

Неудивительно поэтому, что на древнем Ближнем Востоке не обретается ничего аналогичного многим ступеням рефлексии (от софистов до стоиков) о понятии «свобода» в греческой философской традиции<sup>5</sup>. Христианская мысль (хотя её язык с самого начала был греческим) развивалась сначала вдоль линий, соответствующих ближневосточному

1 Текст написан А. М. Шуфриным в 1993 г. на семинаре Иоанна Бэра (Св. Владимирская семинария, Crestwood (New York)). Автор выражает благодарность И. В. Пашкову за помощь в подготовке статьи к публикации. О. М. Ноговицын (1955–2019) — российский философ. Благодаря его лекциям и семинарам у нескольких поколений петербуржцев сформировалось отношение к философии как не только академической дисциплине, но и практике «собираания себя». В переписке А. М. Шуфрин подчёркивал, что и саму философскую проблему свободы открыл ему Олег Ноговицын — *Прим. ред.*

2 Заголовки разделов статьи добавлены редактором — *Прим. ред.*

3 О культивировании свободы как характерной черте «греческого характера» см., например: Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций. СПб., 2007.

4 Т. е. в значении характеризующей действие как воздествующее на действующего; как, например, приведение самого себя в движение.

5 См.: Ноговицын О. М. Ступени свободы. Л., 1990. С. 40–147.

библейскому менталитету. Только у апологетов можно найти первые попытки преодолеть тот культурный зазор, который сделал миссию апостола Павла в Афинах столь трудной (см. Деян. 17, 16–34). Тем не менее даже у св. Иринея толкование мифологического<sup>6</sup> повествования о грехопадении, в котором он вводит понятие «человеческая свобода», свидетельствует о том, что она всё ещё остаётся у него функцией мифа.

### Понимание св. Иринеем Лионским свободы прародителей после грехопадения

Чтобы показать более выразительно тот шаг, который Предание в лице Климента Александрийского сделало в конце II века, я начну с его непосредственного предшественника и современника св. Иринея.

По Иринею, разумным началом и в человеке, и в ангеле является свобода выбора между добром и злом, τὸ αὐτεξούσιον<sup>7</sup>. «Бог... положил в человеке свободу выбора так же, как и в ангелах... чтобы повинующиеся по справедливости обладали благом, которое, хотя дано Богом, но соблюдено ими самими. А неповинующиеся по справедливости не окажутся обладающими благом и получают заслуженное наказание: потому что Бог по Своей благости даровал благо, но они сами не соблюли его тщательно и не почитали его драгоценным, но презрели его превеличайшую благодать. Посему, отвергая и как бы отталкивая благо, они все справедливо подвергнутся праведному суду Божию»<sup>8</sup>.

Человеческая свобода, таким образом, предполагает способность человека отвергнуть благо. Но на каком основании человек мог бы предпочесть так поступить? Благо не представлялось человеку ценным, то есть благом для него. С другой стороны, едва ли можно найти в тексте объяснение, почему благо должно было представляться человеку благом, кроме как из-за того, что оно есть дар Божий. У Иринея нет никакого указания на основания для выбора, совершаемого человеком, в законах его собственной природы. И тем не менее этот выбор, по Иринею, никоим образом не ошибка со стороны человека: он отвергает благо потому, что оно дар, то есть потому, что он знает, что, с точки зрения Бога, это благо.

6 Здесь миф – нарративная иллюстрация понятия, соответствующая архаической стадии мышления.

7 См.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* IV, 37, 3 // SC. 100. P. 929. Рус. пер.: *Иринеи Лионский, св. Творения* / пер. прот. П. Преображенского. М., 1996. С. 430.

8 *Ibid.* IV, 37, 1 // SC. 100. P. 921. Рус. пер.: Указ. соч. С. 429.

Неудивительно, тогда, что отвержение человеком Божьего дара представляется Иринею мотивированным только личным презрением человека к Богу как подателю блага. Эта проекция на протологическое состояние «слишком человеческих» стереотипов поведения, кажется, подразумевает, что Бог одарил человека с самого начала способностью сравнения себя с другими существами; учитывая высокое положение человека в иерархии сотворённого, эта способность при необузданном её употреблении привела бы человека к самопревозношению и, таким образом, к девальвации в его глазах авторитета Бога. Чтобы предотвратить это, Бог дал человеку заповедь, с тем чтобы тот «не возомнил о себе слишком много и не превозносился, будто бы он, вследствие данного ему господства и свободы, не имел [над собою] владыки и, таким образом, не согрешил бы против Бога, своего Творца, преступая свой предел, и не пришёл бы к гордой мысли против Бога, ему Богом была дана заповедь, чтобы он знал, что его владыка — Господь всего. Также и некоторый предел поставил ему [Бог], чтобы он, если соблюдёт заповедь Божию, постоянно пребывал таким, каким был, то есть бессмертным; но если же он не соблюдёт заповеди, то станет смертным, обратившись в землю, от которой началось его творение»<sup>9</sup>.

Можно заметить, что Божий запрет вкушать от Древа познания (см. Быт. 2, 16) толкуется Иринеем как указание человеку на малое пред Богом его достоинство. Согласно первоначальному намерению Бога, это знание удерживало бы человека в смирении, тем избавляя его от опытного познания дурных последствий самопревозношения, а именно страстей, страдания и смерти. Этот план удался бы, если бы человек доверял только слову Божию и слушался его. Если бы он «исполнил» заповедь, то получил бы тогда «славу и честь»<sup>10</sup> бессмертия; заповедь, таким образом, была не столько испытанием, сколько средством спасения<sup>11</sup> человека, благодаря которому он, как предполагалось, постепенно через послушание всё больше и больше приближался бы к Богу<sup>12</sup>.

9 *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio praedicationis apostolicae* 15. Рус. пер.: *Иринея Лионский, сщмч. Доказательство апостольской проповеди* / пер. проф. Н. И. Сагарды. М., 2011. С. 16. Текст этого произведения св. Иринея дошёл на армянском языке. Автор статьи пользовался английским переводом: *Proof of the Apostolic Preaching* / translated by J. P. Smith. New York; New Jersey, 1952. P. 56.

