

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СИМВОЛИЗМА В СОЧИНЕНИЯХ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Д. С. КУРДЫБАЙЛО и И. А. ГЕРАСИМОВ
Санкт-Петербургский государственный университет
Русская христианская гуманитарная академия
theo@yandex.ru; teran48@ya.ru

DMITRY KURDYBAYLO and IVAN GERASIMOV
Saint-Petersburg State University, Russian Christian Academy for Humanities, Russia

SOME OBSERVATIONS ON SYMBOLISM IN THE WRITINGS OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

ABSTRACT. The use of term *σύμβολον* in Clement's writings is problematic because of differences between common doctrine of symbol and symbolism expressed by Clement almost theoretically, and particular examples of symbolism and allegoric exegesis, where Clement's wording and underlying conceptions are strongly dependent on the relevant contexts. In order to bring the most instances of *σύμβολον* in a system we propose some classifications. Firstly, according to their function, we distinguish 'protective,' 'anagogic,' and 'manifestative' symbols; secondly, according to the contexts in which they predominantly appear, such as the Pythagorean tradition, Greek Mysteries, Egyptian religion and hieroglyphic script, and extracts from the Greek grammarians; finally, in the context of Biblical exegesis, where one can distinguish instances of typology, morally instructive allegory and symbolism *per se*. In the latter case the nature of symbol is constituted by Divine Logos who "signifies the invisible link between earth and heaven." Such a reading clarifies the ontological importance of symbolism for Clement's metaphysics and philosophy, and helps to explain some difficulties in Clement's writings actual for Western theology.

KEYWORDS: symbol, allegory, hermeneutics, Bible exegetics, philosophy of language, semiotics, ancient philosophy, the School of Alexandria, Ante-Nicene theology.

* Статья подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских учёных МК-3031.2015.6 «Символизм и онтология символа в восточно-христианском неоплатонизме».

*Все вещи наполнены знаками,
знающий из иного иное – мудрец.*¹

Теме символизма и аллегории в александрийской традиции и специально у Климента Александрийского посвящено значительное число научных исследований. Однако суждения о семантике σύμβολον и его отношениях со смежными понятиями (αἰνίγμα, ἀλληγορία и др.) до сих пор остаются противоречивыми. Так на основании *Strom.* 5.58.6,² Е. В. Афонасин заключает о терминологическом различии Климентом σύμβολον и ἀλληγορία по их семантике и функции (Афонасин 2003, 48). L. Roberts утверждал, что «Климент очень аккуратен с техническими терминами и редко использует σύμβολον» (Roberts 1975, 75); в то же время в одних только *Строматах* и *Педагоге* нами найдено 104 употребления σύμβολον, что трудно назвать редким. W. Völker писал об отсутствии у Климента устойчивой терминологии (Völker 1952, 13), и многие места *Стромат*, в самом деле, свидетельствуют едва ли не о синонимии σύμβολον и различных форм αἰνίσσομαι. В *Педагоге* же в теснейшей связи стоят ἀλληγορέω и αἰνίσσομαι, вводимые в евхаристическом контексте.³ Даже беглого взгляда достаточно, чтобы убедиться в разнообразии семантики σύμβολον и смежных понятий в зависимости от контекста Климентовой мысли. С другой стороны, тот факт, что V книга *Стромат* почти целиком посвящена вопросу символизма, не позволяет считать словоупотребление Климента неупорядоченным или случайным. В нём, скорее, отражается сам «пёстротканый» стиль *Стромат*, за внешностью которого автор призывал читателей отыскивать скрытый смысл.

Из рассуждений Климента о природе и назначении символизма, кроме многих уверений в древности и распространённости его в различных рели-

¹ Μετὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο. Plot. *Enn.* II.3.7.12-13. Пер. Т. Сидаша.

² Тексты Климента приводятся по изданиям: Clemens Alexandrinus. *Stromata*. Hrsg. O. Stählin, L. Früchtel und U. Treu. (Die griechischen christlichen Schriftsteller 52(15), 17). Berlin: Akademie-Verlag, 1970; Clément d'Alexandrie. *Le pédagogue*. Ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray. (Sources chrétiennes 70, 108, 158). Paris: Cerf, 1960–1970; Clément d'Alexandrie. *Le protreptique*. Ed. C. Mondésert. (Sources chrétiennes 2). Paris: Cerf, 1949. Русские переводы: Климент Александрийский. *Строматы*. Изд. подг. Е. В. Афонасин. Т. 1–3. СПб.: «Изд. Олега Абышко», 2003; Климент Александрийский. *Педагог*. Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1890; Климент Александрийский. *Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасётся*. Пер. с др.-греч., вступ. ст., комм. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: «Изд. Олега Абышко», 2006.

³ Полную цитату и обсуждение см. ниже.

