

*Д. С. БИРЮКОВ**

ТЕМА ЗЕРКАЛА В МИСТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ
КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
И ГРИГОРИЯ НИССКОГО**

Аннотация: В статье рассматривается, как образ зеркала в рамках экзегезы 1 Кор. 13:10–12 и платонических положений преломляется в текстах Климента Александрийского и Григория Нисского в контексте темы пассивности когнитивных способностей человека.

Ключевые слова: Климент Александрийский, Григорий Нисский, зеркало, эпектасис.

D. S. BIRUKOV

MIRROR IN THE MYSTICAL THEOLOGY OF CLEMENT OF
ALEXANDRIA AND GREGORY OF NYSSA

Annotation: The paper examines how the image of a mirror worked in the texts of Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa in the context of the topic of passivity of human cognitive abilities and of exegesis 1 Corinthians 13:10-12, as well as Platonic ideas.

Key words: Clement of Alexandria, Gregory of Nyssa, mirror, epectasy.

* *Бирюков Дмитрий Сергеевич* — доктор философских наук, PhD, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

** Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта № 21-011-44070.

1. ТЕМА ЗЕРКАЛА У ПЛАТОНА

Сначала я коснусь некоторых тем, имеющих отношение к дальнейшему повествованию, проявленных в текстах Платона. В 6-й книге «Государства» Платон развивает свое знаменитое деление в рамках мира зримого и мира умопостигаемого. Это деление иерархически организовано. Каждый из миров — мир зримого и мир умопостигаемого — разделяется на две области.

Самая нижняя ступень и иерархии как таковой, и области зримого — это «тени, затем отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевитых предметах¹ (τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσα πικνά τε καὶ λεῖα καὶ φανᾶ)» (509e-510a), т. е. то, что копирует более истинную реальность, вещи сами по себе. Следующая ступень — это сами вещи, т. е. «находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также то, что изготавливается (τὰ τε περὶ ἡμᾶς ζῶς καὶ πᾶν τὸ φτευτόν καὶ τὸ σκευαστόν ὅλον γένος)» (510a). Мир умопостигаемого же разделяется на область, где познание осуществляется при опоре на зримые (вовне или внутри души — такие, как треугольник) вещи, но в итоге в процессе познания к ним же и приходит, как пишет Платон, «устремляясь не к началу [т. е. Благу], а к завершению» (510b). И область, которую душа познает, коснувшись и опираясь на беспредпосылочное начало. В этом случае душа пользуется лишь «идеями в их взаимном отношении».

Здесь для нас наиболее интересен тот факт, что «отражение» соответствует самому низшему онтологическому уровню у Платона, ниже даже уровня вещей. Действительно, согласно Платону, чувственный мир вещей — это образ того, что принадлежит к познаваемой рассудком, незримой, онтологически устойчивой (в отличие от самих вещей) умопостигаемой реальности; об этом Платон эксплицитно говорит в «Тимее» (92c8). Но и этот неустойчивый мир вещей — свой образ: тени и отражения, которые представляют собой образ образа, т. е. еще более расплывающуюся и неустойчивую реальность, чем сами вещи.

Еще один важный концепт в текстах Платона, имеющий отношение к нашей теме, выражен в другом месте «Тимея», 46a-c. Платон основывается здесь на разделяемой им теории зрения, согласно которой зрение устроено таким образом, что в нем имеет место смешение двух видов света: с одной стороны, глаз испускает собственный свет, а с другой стороны, этот свет смешивается с солнечным светом, отражаемым от предметов. Этот единый поток света соединяет глаз и видимый им предмет. Подобный механизм имеет

место и в случае зеркал и других отражающих свет предметов: тогда внутренний и внешний свет, отражаясь от зеркальных предметов, сливаются и многообразно перестраиваются, вследствие чего возникает инверсия: левое в зеркале кажется правым и наоборот.

В Софисте 266b6-c4 Платон проводит ту же тему, но добавляя, что зеркальные отображения суть образы вещей, имеющие своим источником не благо как таковое, но произведенные некими демоническими силами (δαίμονιά μηχανή) (поскольку они не есть сами вещи, но есть лишь их образы).

2. ТЕМА ЗЕРКАЛА У АПОСТОЛА ПАВЛА И ЕЕ КОНТЕКСТ

Еще одним важнейшим первоисточником для развития нашей темы являются соответствующие места из библейских текстов, а именно — два места из посланий к Коринфянам апостола Павла. Одно место, из Первого послания апостола Павла к Коринфянам, прямо не касается темы зеркала. Здесь Павел противопоставляет время (эон), когда «настанет совершенное» (1 Кор. 13:10), текущему, эмпирически данному в этом мире порядку, в рамках которого имеет место лишь «то, что отчасти». В рамках этого последнего порядка, говорит Павел, «мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно»; в рамках первого, будем видеть «лицом к лицу» (1 Кор. 13:12).