10 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* IV, 37, 1 // SC. 100. P. 923. Рус. пер.: *Иринея Лионский, св. Творения*. С. 430.

11 Спасения от самой возможности греха — *Прим. ред.*

12 См.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* IV, 38, 3 // SC. 100. P. 957. Рус. пер.: *Иринея Лионский, св. Творения*. С. 435.

Но человек попытался пойти напрямик. Непослушанием он потерял не только «одежду *святости*», которую имел от Духа, но даже своё «естественное свойство и детское расположение»<sup>13</sup>. Его плоть вместо этого получила склонность к похоти. Страсти, сделав плоть «неразумной»<sup>14</sup>, заставили человека претерпевать тяжёлые труды<sup>15</sup> и «смерть»<sup>16</sup>.

Результат, таким образом, оказался противоположным тому, что обещал змей, «ибо со вкушением они [Адам и Ева] приняли и смерть, потому что вкусили в непослушании, непослушание же Богу приносит смерть»<sup>17</sup>.

Но почему человек преслушался? Змей обещал ему только то же, что обещал (при условии послушания) и Бог: бессмертие. Таким образом, бессмертие не могло быть мотивом для непослушания. Также не мог им быть голод, ибо «в начале Бог дал человеку многообразную пищу и запретил есть от одного только дерева»<sup>18</sup>. Следовательно, единственным правдоподобным мотивом было самопревозношение *как таковое*.

Итак, самопревозношение было избрано ради него самого. Оно не нуждается в том, чтобы казаться или притворяться благом, дабы его предпочли Божьему дару наделённые разумом творения, как человек или ангел. По Иринею, это предпочтение, кажется, не имеет рационального оправдания. Это чистой воды бунт. В то же время человеческая субъектность<sup>19</sup> оказывается понимаемой так, что даже выбор зла, каким бы неразумным он ни казался, не только всегда свободен, но и никогда не ошибочен.

Итак, мы сталкиваемся с парадоксом. Самая первая заповедь Божия была дана для того, чтобы человек мог стать смиренным через послушание ей. Но если человек был в самом деле смирен этой заповедью,

13 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. III, 23, 5 // SC. 211. P. 459. Рус. пер.: Указ. соч. С. 309–310.*

14 *Ibid. V, 9, 3 // SC. 153. P. 113. Рус. пер.: Указ. соч. С. 463.*

15 См.: *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio praedicationis apostolicae 17. Рус. пер.: Ириней Лионский, свщмч. Доказательство апостольской проповеди. С. 17. (Proof of the Apostolic Preaching. P. 57).*

16 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses V, 10, 2 // SC. 153. P. 133. Рус. пер.: Ириней Лионский, св. Творения. С. 466.*

17 *Ibid. V, 23, 1 // SC. 153. P. 291. Рус. пер.: Указ. соч. С. 495.*

18 *Ibid. V, 23, 1 // SC. 153. P. 287. Рус. пер.: Указ. соч. С. 494.*

19 В контексте данной статьи мы переводим «subjectivity» как субъектность. В паре «субъектность — субъективность» первый термин означает само бытие субъекта: то, как он конституируется через тот или иной род самоотношения. «Субъективность», напротив, означает, с одной стороны, род акциденциальных проявлений субъекта (он бывает, например, как «субъективен», так и «объективен» в своих суждениях), а с другой, сферу его «внутреннего» (недоступного никому другому) опыта: мыслей, телесных ощущений, эмоций и т. п. — *Прим. ред.*

как он мог преслушаться? А если он не был смирен, то *что* имел в виду Бог, давая ему эту заповедь?

Ириней разрешает эту проблему, подчёркивая роль «третьей стороны» в отношениях человека с Богом, а именно дьявола. Человек преслушался Бога, будучи введён в заблуждение «ангелом, который, завидуя людям из-за многих даров, которыми те были наделены Богом, и с враждой смотря на это, как самого себя погубил, так и человека сделал греховным, убедив его не повиноваться заповеди Божией. Так... ангел... и человека *привёл* к потере рая. И поскольку он, *обольщённый достоинством своей природы*, возмутился и отделился от Бога, постольку был назван сатаной (на еврейском языке), т. е. противником; но также назван и клеветником. Бог проклял змея, который носил в себе противника, и это проклятие распростёрлось как на само животное, так и на сокрытого в нём ангела, сатану»<sup>20</sup>.

Итак, у ангела была та же дилемма, что и у человека — послушание или непослушание — и такое же «естественное побуждение» к последнему (естественное, конечно, раз он был не менее превосходным созданием, чем человек). Однако в то время как в человеке это «побуждение» *могло* быть (и, возможно, *было*) смирено заповедью, которую он получил от Бога, в ангеле, который такую заповедь не получал, оно смирено не было.

Смиренный человек, таким образом, был искушён и введён в заблуждение гордым и завистливым духом, или, скорее, духом гордости и зависти. Тем не менее, позитивный аспект грехопадения состоял в том, что человек получил «познание добра и зла. Добро есть повиноваться Богу, верить в Него и соблюдать Его заповеди и в этом состоит жизнь человека, а не повиноваться Богу — зло, и в этом его смерть... Поэтому он имел двоякий опыт, заключающий познание того и другого, чтобы с разумением делать избрание лучшего. А как бы он мог разуместь добро, не зная того, что противоположно ему?»<sup>21</sup>

Итак, грехопадение, по Иринею, не лишило человека его свободы. Его воля сохранила власть выбирать между добром и злом (что для Иринея означает: между послушанием и непослушанием). Грех и его последствия — похоти, которым человеческая *плоть* стала подчинена,

20 *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio praedicationis apostolicae* 16. Рус. пер.: *Ириней Лионский, свщмч. Доказательство апостольской проповеди*. С. 17. (Proof of the Apostolic Preaching. P. 57).

21 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* IV, 39, 1 // SC. 100. P. 961–963. Рус. пер.: *Ириней Лионский, св. Творения*. С. 436–437.