гиозных и философских традициях,⁴ можно выделить следующие функции символа:⁵

– «охранительная»: с одной стороны, загадочность символического языка охраняет от прикосновения к священному учению людей, к этому неподготовленных – «нечистое не должно касаться чистого», а «духовное могут оценить только духовные» (*Strom.* 5.19.3–20.2); однако делается это не из «ревности» или «жадности» (т. к. с христианской точки зрения эти качества не могут быть приписаны Богу), но из заботы о самих постигающих людях, которые «разгадывая» «загадки, символы, аллегории, метафоры»,⁶ сами совершенствуются в познании истины (*Strom.* 5.24.1–25.1), подготавливаются к богопознанию. Более того, человек может испытать даже вред от познания истин, к восприятию которых он ещё не готов (*Strom.* 6.126.1). Таким образом, символ становится инструментом богообщения (Navrda 2010, 12–14 and 30), а «охранительная» функция при этом оказывается одновременно и педагогической;

– «анагогическая» (возводящая): кроме того, что педагогическая функция применительно к совершенствованию в богопознании уже может рассматриваться и как анагогическая, отметим особо такой пассаж:

из чистой любви взирающий на телесную красоту, однако наслаждающийся не телесным образом, но душевным, как я полагаю, воспринимает тело как некое изображение, посредством которого он восходит к творцу этого создания и к истинной красоте. Так восходит он к святому символу (σύμβολον ἄγιον), светлосносному образу праведности (χαρακτήρα τῆς δικαιοσύνης), являемому восхождением ангелов... (*Strom.* 4.116.2–117.1)

Явная аллюзия на «Гиппий большой» Платона в христианизирующей интерпретации понимает σύμβολον не как вещественный предмет, но, во-первых, помещает его в пространстве умопостигаемого мира, и, во-вторых, не придаёт ему субстанциального бытия – он выступает как свойство или качество (ποιότητα) души, играя роль некоего «опознавательного знака» (таково одно из древнейших значений греч. σύμβολον). Такое словоупотребление у Климента, по-видимому, единственное;

– «манифестирующая» (выражающая): символ свидетельствует, являет, раскрывает символизируемое лучше, чем прямое, однозначное, буквальное описание. Здесь Климент приводит целый ряд аргументов: прежде всего, «сокрытые вещи, просвечивающие через завесу, оставляют впечатление об

⁴ Ср., напр. *Strom.* 5.56.1–4 et 6.4.1–2.

⁵ В обозначении функций символа мы учитываем опыт и терминологию исследований: Афонасин 1997, Афонасин 2003, Петров 2010, Shaw 1999, а также сводку из Ferguson 1976, 65–66.

⁶ См. *Strom.* 5.21.4–23.2, ср. тж. *Strom.* 5.31.3.1–4.1.

истине более внушительное и значительное, подобно тому, какое являются собой фрукты на дне ручья, просвечивающие через воду, или формы, покрытые вуалью, которая слегка меняет их очертания» (*Strom.* 5.56.5–57.2), – «вуаль» или загадочность символического описания скрывает малосущественные детали предмета и подчёркивает наиболее значимые, помогает выделить его сущностные черты, тогда как «всестороннее освещение проявляет дефекты в вещах» (*ibid.*), то есть их акцидентные особенности. Затем Климент подчёркивает полисемантическую природу символа, возможность различного толкования одного и того же образа или высказывания (напр.: *Strom.* 5.44.2–4), что для него не недостаток, а напротив, достоинство: чем шире и разнообразнее спектр возможных толкований, тем богаче символ, тем глубже его значение.⁷ Возможно, конечно, и неправильное истолкование символа неопытным человеком, но это вовсе не может быть причиной отказа от символического языка. Во-первых, как много раз подчёркивает Климент, «энигматический» язык свойствен «практически всем священным текстам» (*Strom.* 5.32.1–2), и, в частности, Спаситель всенародно излагает Своё учение в притчах, но смысл их истолковывает только ученикам (*Strom.* 6.126.1–128.1; ср.: Мр 4:10–12). Наконец, как показывает Н. Ф. Hägg, у Климента есть вполне цельная концепция апофатического богопознания,⁸ и символический язык становится не только самым подходящим, но и единственным⁹ способом вести речь о Неизреченном.¹⁰

Стоит подчеркнуть, что три названные основные функции символа очень близки к свойствам и функции символов в теургическом неоплатонизме, а также у псевдо-Дионисия Ареопагита (ср. Петров 2010, 37–46). Главным отличием выступает акцент Климента на гносеологической и языковой стороне символа, тогда как его чувственно-материальная сторона едва ли не игнорируется – в сравнении с *реальностью* (в исконном значении, от *lat. res*) символа, например, у Ямвлиха или Прокла.

Когда Климент теоретически обсуждает роль символизма, *σύμβολον* вы-

⁷ Ср. Афонасин 2003, 45. Этот же принцип высказывается в «Кратиле» Платона: чем больше толкований допускает имя, тем лучше оно установлено, см. Курдыбайло 2015.

⁸ Hägg 2006, 147–150 et passim. О «звании» или «безмерности» (*ἀχανής*) Христа см. цитату и анализ у Navrda 2010, 19–20; обзор высказываний Климента о непознаваемости сущности Бога, но познаваемости Его сил (*δυνάμει*) и деяний (*ἔργα*): Giulea 2010, 18–19. О неизобразимости Бога никакими вещественными средствами см. *Strom.* 1.163.6–164.1; 1.71.1–2. Сооружение столпа как образа Бога Климент рассматривает как своего рода «неподобный символ» (в Ареопагитском смысле, см. *De coel. hier.* 2 ff.).

⁹ Ferguson 1976, 66: «teaching about God can only be done through symbols».

¹⁰ Ср. рассуждение В. Н. Топорова о генезисе поэтического языка в Ареопагитическом корпусе (Топоров 1989, 220–224).

ступает вполне терминологически. Рядом исследователей предложено несколько наборов основных понятий, привлекаемых Климентом для описания диалектики выражения: так, С. Mondésert выделяет *ἀνιγμα*, *ἀλληγορία*, *παραβολή*, *σύμβολον* (Mondésert 1944, 88); I. Ramelli отмечает *ἀλληγορία*, *σύμβολον*, *ἀνιγμα*, *ἀνιτίτοιμα* (Ramelli 2011, 347). Кроме этого, Климент использует как технические термины *ἀναφορά* и *μεταφορά* (в одних только *Строматах* 7 и 4 раза, соответственно). Более того, в *Строматах* находим отчётливое различие *σύμβολον* и *ἀλληγορία* – мифологические персонажи и истории с их участием «должны пониматься не просто как всевозможные аллегоризации всех этих имён, но как выражающие универсальный смысл, который необходимо найти за символами, скрытыми за завесой этих аллегорий» (*Strom.* 5.58.6). Прежде всего, если символ полисемантичен, то аллегории однозначны в своём толковании.¹¹ Заметим также, что аллегории чаще всего связаны с личностями – героями мифов или библейского повествования, тогда как символами чаще выступают неодушевлённые предметы; таким образом, аллегория может иметь дело с выдуманым, никогда не существовавшим лицом, символ же, как правило, соотносится со вполне реальным предметом. Но главное здесь то, что Климент вводит три уровня истолковываемого текста: буквальный, только ещё требующий толкования; уровень аллегорического прочтения и символический уровень. Далее мы увидим, как эта классификация применяется Климентом «на практике» – в библейской экзегезе.

Если типичный пример аллегории – объяснение личности мифологического персонажа как олицетворение некоторого общего понятия или безличного начала, то *ἀναφορά* у Климента явственно выступает «аллегорией наоборот»: используя этот троп, вместо упоминания стали речь пойдёт об Аресе, а вместо вина – о Дионисе (*Strom.* 7.52.3).

Подчеркнём ещё один существенный момент: из всех употреблений слова *σύμβολον* значительную долю составляют примеры символизма, заимствованного из языческих религий и эллинской философии. Если в той или иной традиции, обсуждаемой Климентом, *σύμβολον* имеет свою особую семантику, то она хотя бы отчасти сохраняется и в устах христианского мыслителя. Здесь особенно значимы четыре области:

– учение пифагорейцев, которые свои изречения-*ἀφοῦσματα* именовали «символами» (Thom 1994, 94). Здесь символическое значение имеют не только предметы или живые существа (как, напр., «не держать в доме ласточек» Климент толкует как «не принимать болтунов, шептунов и несдержан-

¹¹ Ср. формулировку Osborn 2006, 384: «allegory lifts interpretation to a higher level and symbolism brings a multiplication of meanings».

ных на язык людей», *Strom.* 5.27.1–2), но и действия: «не плавай по земле» (*Strom.* 5.28.3) или «ядро не перешагивай» (*Strom.* 5.30.1). Здесь же толкуются и «эфесские письма», где сразу шесть иносказаний образуют вместе «символический порядок» (συμβόλων ... τάξι, *Strom.* 5.45.1–3);

– языческие мистерии, которые подробно обсуждаются в *Протретики*. Климент прямо перечисляет технические термины, закреплённые в эллинской мистериальной культуре: σύμβολα, συνθήματα, ἅγια.¹² Очевидно, что «символами» в «мистериальном» контексте выступают те именно предметы, которые приносились и использовались посвящёнными, поэтому и выбор символов, и семантическое поле их истолкования ограничено языческой традицией, в которой Климент, несомненно, хорошо ориентировался;

– египетская языческая религия. Так, в ритуальном шествии принимают участие, среди прочих, «певчий, неся в руках какой-либо из музыкальных символов» и «астролог, ... держа в руках горолог и пальмовую ветвь – астрологические символы» (*Strom.* 6.35.3–4). Символ здесь понимается скорее как эмблема или аллегория обобщающего характера.¹³ Более привлекает Климента «символическая философия иероглифического письма» (*Strom.* 1.153.2) (вернее же, его семантическая функция), сведения о котором, по утверждению I. Ramelli, он черпает у стоика Херемона, посвятившего этой теме специальный трактат.¹⁴ В *Строматах* мы находим достаточно сложную классификацию египетской письменности, которая подразделяется на эпистолографику, иератическое письмо и иероглифику. В иероглифике различают кириологическое и символическое; в последнем же – буквальное изображение по подобию (κατὰ μίμησιν), фигуральное или образное (τροπικῶς) и аллегорическое, выражающееся посредством загадок (ἀλληγορεῖται κατὰ τινὰς αἰνιγμούς – *Strom.* 5.20.3–21.3). Трудно судить, насколько здесь Климент оригинален, можно лишь констатировать, что сама терминология (σύμβολον, μίμησις, ἀλληγορία, αἰνίγμα) широко употребляется во всём тексте *Стромат* и других его сочинений. Отчасти, разумеется, это обусловлено общим влиянием стоической аллегорезы на Климента¹⁵ и Херемона–стоика. Однако даже самые сложные и «возвышенные» примеры египетского символизма, напр.: «ребёнок как символ рождения, старец как

¹² Подробнее см. Gagné, Herrero 2009, 292; Афонасин 1997, 56.

¹³ Ещё о символах в ритуальном шествии см. *Strom.* 5.43.1–3.

¹⁴ См. Ramelli 2011, 347, п. 28. По мнению же А. Ю. Братухина, Климент, живя в египетской Александрии, был непосредственно близко знаком с египетской культурой, в том числе и с письменностью (Братухин 2006, 45).