не затемнили «око ума», напротив, они принесли «непосредственное постижение (*apprehensio*)», которое «гораздо твёрже и несомненное, чем предположительное мнение»<sup>22</sup>.

Это вполне соответствует утверждению Иринейя, что те «неразумны», кто «не дожидаются времени приращения», но «хотят уже быть подобными Богу Творцу», «не хотят быть тем, чем созданы, людьми, подверженными страданиям, но преступают закон человеческого рода...»<sup>23</sup>. Это отсылка к лжеименным гностикам, которые, как можно предположить, основывали на своём мнимом бесстрастии притязание на совершенство и, следовательно, способность видеть Бога *уже сейчас*; этим, если предположение верно, объяснялось бы, почему Ириней настаивает, что «Бог имеет быть видимым [ещё только в будущем]»<sup>24</sup>. Согласно Иринейю, человека приближает к Богу (делая его способным видеть Бога) не столько его *индивидуальное* совершенство, сколько, скорее, *Божий* план для человечества в целом, который *никто* не может исполнить «прежде времени»: таким образом, «Бог всё предопределил для совершенства человека... дабы... наконец, человек *некогда* созрел... делаясь способным к видению и [постижению] Бога»<sup>25</sup>.

Однако это «созревание» не есть какой-то вид чисто органического «возрастания»; чтобы сделать это возрастание для Царства Небесного, человек должен *бороться*. Следуя за апостолом Павлом, Ириней сравнивает христианина с крепким борцом, состязающимся за нетленную корону<sup>26</sup>. Делая своё похотливое тело «мёртвым», он покоряет его для всеоживляющего Духа. Умерщвляя посредством Духа дела плоти, он отсекает свои похоти, которые приносят смерть, и таким образом приобретает жизнь<sup>27</sup>.

22 *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* IV, 39, 1 // SC. 100. P. 963. Рус. пер.: Указ. соч. С. 437.

23 *Ibid.* IV, 38, 4 // SC. 100. P. 959. Рус. пер.: Указ. соч. С. 435.

24 *Ibid.* IV, 38, 3 // SC. 100. P. 957. Рус. пер.: Указ. соч. С. 435.

25 *Ibid.* IV, 37, 7 // SC. 100. P. 943. Рус. пер.: Указ. соч. С. 433, с уточнением. Изменение русского перевода выполнено А. М. Шуфриным – *Прим. ред.*

26 См.: *Ibid.* IV, 37, 7 // SC. 100. P. 939. Это, насколько я знаю, самая ранняя интерпретация «усилия», которым Царствие Небесное *берётся* (Мф. 11, 12), в смысле аскетической борьбы. Смотрите, например, противоположную интерпретацию уже у Иустина (*Justinus Martyr*. *Dialogus cum Tryphone* 51 // *Die ältesten Apologeten* / hrsg. von E. J. Goodspeed. Göttingen, 1915. S. 150–151).

27 См.: *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* V, 10, 2 // SC. 153. P. 133. Рус. пер.: Указ. соч. С. 466.

### **«Небесное гражданство». Понятие свободы в антропологии Климента Александрийского**

Климент был, возможно, первым святоотеческим автором, основывавшем свою антропологию на идее, что воля человека всегда ориентирована на то, что представляется ему благом: «...никто не выбирает зло как зло. Напротив, прельщённый возможными *благами*, грешник *принимает их за добро* и думает, что совершает правильный выбор»<sup>28</sup>. Зло, следовательно, может быть выбрано только по ошибке. С другой стороны, «причина всех погрешностей» — *самолюбие*<sup>29</sup>.

Хотя он и отдаёт дань традиции упоминанием о кознях дьявола, который, «завидуя возможности прощения грехов, предоставленной человеку, будет продолжать подавать рабам Божиим лживые поводы к греховным действиям, дабы вслед за собой лукаво привести их к падению»<sup>30</sup>, Климент делает недвусмысленное замечание (адресованное еретикам-гностикам): «...не следует слушать тех, кто утверждает, что поступающие несправедливо и творящие грех делают так, поскольку ими движет (*κατ' ἐνέρῳειαν*) злой демон. В таком случае сами они были бы невиновны, но это не так, поскольку они сами *избрали* этого демона и сами решились на грех, будучи неуверенными, легковесными и переменчивыми в своих желаниях (*ἐπιθυμίαις*), как это характерно для духов, и, таким образом, сами отдали себя во власть демона»<sup>31</sup>. Как видим, по Клименту, грех берёт начало в человеческом «свободном выборе, соединённом с предрасположенностью к тому или иному образу действия»<sup>32</sup>. Человеку не удаётся увидеть, в чем его подлинное благо, лишь поскольку (и до тех пор, пока) ложное благо приносит наслаждение. Например, ленивые, «имея полную возможность выяснить всё, что касается Писаний, исследуя их же самих, предпочитают избирать только то, что им больше нравится»<sup>33</sup>. Грех, следовательно, это самообман воли

28 *Clemens Alexandrinus. Stromata I, 17, 84, 4 // GCS. 52. S. 54.* Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы. Книги 1–3 / пер. Е. В. Афонасина. СПб., 2003. Кн. 1. С. 123.*

29 См.: *Ibid. VI, 7, 56, 2 // GCS. 52. S. 460.* Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 36.*

30 *Ibid. II, 13, 56, 2 // GCS. 52. S. 143.* Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 292.*

31 *Ibid. VI, 12, 98, 1 // GCS. 52. S. 481.* Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 55.*

32 *Ibid. I, 17, 84, 2 // GCS. 52. S. 54.* Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 123.*

33 *Ibid. VII, 16, 103, 4 // GCS. 17. S. 73.* Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 258.*

посредством наслаждения: он насковзь рефлексивен. И как только такой вид поведения посредством его повторения становится привычкой (ἔξις) (т. е. «второй природой»), у воли нет больше свободы: «содействующие греху», «любящие чувственные удовольствия» и «занятые лишь своим телом» «проданы» греху, и Писание рассматривает их как рабов<sup>34</sup>.