¹⁵ О стоическом влиянии на раннехристианскую экзегезу см. не потерявшую актуальность работу: Grant 1946, 192–197.

символ разрушения, ... сокол – символ Бога, и рыба – символ ненависти»¹⁶ позволяют видеть в них скорее аллегория, нежели символ, если руководствоваться принципом из *Strom.* 5.58.6. То же можно сказать и об изображении планет «в виде змеевидного знака ... из-за кривизны их пути», а Солнца – в виде жука-скарабея (*Strom.* 5.21.2–3), корабля или крокодила (*Strom.* 5.41.2–3). Несмотря на уверения Климента в том, что «египетские загадки и таинства очень похожи на те, которые были в ходу среди иудеев» (*ibid.*), сравнивая их с его толкованиями, скажем, ветхозаветной скинии или облачения первосвященника¹⁷, убеждаемся не просто в семантической бедности египетского символизма, но фактически в отсутствии символического пласта, который, по определению *Strom.* 5.58.6, должен выстраиваться поверх пласта аллегорического;

– единственный, но значительный фрагмент с упоминанием понятия *σύμβολον*, выработанного греческими грамматиками, в цитате Дионисия Фракийца (I в. до н. э., автор трактата «*Τέχνη γραμματική*»):

Действия можно выразить не только в словесной форме, но и с помощью символов. Поучения в словесной форме – это, например, дельфийские изречения «ничего слишком» или «познай себя». Примерами же поучения в символах может быть обычай (заимствованный у египтян) устанавливать в храмах вращающиеся колеса. Символическое значение имеют [также и] ветви, которые раздаются пришедшим на поклонение.¹⁸

До некоторой степени такое понимание символа может считаться противоположным полюсом по отношению к пифагорейским акусам, а наиболее близким – к символизму египетской иероглифики (недаром Дионисий в качестве первого примера приводит именно египетский обычай).

Во всех перечисленных контекстах Климент хотя и стремится доказать универсальность символизма в разных религиях и философских учениях, он, тем не менее, не может позволить себе игнорировать специфические черты каждой обсуждаемой традиции, и понятие *σύμβολον* в каждом случае приобретает свои особые черты – почти всюду ограничивающие ту онтологическую глубину, которую вкладывает в него Климент, когда исходит из своих собственных убеждений.

Терминологически *σύμβολον*, *ἀλληγορία* и производные *αἰνίσσομαι* заслуживают ещё одного замечания. Дело в том, что в своих сочинениях Климент

¹⁶ Полный перечень см. в *Strom.* 5.41.4–43.3.

¹⁷ Эти толкования заимствованы Климентом у Филона Александрийского и значительно переработаны, подробнее см. об этом ниже.

¹⁸ *Strom.* 5.45.4–5. Об источниках этой цитаты см. примеч. Е. В. Афонасина к цит. месту (т. 2, стр. 171).

к христианскому вероучению избегает прилагать понятие «богословие» (θεολογία – см. Ramelli 2007, 356, п. 117), а к христианским священнодействиям – «таинство» (μυστήριον, τελετή).¹⁹ По всей видимости, эти слова для него скомпрометированы употреблением в греческом язычестве. Но и ἀλληγορία широко использовалась стоиками, причём применительно к мифам о языческих богах.²⁰ Тем не менее, ἀλληγορία принимается Климентом и используется лишь немного реже, чем σύμβολον.²¹ Да и самый σύμβολον, используемый в языческих мистериях по признанию самого же Климента, казалось бы, скомпрометирован даже в большей степени. Можно предположить, что фактором, определяющим, можно ли принять термин языческой философии или нет, служит поставленная цель рассуждения: в одном случае Климент стремится подчеркнуть отличие христианского учения от языческих верований и потому проводит чёткую границу именно внутри «богословского» лексикона; в другом – напротив, стремится фундаментализировать «христианскую философию» на древних религиозных и философских воззрениях, и тогда использует одну и ту же лексику в описании разных традиций. Иными словами, средства языка у Климента подчинены его богословию и умело применяются в соответствии с поставленной – апологетической или миссионерской – целью.

Вслед за стоиками Климент уделяет большое внимание языку и высказывает ряд существенных «лингвофилософских» взглядов. Для нашей темы наиболее важен фрагмент VIII книги *Стромат*, где выстраивается трёхчленная иерархия порождающая язык как таковой: имена или слова (ὀνόματα), которые являются символами понятий (νοήματα); сами эти понятия; и вещи (τὰ ὑποκείμενα πράγματα), чувственно воспринимая которые, мы понятия постигаем (*Strom.* 8.23.1–5, см. тж. Roberts 1975, 74–75). Климент признаёт универсальность νοήματα для всех людей, тогда как словесно выражаться они могут на разных языках по-разному. Из этого вытекает равноправие всех языков: в отличие от Оригена, считавшего еврейский язык выделенным и особенным среди прочих (отчего, в частности, священные имена Бога оказываются принципиально непереводаемыми – *Contra Celsum*, 1.24–25), Климент считает «индивидуальные особенности всех диалектов» никак не влияющими на то, как они передают знание, если оно выражено

¹⁹ Например, в описании Крещения, при котором другие понятия, связанные с языческими мистериями, употребляются Климентом. Это, однако, не означает, что μυστήριον вообще не упоминается в христианском контексте, подробнее см. Ferguson 1976, 63.

²⁰ См. Grant 1946, 191–193. Стоическую аллегорезу использует и сам Климент, этимологизируя имена греческих богов (Ramelli 2011, 348).

²¹ В *Строматах* 34 употребления против 51; в *Педагоге* – 29 против 26.

символическим образом – то есть с помощью тех самых аллегорий, загадок и т. п. (*Strom.* 6.129.1–130.2) Иными словами, семантическая структура символического высказывания остаётся инвариантной при переводе на любой язык (если, конечно, он выполнен корректно).

Тем не менее, есть наречия более молодые и более древние, «слова [которых]... возникли естественным путём. Поэтому признаётся, что молитвы на языке варварском более действенны, чем на других языках» (*Strom.* 1.143.6–7). Но здесь целью Климента стоит не привести рассуждение к исключительности еврейской речи, а подчеркнуть вечную «молодость» эллинского нрава, культуры и, в том числе, языка, – по слову Платона: «вы, эллины, вечно остаётесь детьми, и нет среди эллинов старца!» (*Tim.* 22b4–5) – и, соответственно, удержать эллинов от пренебрежительного отношения к варварскому языку и обычаям (*Strom.* 1.77.2–3, 1.78.1–2).

Если принять, что лингвистический символизм продолжает общую линию учения Климента о символе, то дополняя его отношением слова и понятия, можно положить, что символизируемое должно *par excellence* относиться к сфере невещественного, общего и универсального, тогда как символизирующее – вещественного, частного и особенного. С такой точки зрения изображение, скажем, солнца в виде крокодила или корабля не может считаться символом – по крайней мере, покуда солнцу не приписываются личностные свойства божества или иного мифологического персонажа.

Теперь мы можем обратиться к библейской экзегезе Климента. Здесь важно помнить один из базовых принципов александрийской экзегезы, начиная уже с Филона: Библия рассматривается как целостный, связный и когерентный текст, в котором для толкования выбранного места может быть привлечён любой фрагмент любой книги (Ramelli 2011, 3487–349). В тексте Писания Климент видит три (или четыре) уровня:²² в виде знаков (ὡς σημεῖον), в виде заповедей (ὡς ἐντολήν) и в виде пророчеств (ὡς προφητεῖαν). Четвёртый уровень мог бы быть буквальным («по уподоблению»).

Что касается пророчеств, то Климент, по всей видимости, имеет в виду ветхозаветные пророчества о пришествии Мессии, сбывшиеся по вочеловечению Слова Божия – типологический слой, для обозначения которого уже Ориген использует τύπος / τυπικώς, актуализируя экзегетический принцип ап. Павла из 1 Кор 10:11 (см. Курдыбайло 2016, 57–60). Не избегает его и Климент:

²² В греч. тексте *Strom.* 1.179.3–4 имеется лакуна, перед которой упомянуто 4 уровня, а после неё перечислено только 3. Об интерпретации этого места см. den Boer 1947, 158–161; Knowlton 1930, 166–167; а также примеч. Е. В. Афонасина к переводу цит. места (т. 1, стр. 167).

...Таков был тип (τύπος) «закона и пророков» до времён Иоанна. Последний, хоть и выражался яснее, поскольку уже не пророчествовал, но указывал на то, что присутствует ныне и было символически (συμβολικῶς) предвещено от начала, тем не менее говорил [иносказательно]: «я не достоин развязать ремень у обуви Его» (*Strom.* 5.55.1.1–2.1).

«Пророчество» или «типический» символ отличаются тем, что изображаемое есть событие, прежде всего, в истории, которое имеет прообразом либо другие, предшествующие исторические события, либо явную речь пророка о грядущем. Символизируемое и символическое, хотя и разнесены на совершенно различные аксиологические уровни, но оба соотносятся с вещественным миром и историческим временем. Заметим, впрочем, что «пророчества» Климент признаёт и за «варварскими философами» (*Strom.* 5.51.1).

Под заповедями, вероятно, могут пониматься наставления этического характера и, соответственно, символические/аллегорические обозначения человеческих добродетелей, пороков и соотносимых с ними способностей души. Например, свинья может означать любовь к удовольствиям и нечистым желаниям чревоугодия, жвачное животное – того, кто хранит в своём сердце услышанное слово, обсуждает, соблюдает и понимает его; парнокопытное же – праведника, который живя в этом мире, ожидает прихода мира вечного (*Strom.* 5.51.2-5; ср. *Strom.* 5.52.1–2). Египет и Ханаан символизируют «мирские заблуждения или же душевные страсти и пороки» (*Strom.* 2.47.1–2). Такая же прямолинейность встречается и в истолковании евангельской притчи о работниках одиннадцатого часа: здесь количеством часов обозначены «различные степени добродетели», а динарии служат намёком, указывающим (ἀνίσσεται) на спасение (*Strom.* 4.36.5–37.1). Подобным образом и в притче о десяти девах ночь означает тьму неведения, а лампы – свет ума в поиске истины (*Strom.* 5.17.3, где стоит ἤνιξάτο – аорист ἀνίσσομαι). То же ἀνίσσομαι связывает и разноцветные одежды Иосифа, брошенного братьями в ров, либо с разнообразными познаниями, приобретенными тяжким трудом, либо со страстями, «которые толкают к бездонной яме». Ров же обозначает отсутствия ведения, а Египет – «пустыню божественного Логоса» (*Strom.* 5.53.2–5; ἀνίττεται стоит в 5.53.1.5).