Это состояние рабства Климент противопоставляет небесному гражданству (πολίτευμα)<sup>35</sup>, или бытию гражданином [Царства] Божия (κατὰ Θεὸν πολιτεύεται)<sup>36</sup>. Различие между двумя названными «политическими режимами», по Клименту — в отношении человека к тому, что составляет само его существование в этом мире: его жизни, здоровью, богатству и т. д. Их он называет средними вещами, таким образом указывая, что сами по себе они ни добро ни зло, они лишь *необходимость*<sup>37</sup>, поэтому «вовсе не представляет собою чего-то великого и достойного подражания в чём-нибудь иметь недостаток [материальных благ]... Если бы это было так, то вовсе ничего не имеющие, но ходящие обнажёнными, выпрашивающие то, что необходимо на день, по дорогам располагающиеся нищие, Бога же и праведности Божией не знающие, единственно из-за этой крайней нищеты своей, из-за этой беспомощности жизни, из-за этого неимения вещей ничтожнейших должны были бы считаемы быть за людей счастливейших и богоугоднейших и за наследников жизни вечной»<sup>38</sup>.

Недостаток «вещей необходимых» причиняет страдание; человек никогда не добывает их только «ради них самих», а всегда также для того, чтобы избежать страдания. Но несмотря на страдание, сопряжённое с приобретением вещей необходимых, а точнее, именно из-за этого страдания, это приобретение с необходимостью приносит *наслаждение*. «Нет никакой необходимости потакать всем без разбора позывам к чувственным удовольствиям. Некоторые из них, однако, возникают вследствие естественных потребностей, как, например, чувство голода,

34 См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata* IV, 3, 12, 4 // GCS. 52. S. 253. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 2. С. 11.

35 См.: *Ibid.* III, 14, 95, 2 // GCS. 52. S. 239–240. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 1. С. 446.

36 См.: *Ibid.* III, 4, 30, 1 // GCS. 52. S. 209. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 1. С. 418.

37 См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata* IV, 6, 39, 3 // GCS. 52. S. 265–266. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 2. С. 22.

38 *Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur* 11 // GCS. 17. S. 166–167. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасётся* / пер. А. Ю. Братухина. СПб., 2006. С. 247.

жажды, холода или желание произвести потомство... Оно [удовольствие] является лишь вспомогательным средством, как соль в пище»<sup>39</sup>.

Наслаждение, сопровождающее удовлетворение нужд, может представляться не вызванным какой-то нуждой и, следовательно, желаемым *ради него самого*, не ради прекращения страдания, сопровождающего нужду. Таким образом, будучи симулякром «совершенного блага» (т. е. блага, желаемого *ради него самого*), наслаждение вполне может дать свободной воле повод впасть в *самолюбие*. Не исключено, по крайней мере, что Климент понимал изначальное грехопадение именно в таком ключе. Однако он делает различие между *этим* видом наслаждений, изначальным условием получения которых является не привычка, а нужда, и «безвредными наслаждениями», изначальным условием получения которых является обретение гностической *привычки* (ἡ ἔξις ἡ γυνωστικὴ), то есть «предрасположенности к знанию»<sup>40</sup>. Удовольствия, сопровождающие «необходимые вещи», конечно же, могут причинить вред, ибо их можно вызвать произвольно, экспериментируя со своим телом<sup>41</sup>. Человек начинает это делать, когда ошибка искания удовольствия ради него самого становится *привычкой*, ибо это делает человека рабом, и удовольствие, искомое *ради него самого*, есть грех и противно закону и природе<sup>42</sup>.

Становясь жизненной целью человека, наслаждение отбрасывает всякую сдержанность, «производит похотливость» (ἐπιθυμία) и *правит*<sup>43</sup> вместо человека «внутреннего», вместо разума (λόγος), который всегда ведóm Богом и потому предназначен быть правителем человека «внешнего»<sup>44</sup>. Душа, над которой властвует наслаждение, движется в соответствии с определением страсти<sup>45</sup>, то есть и против природы, и в непослушании разуму. Так наслаждение становится «источником

39 Clemens Alexandrinus. Stromata II, 20, 118, 7 // GCS. 52. S. 177. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 321.

40 Ibid. VI, 12, 99, 3 // GCS. 52. S. 481. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 56.

41 Как я надеюсь показать в дальнейшем, это не относится к «безвредным наслаждениям»: они действительно безвредны.

42 См.: Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 10, 92 // GCS. 12. S. 212. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог / пер. Н. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова. М., 1996. С. 186.

43 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata II, 20, 119, 3 // GCS. 52. S. 177–178. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 321.

44 Clemens Alexandrinus. Paedagogus III, 1, 2 // GCS. 12. S. 237. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 213.

45 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata II, 13, 59, 6 // GCS. 52. S. 145. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 293.

греха»<sup>46</sup>, столицей (μητρόπολις) порока<sup>47</sup>. Похотливость, для которой оно поставляет топливо<sup>48</sup>, а также само наслаждение (в смысле правящего закона) суть две из четырёх наших основных страстей<sup>49</sup>; они привязывают нас к земным вещам и потому лишают нас нашего *небесного гражданства* (Флп. 3, 20).

Страдания, причинённые отсутствием или даже отказом от «мирских вещей», это лишь другая сторона этой привязанности. Следовательно, не страдания составляют основу христианского мученичества (которое является «земной» стороной *небесного гражданства*), но непосредственное *знание* (γνώσις) вещей Божественных<sup>50</sup>. Чтобы свидетельствовать, нужно знать. Когда мы имеем такое знание, «мы уже никуда более не стремимся и заботимся лишь о том, чтобы оно было всё время с нами и чтобы мы пребывали в непрерывном созерцании, к которому мы *стремимся исключительно ради него самого*»<sup>51</sup>. Итак, гнозис — это самое совершенное благо. Ибо *никакая необходимость* не заставляет человека стараться достичь его, оно желательно *ради него самого*, а не ради удовлетворения какого-то духовного аппетита. Более того, гнозис не только освобождает (от неведения, прежде всего<sup>52</sup>), но и искаться может только свободно: то есть из *любви*, не из нужды<sup>53</sup>. Те, кто ищут его, обращаются «к Логосу и Спасителю... не под страхом наказания и не в ожидании какого-либо ответного дара, но ради превосходства добра как такового. Поступающие так встанут справа от святых»<sup>54</sup>.