Наконец, остался пласт истолкований «ὡς σημεῖον». В него входят собственно символические обороты, отвечающие критерию из *Strom.* 5.58.6. Начиная с нравственного истолкования Числ 15:30, Климент затем отмечает, что уста, сердце и руки суть символы, соответственно, слова, воли и действия (*Strom.* 2.98.1.1–3). Аналогичным образом и «изображение херувимов имеет символическое значение: лицо [является символом] души, крылья – служения и действия возвышающихся слева и справа сил, а уста – гимн сла-

ве в непрестанном созерцании» (*Strom.* 2.36.4–37.1).

Значительное место занимает толкование предметов во Святом святых скинии и облачения ветхозаветного первосвященника, которое основано на аллегорическом объяснении их Филоном Александрийским, существенно переосмысленном Климентом.²³ Ключевой фразой здесь звучат слова о священных предметах, которые «посредством видимых символов знаменуют невидимую связь неба и земли».²⁴ Перечисляя цвета покрыва и занавеси, значение жертвенника, пяти столбов, семисвещника, хлебов предложения, фигур херувимов, Климент сначала сопоставляет им части чувственного космоса: четыре стихии, землю и поднимающийся от неё пар, «средоточие неба и земли», семь планет, южные ветра и созвездия Большой и Малой медведицы либо же целиком две полусферы неба. Однако параллельно с этим «космологическим» толкованием вводит и другое, так что здесь появляются и «таинственный смысл пяти хлебов, преломленных Спасителем и насытивших всю толпу его слушателей», и тетраграмматон – «таинственное имя Бога», и уподобленный солнцу Христос, «проливающий свет *многokrатно и многообразно* на тех, кто надеется и смотрит на Него», и «различные Церкви, образующие вместе одно церковное собрание», и «относящиеся к умопостигаемому миру ... надписи на святом ковчеге», и символизируемое Херувимами «великое знание» (*Strom.* 5.32.2–36.4).

Иными словами, здесь присутствуют те два уровня, из которых один был соотнесен Климентом с аллегорией, а другой – с символом.²⁵ Подобным образом говорится и об облачении первосвященника – речь начинается с небесных светил, а затем переносится на Христа, Которому «подвластны закон и пророки» (*Strom.* 5.37.1–2, 5.38.2–5).

Для обозначения Бога и Его Логоса через «огонь и свет» Климент использует «ἀλλήγορεῖται» (*Strom.* 5.100.4), в другом месте Сын Божий назван «днём и светом» – аллегорически и метафорически,²⁶ также ἀλλήγορεῖν стоит в сравнении Церкви с Телом Христовым (*Strom.* 7.87.3-4). Как видим, «высший пласт» символизации далеко не всегда обозначается словом σύμβολον, а ἀλλήγορία не всегда связана с пластом «средним». Также σύμβολον может охватывать сразу всю полноту семантических связей в таком «многоуровневом» толковании.

²³ О влиянии Филона на Климента здесь см. Runia 2004, 262; подробный анализ – van den Hoek 1988, 116–147; Mondésert 1944, 163–186.

²⁴ *Strom.* 5.32.2.3–4: διὰ ποικίλων τῶν πρὸς τὰ φαινόμενα συμβόλων τὴν ἀπ' οὐρανοῦ μέχρι γῆς αἰνισσομένη.

²⁵ «Двухуровневую» интерпретацию здесь отмечает и В. G. Висиг 2007, 393–394.

²⁶ *Strom.* 4.141.4.2–142.1.2: ἡμέραν δὲ τὸν υἱὸν ἀλλήγορεῖ καὶ φῶς, τὰς τε αὐτῶν παραγγελίας ὅπλα φωτὸς μεταφορικῶς.

Особую роль в приведенных примерах играет установление своего рода изоморфизма между макрокосмосом и микрокосмосом; последний дан здесь как образ мира в символах священных предметов. Полнота отображения космоса в них свидетельствует о всеобъемлемости и универсальности тех умных начал, которые стоят за символикой чувственного. Достижение такой совершенной полноты, видимо, служит необходимым условием для перехода на следующую, высшую онтологическую ступень.

Одним из ярких образов изоморфизма макрокосмоса и микрокосмоса служит образ музыкальной гармонии: Христос, сравниваемый с Орфеем,²⁷ играет прекрасную песнь на целом космосе как музыкальном инструменте (см. цитаты: Братухин 2006, 38–41) и Своей «Новой песней» настраивает души людей на новый, евангельский лад.

Надо полагать, что это – не просто художественный образ, но выражение глубинного основания философии и богословия Климента. Вслед за Эриком Осборном не будем забывать, что по своему «многослойному» устройству и сами *Строматы* подобны Св. Писанию в том, что требует определённых экзегетических усилий для выявления главных идей, связующих разноцветные «лоскутки» в единое пёстрое «покрывало» (Osborn 2008, 11). Божественный Логос, устанавливающий мировую гармонию, видимо, распространяет её и на всё человеческое бытие. Устанавливая «невидимую связь неба и земли», Логос тем самым даёт онтологическое основание символизму в самых разнообразных сферах – и экзегетической, и лингвистической, и сакраментальной.

Как представляется, в этом заключается главная особенность Климентовой «символологии»: если для нас привычно видеть в вещественном символе указание на умопостигаемую сущность и, возможно, её манифестацию себя с помощью символа, то для Климента само символическое отношение уже как таковое являет собой Божественный Логос – это отношение установивший и поддерживающий. Поэтому символы даже, казалось бы, не самых значительных вещей тем не менее завораживают взгляд богослова, видящего в этом символизме отражение ипостасного Слова.

Такой взгляд на *богословие* символа объясняет, в частности, почему в *Строматах* столь много места уделено языческому символизму: если символизм онтологичен и универсален, то и философская мысль язычников, если только ей удастся постигнуть подлинную символическую связь между

²⁷ Это сравнение было широко распространено среди христиан первых веков; в частности, многочисленные изображения Орфея сохранились среди катакомбной живописи, см. Huskinson 1974. Там же об общности этого мотива у Климента Александрийского и Евсевия Кесарийского (pp. 71–72); подробнее о последнем: Курдыбайло, Курдыбайло 2015, 54 слл.

чем-либо, то она – пусть даже не сознавая этого – подлинно прикасается к тому Логосу, о котором учит Церковь.

Наконец, мы можем попробовать прояснить одно проблематичное место в *Педагоге*:

Под образом плоти иносказательно говорится (ἀλληγορεῖ) о Святом Духе, ибо плоть Им создаётся. Кровь намёком обозначает (αἰνίττεται) собой Логос, потому что, подобно крови, Логос богатейшую разливает жизнь [по миру]; смешение (κράσις) же обоих – Господь, пища детей. Господь – [вместе] и Дух Святой, и Логос. Пища же – Господь Иисус; это значит, питаемся мы Логосом Бога [и вместе] воплощенным Святым Духом, священной небесной плотью (*Paed.* 1.6.43.2.2–3.3).

Это место стало поводом для дискуссий между католическими и протестантскими теологами в вопросе о «реальном присутствии» Иисуса Христа в Евхаристии. Католическая сторона интерпретировала приведенный пассаж как описывающий духовный гнозис и не имеющий прямого отношения к Евхаристии, так как речь Климента была воспринята как содержащая повод к отрицанию действительности пресуществления Свв. Таин (*van Eijk* 1971, 113). По мнению А. Н. С. *van Eijk*, «задавать вопрос» Клименту о присутствии Христа в Евхаристии некорректно в принципе, если принимать особенности его языка, контекст этого фрагмента и, наконец, то, что в его время богословие Евхаристии существовало лишь в зачаточном состоянии. Автор подчёркивает, что Климент даже в коротком пассаже использует разные слова «аллегорического» ряда и, наконец, заключает, что «такие термины как ἀλληγορία, τύπος, εἶχών, παραβολή, αἰνίγμα, σύμβολον эквиваленты» (*ibid.*, 116–117).

Как мы смогли убедиться, неустойчивость терминологии у Климента вовсе не означает отсутствия у него определенной онтологии символа. Если Климент ставит в один ряд слова «тело», «плоть», «кровь» и «молоко», то это может означать не только, что «один и тот же Логос может аллегорически описываться разными способами» и что Климент «более заинтересован в соединении с Логосом, т. е. в *res sacramenti*, чем в видимых сакраментальных средствах, с помощью которых это происходит» (*ibid.*, 116, cf. 111).

Церковные таинства, в которых человек соединяется с вещественными «символами», – в частности, Евхаристия и Крещение – предоставляют особый способ участия в установленной Логосом «невидимой связи неба и земли» – физическое соединение с символом, а значит, и с Логосом, его конституировавшим. Представляется неслучайным, что в цитированном месте *Педагога* в существенной близости упоминаются именно эти два Таинства (соотв., 1.6.26–28 и 1.6.43): вероятно, для Климента их связь, которую он пытается обосновать библейскими и естественнонаучными доводами,

изначально явлена онтологически, через физический контакт человека с вещественным «символом». Разумеется, это соединение – один из возможных вариантов, наряду с умным созерцанием символов, восхождения к их первообразам, приводящего к познанию Логоса; но это нисколько не умаляет «реальности» самого вещественного символа и, соответственно, таинств.

Таким образом, если и можно говорить о «евхаристическом символизме» Климента, то это понятие имеет совершенно своеобразное содержание и заметно отличается от такового, например, у псевдо-Дионисия Ареопагита или прп. Максима Исповедника.²⁸

Как видим, употребление Климентом *σύμβολον*, *ἀλληγορία* и производных *ἀνίσταμαι* в целом мало упорядочено. Значительно число случаев, когда эти слова используются в контексте различных традиций, которые приводятся для того или иного примера, и оттого приобретают свойственные этой традиции семантические оттенки. Со сменой контекстов возникает «текучесть» семантики.

Собственно, Климентово понимание символа открывается в его общетеоретических рассуждениях о символизме и практических примерах библейской экзегезы. Хотя и здесь возможны случаи неточности терминов, тем не менее, контекст всегда позволяет идентифицировать тип символического высказывания. Онтологическим основанием символизма выступает Божественный Логос, соединяющий чувственный и умопостигаемый миры и человека во единое гармоническое устройство, пронизанное незримыми связями, которые являют себя в зримых символах. Из этого положения вытекает универсальная ценность познания символов для любых народов и носителей любых языков и, в целом, учение о языке. Преобладающий интерес Климента к гносеологической, языковой и числовой²⁹ стороне символа дополняется его анализом таинств Крещения и Евхаристии, который сфокусирован на вещественно-физической стороне священных символов, что, в целом, позволяет воссоздать вполне сбалансированную картину.