46 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 13, 101 // GCS. 12. S. 150. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 107.

47 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 6, 33, 4 // GCS. 17. S. 25. Рус. пер.: Строматы. Кн. 3. С. 215.

48 См.: Ibid. VII, 6, 33, 6 // GCS. 17. S. 26. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 215.

49 См.: Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 13, 101 // GCS. 12. S. 150. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 106–107.

50 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata IV, 4, 15, 4 // GCS. 52. S. 255. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. С. 13.

51 Ibid. VI, 12, 98, 3 // GCS. 52. S. 481. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 56.

52 См.: Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 29 // GCS. 12. S. 107. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 49.

53 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 2, 12, 4 // GCS. 17. S. 9–10. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 202.

54 Ibid. IV, 6, 29, 4 // GCS. 52. S. 261. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. С. 18.

Духовное продвижение человека можно поэтому рассматривать как восхождение от рабства наслаждениям (т.е. от состояния человека «внешнего», который и *есть* раб<sup>55</sup>) к «небу», области «высших наслаждений» гнозиса. Эта область, однако, место не только покоя, но и восхождения, хотя и в радикально другом измерении: «гностические души, великолепием созерцания превосходящие жительство всякого святого чина, согласно которым [чинам] разграниченные распределяются жилища богов; причисленные к “святым среди святых” и всецело перенесённые; достигающие всё лучших и лучших мест; не в зеркалах или посредством зеркал уже приветствующие божественное созерцание, но угощаемые самым явственным, какое возможно, и подлинно беспримесным видением, не пресыщающим возлюбившие сверхмерно души; присно пожинаящие присно [длящееся] веселье — на нескончаемые века [эти души] остаются удостоенными тождественности всяческого превосходства. Таково неопровержимое созерцание (ἡ καταληπτικὴ θεωρία) “чистых сердцем”»<sup>56</sup>.

Итак, чистый сердцем видит Бога (ср. Мф. 5, 8) не только пролептически, в *предвосхищении* (это единственный способ видеть Его для верующих, которые могут лишь предвкушать то, что они в действительности получают только после воскресения<sup>57</sup>), но также каталептически, в *«схватывающем» постижении*: то есть самым прямым и достоверным образом, каким возможно вообще что-либо знать. Те, кто так чисты, могут уже *сейчас* не только *видеть* Бога, но и «сделаться как» Бог<sup>58</sup>. И даже более того: истинный гностик уже сейчас может *стать* Богом<sup>59</sup>. Однако чтобы достичь этой ступени обожения, человек должен пройти сначала процесс очищения: «в нечистую душу не входит благодать Божия»<sup>60</sup>. Пока не произойдёт очищения, то есть пока воля человека не освобождена от самолюбия, его «естественное» обращение к тому,

55 См.: *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus III, 1, 2 // GCS. 12. S. 236–237. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Педагог. С. 213.

56 *Clemens Alexandrinus*. Stromata VII, 3, 13, 1 // GCS. 17. S. 10. Рус. пер.: *Шуфрин А. М.* Гнозис. Богоявление. Обожение: Климент Александрийский и его источники / пер. с англ. В. Р. Рокитянского. М., 2013. С. 209.

57 См.: *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus I, 6, 29 // GCS. 12. S. 107. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Педагог. С. 61; ср.: *Idem*. Stromata II, 4, 17, 1 // GCS. 52. S. 121. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. 1. С. 270.

58 См.: *Clemens Alexandrinus*. Stromata VII, 1, 3, 6 // GCS; Bd. 17. S. 4–5. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. 3. С. 197.

59 См.: *Ibid.* IV, 23, 152, 3 // GCS. 52. S. 315–316. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. 2. С. 66.

60 *Clemens Alexandrinus*. Quis dives salvetur 16 // GCS. 17. S. 169–170. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся. С. 251.

что кажется желанным ради себя самого, должно быть приостановлено «насилием» над этой «второй природой» (привычкой *самолюбия*).

Само собой разумеется, что для каждого христианина очищение должно было уже совершиться, по крайней мере, однажды — в *крещении*, ибо само это слово предполагает некоторого рода смывание грехов. И для Климента крещение в самом деле *является* смыванием нечистоты (т. е. не просто декларацией «прощения», но ощутимым духовным опытом): «...как стряхнувшие с себя сон уже пробуждены изнутри; но лучше сказать: как пытающиеся удалить катаракту с глаз не свет извне себе доставляют, которого у них нет, но, удаляя с глаза препятствие, оставляют [его] зрачок свободным; так и мы в крещении, счистив грехи, затемнявшие, подобно туману, [наш] божественный дух, держим око духа свободным (*ἐλευθέρων*), незапинаемым и ясным...»<sup>61</sup>.

Итак, по Клименту, видение *света* оказывается не менее необходимым для очищения, чем *обряд* крещения; не того света, который можно увидеть чувственно, что может пройти незамеченным, но того света, «который освещает ум», потому что *этот* свет невозможно не заметить<sup>62</sup>. «Свобода видения», которая делает человека открытым этому свету, даётся «вторым крещением» через слёзы покаяния<sup>63</sup>.

В то же время Климент, кажется, вполне сознавал тот факт, что никакой кратковременный опыт не может автоматически изменить чей-либо *навык*. У тех, в ком навык *самолюбия* уже сформирован их «языческой» жизнью, воление (способность хотения, *ὀρμή*)<sup>64</sup> всегда направлено к наслаждению — правящему принципу их «второй природы». Для того чтобы привести воление в послушание разуму (своему внутреннему логосу), нужно сперва лишить принцип наслаждения (этот *псевдологос*) его правящей власти. Но пока наслаждение ещё у власти, это может быть сделано только в соответствии с законами наслаждения. Будучи «столицей» и матерью (*μητρό-πολις*) страстей, наслаждение может

61 *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus I, 6, 28 // GCS. 12. S. 106–107. Рус. пер.: Шуфрин А. М. Гнозис. Богоявление. Обожение. С. 56–57.