²⁸ Ср. Петров 2008; Епифанович, Сидоров 1994, 255.

²⁹ За неимением места мы опускаем анализ символики числа в *Строматах*, где чаще всего символическая связь основывается просто на одинаковом количестве частей символа и символизируемого. Изредка основанием служат собственно арифметические свойства, такие как, например, числа 7, которое «нельзя образовать, отнимая от какого-либо одного числа первой декады и прибавляя к другому, и само это число не образует ни одного числа первой декады» (*Strom.* 6.140.1), из-за чего семёрка символизирует покой; а также начертание чисел с помощью букв алфавита (знаменитое толкование числа 318 (ΤΗ) как монограммы Иисуса Христа, идущее от «Послания Варнавы», 9.7–9.8c – *Strom.* 6.84.2–7).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Boer, W. den (1947) "Hermeneutic Problems in Early Christian Literature," *Vigiliae Christianae* 1.3, 150–167.
- Bucur, B. G. (2007) "Revisiting Christian Oeyen: «The Other Clement» on Father, Son, and the Angelomorphic Spirit," *Vigiliae Christianae* 61.4, 381–413.
- Eijk, A. H. C. van (1971) "The Gospel of Philip and Clement of Alexandria: Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist," *Vigiliae Christianae* 25.2, 94–120.
- Ferguson, J. (1976) "The Achievement of Clement of Alexandria," *Religious Studies* 12, 1, 59–80.
- Gagné, R. and Herrero M. (2009) "Themis at Eleusis: Clement of Alexandria, *Protrepticus* 2.22.5," *The Classical Quarterly* 59.1, 289–293.
- Giulea, D. A. (2010) "The Divine Essence, that Inaccessible *Kabod* Enthroned in Heaven: Nazianzen's *Oratio* 28,3 and the Tradition of Apophatic Theology from Symbols to Philosophical Concepts," *Numen* 57.1, 1–29.
- Grant R. M. (1946) "The Bible in the Ancient Church," *The Journal of Religion* 26.3, 190–202.
- Hägg, H. F. (2006) *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*. Oxford University Press.
- Havrda, M. (2010) "Some Observations on Clement of Alexandria, *Stromata*, Book Five," *Vigiliae Christianae* 64.1, 1–30.
- Hoek, A. van den (1988) *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden: Brill.
- Huskinson, J. (1974) "Some Pagan Mythological Figures and Their Significance in Early Christian Art," *Papers of the British School at Rome* 42, 68–97.
- Knowlton, E. C. (1930) "Notes on Early Allegory," *The Journal of English and Germanic Philology* 29.2, 159–181.
- Mondésert, C. (1944) *Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture*. Paris.
- Osborn, E. (2006) "One Hundred Years of Books on Clement," *Vigiliae Christianae* 60.4, 367–388.
- Osborn, E. (2008) *Clement of Alexandria*. Cambridge University Press.
- Ramelli, I. (2011) "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato," *International Journal of the Classical Tradition* 18.3, 335–371.
- Ramelli, I. (2007) "Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis," *Vigiliae Christianae* 61.3, 313–356.
- Roberts, L. (1975) "The Unutterable Symbols of (Γῆ)-Θέμις," *The Harvard Theological Review* 68.2, 73–82.
- Runia, D. T. (2004) "Clement of Alexandria and the Philonic Doctrine of the Divine Power(s)," *Vigiliae Christianae* 58.3, 256–276.
- Shaw, G. (1999) "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite," *The Journal of Early*

Christian Studies 7.4, 573–599.

- Thom, J. C. (1994) «Don't Walk on the Highways»: The Pythagorean Akousmata and Early Christian Literature," *The Journal of Biblical Literature* 113.1, 93–112.
- Völker, W. (1952) *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Berlin.
- Афонасин, Е. В. (1997) *Философия Климента Александрийского*. Новосибирск.
- Афонасин, Е. В. (2003) «Строматы» Климента Александрийского», *Климент Александрийский. Строматы*. Изд. подг. Е. В. Афонасин. Т. 1. Санкт-Петербург, 6–76.
- Братухин, А. Ю. (2006) «Тит Флавий Климент – примиритель противоположностей», *Климент Александрийский. Увещевания к язычникам. Кто из богатых спасётся*. Пер. с др.-греч., вступ. ст., комм. и указатель А. Ю. Братухина. Санкт-Петербург.
- Епифанович, С. Л., Сидоров, А. И., пер. и комм. (1994) *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. II. М.: Мартис.
- Курдыбайло, Д. С. (2015) «От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона „Кратил“», *Платоновские исследования* III.2, 92–116.
- Курдыбайло, Д. С. (2016) «О символе и символизме в трактате Оригена „Против Кельса“», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия* 1(63), 53–68.
- Курдыбайло, Д. С., Курдыбайло И. П. (2015) «О переосмыслении мифа о колеснице души из „Федра“ Платона в „Похвальном слове Константину“ Евсевия Кесарийского», *Соловьёвские исследования* 3(47), 49–66.
- Петров, В. В. (2010) «„Реальный“ символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера)», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия* 3(31), 36–52.
- Петров, В. В. (2008) «Таинство „синаксиса“ у псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия* 4(24), 52–63.
- Топоров, В. Н. (1989) «Мейстер Экхарт–художник и „ареопагитическое“ наследство», *Палеобалканистика и античность*, Москва: Наука, 219–252.