62 «От света чувственного, быть может, еще можно укрыться, от духовного же невозможно. “Как может кто-либо, говорит Гераклит, от Света укрыться, который никогда не заходит?” Поэтому никогда не будем прикрываться темнотой, ибо свет в нас самих живет и *тма* не объяла его (Ин. 1, 5)» (*Clemens Alexandrinus*. Paedagogus II, 10, 99 // GCS. 12. S. 216. Рус. пер.: Шуфрин А. М. Гнозис. Богоявление. Обожение. С. 192.).

63 См.: *Clemens Alexandrinus*. Quis dives salvetur 42 // GCS. 17. S. 190. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся. С. 275.

64 См.: *Clemens Alexandrinus*. Stromata II, 13, 59, 6 // GCS. 52. S. 145. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 293.

быть вытеснено только *страхом*, который является другой страстью, принадлежащей к основным четырём<sup>65</sup>; ибо *для большинства* страх перед неприятным — единственная причина несовершенства греха<sup>66</sup>.

Тех, кто приближается к Богу *через страх*, Он «обращает» (ἐπι-στρέφει)<sup>67</sup>, то есть делает *послушными* слову (λόγος) Его заповеди через *обетование*<sup>68</sup>, поэтому обетование — это «средство следования путём послушания, через которое [для верующих] приходит спасение»<sup>69</sup>. Таким образом, закон, «порождающий чувство страха» (πάθος τοῦ φόβου), «через угрозу страха производит любовь» (в которой нет страха (см. 1 Ин. 4, 18)), ибо те, кто слушаются закона, постепенно избавляются «от причины страха, то есть от греха»<sup>70</sup>.

Этот процесс очищения является предметом рассмотрения Климента в «Педагоге». После того как правящим принципом воли стало послушание Божественному Слову (Λόγος) (что является образом *веры*)<sup>71</sup>, следует заставить *тело* быть послушным воле, и тем самым заставить его подражать поведению Мудреца (который «даже пальцем не двигает бесцельно»)<sup>72</sup>. Иначе говоря, чтобы обрести бесстрастие *как навык*, мы должны сначала заставить себя вести так, *как если бы* мы были уже бесстрастны. Вот почему мы стараемся вести себя как «странники и пришельцы... вне зависимости от того, женаты мы или нет, имеем имущество или бедны, производим ли на свет детей, зная, что они умрут; мы готовы оставить всё наше имущество и жить без жены, если нужно, будучи безразличными к делам тварного мира, с благодарностью и великодушием всё принимая»<sup>73</sup>.

65 См.: *Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 13, 101 // GCS. 12. S. 150–151. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 107.*

66 См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata VI, 12, 97, 4 // GCS. 52. S. 481. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 55.*

67 См.: *Clemens Alexandrinus. Protrepticus 9, 87 // GCS. 12. S. 65. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся. С. 54.*

68 Обетование воздаяния — *Прим. ред.*

69 *Clemens Alexandrinus. Stromata VI, 12, 98, 3 // GCS. 52. S. 481. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 55–56.*

70 *Clemens Alexandrinus. Stromata IV, 3, 9, 7 // GCS. 52. S. 252. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. С. 10.*

71 См.: *Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 13, 101 // GCS. 12. S. 150–151. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 107.*

72 *Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 10, 90 // GCS. 12. S. 211. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 146.*

73 *Clemens Alexandrinus. Stromata III, 14, 95, 2 // GCS. 52. S. 239–240. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 446.*

Когда мы живём так, тогда мы уже не «подданные земных властителей»: «наше отечество на небесах»<sup>74</sup>. Сам Христос дал нам пример такой жизни. Он принял *зрак раба* (Флп. 2, 7), то есть нашу плоть<sup>75</sup>, чтобы затем *приучить* (ἐπαίδευσεν) её к *навыку* «бесстрастия»<sup>76</sup>. Это Он сделал именно для того, чтобы показать нам, *что* возможно посредством «соблюдения заповедей»<sup>77</sup>. Теперь мы можем последовать Ему через λόγος добродетели, который Он дал нам в целях аскезы (ἄσκησις)<sup>78</sup>.

Состояние μετριοτάθεια, когда воление человека возвращено в меру разума (τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα)<sup>79</sup>, открывает возможность *непрестанной молитвы*. Те, кто достиг этого состояния отрешённости от мира, могут молиться «всеми возможными способами: прогуливаясь, во время разговора, в молчании, во время чтения или размышляя»<sup>80</sup>.

Климент, конечно, имеет в виду не столько словесную молитву уст, сколько, скорее, формирование мысли в тайной клети души и призывание Отца *воздыханиями неизреченными* (Рим. 8, 26)<sup>81</sup>, поэтому имеет значение не столько содержание молитв, сколько стягивание «всей [силы] духа вовнутрь — в умопостигаемый звук (εἰς φωνὴν τὴν νοητήν), в соответствии с нерассеянным {или непрерывным} обращением (ἐπιστροφῆν) к Богу»<sup>82</sup>. Кто так молится, тот непрерывно «обращается» к Богу, хотя ничто *не предопределяет* его к такому обращению: ни нужда, ни страх, ни наслаждение. Он обращается *самопроизвольно*, из себя (ἐξ αὐτοῦ)<sup>83</sup>, но не благодаря себе (ὄπο αὐτοῦ), не «посредством личных усилий»<sup>84</sup>.

74 Clemens Alexandrinus. Stromata III, 14, 95, 2 // GCS. 52. S. 239–240. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 446.

75 См.: Clemens Alexandrinus. Paedagogus III, 1, 2 // GCS. 12. S. 236–237. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 214.

76 Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 2, 10, 1 // GCS. 17. S. 8–9. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 201.

77 Ibid. VII, 2, 6, 3 // GCS. 17. S. 6. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 199.

78 См.: Clemens Alexandrinus. Paedagogus III, 6, 35 // GCS. 12. S. 256–257. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 241.

79 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata II, 13, 59, 6 // GCS. 52. S. 145. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 293.

80 Ibid. VII, 7, 49, 7 // GCS. 17. S. 37. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 225.

81 Ibid. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 225.

82 Ibid. VII, 3, 13, 1 // GCS. 17. S. 10. Рус. пер.: Шуфрин А. М. Гнозис. Богоявление. Обожение. С. 221–222.

83 См.: Ibid. VII, 7, 36, 4 // GCS. 17. S. 28. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 218.

84 Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 108. Так думает Сальваторе Лилла.

Или, скорее, обращается не *он*, а духовная сила внутри, которой он даёт свободу с помощью расчищения её пути от своих страстей; так Дух Святой «ходатайствует (за него) *воздыханиями неизреченными*».

Итак, Климент обнаруживает в засвидетельствованной у апостола Павла молитве Духа в нас собственный локус христианской свободы. Так как именно посредством молитвы гностик безгранично восходит к Богу<sup>85</sup>, она может рассматриваться как «субъектный аспект» обожения и в итоге возводит гностика на ещё более высокий уровень отрешённости (*ἀπάθεια*). В отличие от *μετριοπάθεια* (которая является лишь *предварительным* условием молитвы), эта степень бесстрастия не может быть достигнута только человеческим усилием, но нуждается в «*содействии* силы Божией»<sup>86</sup>.

### От уподобления Христу — к парадигме теоцентрической субъектности

Климент и Иринеи имели дело с одним и тем же феноменом — подъёмом гностицизма, но «проблематизировали» его по-разному. Иринеи выделяет абсолютное послушание как черту, конституирующую христианский этос, поэтому он выставляет непослушание гностиков церковной власти и их ревностное стремление к преждевременному индивидуальному совершенству как восстание против Бога. Однако чтобы *быть послушным* Божьей воле, человек сначала должен *познать* эту волю со всей определённой, чтобы не стать ненароком послушным дьяволу (как бывало в истории христианства)<sup>87</sup>. Кажется, в этом причина того, почему проблема доступа к непосредственному знанию не только не была, но и не могла быть обойдена вниманием. Для Климента человеческое непослушание Богу есть не что иное, как преступление против собственной природы, ибо цель, с которой последняя была создана, есть уподобление Богу насколько возможно<sup>88</sup>.

85 См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 7, 44, 5 // GCS. 17. S. 33.* Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 222.*

86 *Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur 21 // GCS. 17. S. 173.* Рус. пер.: *Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся. С. 256.*

87 Вспоминаются известные слова, адресованные Яном Гусом набожной старушке, подбирающей дрова в костёр, на котором он горел: «*Sancta simplicitas*». Они подсказывают, я полагаю, что, хотя простота свята, святость не всегда проста; как минимум, иногда ей приходится быть ироничной.

88 См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata II, 22, 134, 2 // GCS. 52. S. 187.* Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 330; ср.: Plato. Theaetetus 176b // Platonis opera. Vol. 1 / ed. J. Burnet. Oxford, 1900.*

Следовательно, те называются гностиками ложно, чья распушенность выдаёт их незнание своей собственной Богом данной природы. Таковые не могут знать и Бога.

Интерпретируя, с одной стороны, основную христианскую идею об «уподоблении Христу» (например, 1 Ин. 3, 2) в свете платоновского «уподобления Богу» и связывая, с другой стороны, последнюю идею с подобием (Быт. 1, 26)<sup>89</sup>, Климент смещает фокус богословской парадигмы от уподобления Христу к обожению. Таким образом, он позволяет Царству прийти, по крайней мере для некоторых, из будущего после парусии в «уже сейчас».

### В заключение

Исходя из того, что «субъектность», или «самость» (self), — это матричная идея греко-римской цивилизации (ей наследует мир, в котором мы живём), можно сказать, лишь слегка перефразируя Йегера, что благодаря именно Клименту (и Богу) «христианская религия доказала, что она способна дать миру нечто большее, чем просто ещё одну религиозную секту»<sup>90</sup>. Устранив зазор между Богом и человеком, христианство постулирует принцип теоцентрической субъектности последнего словами апостола Павла: «*Уже не я живу, но живёт во мне Христос*» (Гал. 2, 20). Этот принцип свободы во Христе (получивший затем развитие в византийском осмыслении опыта обожения и отражённый в ёмкой формуле прп. Максима Исповедника: единая энергия Бога и святых) становится, начиная с Климента Александрийского, парадигмой и основанием христианской практики «заботы о себе».

### Источники

- Clemens Alexandrinus*. *Protrepticus, Paedagogus* / hrsg. von O. Stählin; 3. Aufl. von U. Treu. Berlin: Akademie Verlag, 1972. (GCS; Bd. 12).
- Clemens Alexandrinus*. *Stromata I–VI* / hrsg. von O. Stählin; 3. Aufl. von L. Früchtel. Berlin: Akademie Verlag, 1960. (GCS; Bd. 52).
- Clemens Alexandrinus*. *Stromata VII–VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae prophetae; Quis dives salvetur; Fragmente* / hrsg. von O. Stählin; 2. Aufl. von L. Früchtel. Berlin: Akademie Verlag, 1970. (GCS; Bd. 17).

89 См.: *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. P. 108.

90 *Jaeger W. Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, 1961. P. 69.

- Die ältesten Apologeten / hrsg. von E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- Irénée de Lyon. Contre les heresies. Livre IV. T. 1 / éd. A. Rousseau et al. Paris: Cerf, 1965. (SC; vol. 100).*
- Irénée de Lyon. Contre les heresies. Livre V. T. 2 / éd. A. Rousseau et al. Paris: Cerf, 1969. (SC; vol. 153).*
- Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III. T. 2 / éd. A. Rousseau et al. Paris: Cerf, 1974. (SC; vol. 211).*
- Platonis opera. Vol. 1 / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900.*
- Proof of the Apostolic Preaching / trans. by J. P. Smith. New York: Newman Press; New Jersey: Ramsey, 1952.
- Ириней Лионский, св. Творения / пер. прот. П. Преображенского. М.: Православный паломник, 1996.*
- Ириней Лионский, сщмч. Доказательство апостольской проповеди / пер. проф. Н. И. Сагарды. М.: Благовест, 2011.*
- Климент Александрийский. Педагог / пер. Н. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.*
- Климент Александрийский. Строматы. Книги 1–3 / пер. Е. В. Афонасина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003.*
- Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся / пер. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006.*

## Литература

- Ноговицын О. М. Ступени свободы. Л.: ЛГУ, 1990.*
- Шуфрин А. М. Гнозис. Богоявление. Обожение: Климент Александрийский и его источники / пер. с англ. В. Р. Рокитянского. М.: Библиотека богослова, 2013. (Византийская философия; т. 10).*
- Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford: Oxford University Press, 1971.*
- Jaeger W. Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1961.*

## Clement of Alexandria: The Emergence of Christian Subjectivity

**Arkadi M. Choufrine**

MA in Theology, PhD in History of Christian Doctrine  
bibliographic specialist at the Library of Princeton University  
24 Tupelo Row, Princeton NJ, USA, 08540  
achoufri@princeton.edu

**For citation:** Choufrine, Arkadi M. "Clement of Alexandria: the Emergence of Christian Subjectivity". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 103–122 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-103-122

**Abstract.** The article traces back to Clement of Alexandria the first emergence of the understanding of freedom as the ground of human subjectivity in Christian thought. Up to Irenaeus, Christian understanding of freedom remained within the framework of the Middle Eastern mentality as exemplified by the Biblical story of the Ancestors' disobedience, where freedom is pedagogically presented as one's ability to choose between good and evil. With Clement of Alexandria, Christian thought first appropriates the Greek philosophical understanding of human nature, according to which one is in principle unable to choose whatever does not appear to one as good for him or her. Correlatively to this understanding of human nature as inherently «selfish», human freedom is understood as pursuing one's true good (as distinguished from a merely apparent one): to be free is to truly serve oneself. Thus freedom already implies a self-relation, which is constitutive of the «subject» (or «I») in our modern sense. Michel Foucault had brought attention to self-forming ascetic practices developed in Late Antiquity within the framework of philosophy understood as a «way of life» (rather than a mere theorizing). In Middle Platonism, such practices aimed at purifying one's mind so as to enable it to see one's true good in one's assimilation to God as much as possible. For Clement, one's deification cannot be achieved by just one's own efforts but is a work of God relating to Himself through a Christian in whom He dwells, along the lines of Paul's words: "It is no longer I who live, but Christ lives in me. This theocentric understanding of human subjectivity was then further developed in Byzantine patristic tradition, resulting, in particular, in Maxim the Confessor's famous formula «One energy of God and the saints».

**Keywords:** Christian philosophy, Clement of Alexandria, Christian anthropology, subjectivity, free will, St. Irenaeus, assimilation to God, the Fall, self-reference, unceasing prayer.

## References

- Afonasin E. V. (ed.) (2003) *Kliment Aleksandrijskij. Stromaty. Knigi 1–3* [Clement of Alexandria. *Stromates. Books 1–3*]. Saint-Petersburg: Publishing House of Oleg Abyshko (in Russian).
- Bratuhin A. Ju. (ed.) (2006) *Kliment Aleksandrijskij. Uveshchevanie k jazыchnikam. Kto iz bogatyh spasjotsja* [Clement of Alexandria. *Exhortation to the Gentiles. Which of the Rich will be Saved*]. Saint-Petersburg: Publishing House of Oleg Abyshko (in Russian).

- Jaeger W. (1961) *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Korsunskij N. N., Chistjakov G. (eds.) (1996) *Kliment Aleksandrijskij. Pedagog [Clement of Alexandria. Pedagogue]*. Moscow: Uchebno-informacionnyj ecumenicheskij centr ap. Pavla (in Russian).
- Preobrazhenskij P. (ed.) (1996) *Irinej Lionskij, svt. Tvorenija [St. Irenaeus of Lion. Creations]*. Moscow: Pravoslavnyj palomnik (in Russian).
- Rousseau A. (ed.) (1965) *Irénée de Lyon. Contre les heresies. T. 1. Livre IV*. Paris: Cerf (SC; 100).
- Rousseau A. (ed.) (1969) *Irénée de Lyon. Contre les heresies. T. 2. Livre V*. Paris: Cerf (SC; 153).
- Rousseau A. (ed.) (1974) *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. T. 2. Livre III*. Paris: Cerf (SC; 211).
- Sagarda N. I. (ed.) (2011) *Irinej Lionskij, sshchmch. Dokazatel'stvo apostol'skoj propovedi [St. Irenaeus of Lion. Proof of the Apostolic Sermon]*. Moscow: Blagovest (in Russian).
- Shufrin A. M. (2013) *Gnozis. Bogojavlenie. Obozhenie: Kliment Aleksandrijskij i ego istochniki [Gnosis. Epiphany. Theosis: Clement of Alexandria and Its Sources]*, in V. R. Rokitjanskij (ed.). Moscow: Biblioteka bogoslova (Vizantijskaja filosofija; 10) (in Russian).
- Smith J. P. (ed.) (1952) *Proof of the Apostolic Preaching*. New York: Newman Press; New Jersey: Ramsey.
- Stählin O., Früchtel L. (eds.) (1960) *Clemens Alexandrinus. Stromata I–VI*. Berlin: Akademie Verlag (GCS; 52).
- Stählin O., Früchtel L. (eds.) (1970) *Clemens Alexandrinus. Stromata VII–VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae prophetae; Quis dives salvetur; Fragmente*. Berlin: Akademie Verlag (GCS; 17).
- Stählin O., Treu U. (eds.) (1972) *Clemens Alexandrinus. Protrepticus, Paedagogus*. Berlin: Akademie Verlag (GCS; 12).