Другое важное место — это фрагмент из Второго послания апостола Павла к Коринфянам. Павел пишет: «мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот образ от славы в славу...» (2 Кор. 3:18). О верующем здесь говорится как о взирающем открытым лицом на славу Божию, как в зеркало, и о преобразующемся в божественный образ.

Это непростое место из Павла восходит к иудейской традиции, связанной с понятием *Кавод* (Слава Божия)². Эта традиция проявлена в Книге пророка Иезекииля и в библейских текстах, относящихся к священнической традиции. Данная традиция предполагает, что Бог присутствует на земле в специальном месте — скинии, и это присутствие описывается посредством символики огня и окутывающего облака. Развитие этой традиции привело к тому, что лицо и тело пророка (Моисея, Еноха) описывались как отражающие Славу Божию и испускающие свет. К этой традиции относится и описание в синоптических Евангелиях Преображения Христа на горе Фавор³.

В этом фрагменте из Второго послания к Коринфянам апостола Павла имеются отголоски и другой иудейской традиции, связанной с понятием *Целем* (образ). В рамках этой традиции делается акцент на внутреннем аспекте мистического переживания. Эта традиция, сформировавшаяся в агадической литературе, включает в себя представление о светоносном *образе*, которым был наделен Адам (ср. Быт. 1:26) и который был Адамом утрачен в результате грехопадения. Следы этой традиции обнаруживаются, например, в христологии Павла с ее адамическими импликациями, когда он говорит о Христе как об «образе Бога невидимого» (Кол. 1:15). В рамках же 2 Кор. 3:18 следы этой традиции проявляются, когда Павел говорит о преобразении христианина в образ Бога.

3. ТЕМА ЗЕРКАЛА У КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И ЕЕ КОНТЕКСТ

А) Метод отвлечения и тема вбрасывания в величину Христа

В раннехристианской литературе мы находим образ зеркала в контексте темы восхождения человека к Богу у Климента Александрийского.

Контекстом для развития этого образа является развиваемый Климентом дискурс апофатического богословия, заимствованный им из среднего платонизма. Этот среднеплатонический апофатический дискурс Климент значительно модифицировал в духе христианского богословия, которое в то время начало формироваться не в последнюю очередь его усилиями. Заимствовав определенные элементы метода апофатического богословия в среднем платонизме, Климент в рамках своей богословско-философской доктрины, тем не менее, расходится с представителями среднеплатонической философской традиции в плане методологии познания/созерцания высшего начала. Действительно, Алкиной выделяет три способа мышления о Боге: по отвлечению, по аналогии и по восхождению⁴. В Строматах 5 XI Климент, ведя речь о восхождении к Богу, использует метод отвлечения, в рамках которого используется связанный с геометрической теорией⁵ дискурс сужения вещи до плоскости, плоскости до линии, а линии до точки, близкий к тому, что встречается и у Алкиноя:

<...> δι' ἀναλύσεως ἐκ τῶν ὑποκειμένων αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ποιούμενοι, ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν,

εἶτα τὴν εἰς τὸ πλάτος, καὶ ἐπὶ τούτοις τὴν εἰς τὸ μήκος· τὸ γὰρ ὑπολειφθὲν σημεῖόν ἐστι μονὰς ὡς εἰπεῖν θέσιν ἔχουσα, ἧς ἂν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονὰς.

<...> начинаем, посредством анализа... отнимая от тела его естественные качества, совлекая также и протяжение, составляющее его глубину, и то, что составляет его ширину, и, наконец, то, что составляет его длину. Да, оставшаяся точка — это монада, имеющая, так сказать, положение; если совлечем с нее ее положение, она мыслится как монада^б.

Однако затем Климент продолжает, переходя от геометрического к теологическому дискурсу:

Если, отняв затем все остальные [свойства] (сколько бы их ни было присуще телам и [вещам], называемым бестелесными), мы вбросим себя в величину Христа и оттуда, через святость, будем выходить в зияние, тогда мы будем приближаться, так или иначе, к восприятию Вседержителя, как получившие ведение не того, что Он есть, но того, что Он не есть... /71.5/ Ибо Первая Причина превышает пространства, времени, имени и мышления... /81.3/ И апостол Иоанн... [наименовал] Незримое и Невыразимое «недром» Бога (Ин. 1:18). Посему некоторые назвали... [Бога]... «Бездной», как объемлющего и зачинающего в себе всё, недостижимого и безграничного. /81.4/ ... /81.5/ Ибо как можно словами выразить то, что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым, ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется. Нельзя даже сказать, что Оно в прямом смысле целое. ... /82.1/ Если когда-либо мы и именуем Его, называя (не в собственном смысле) то «Единым», то «Благом», то «Умом», то «Самим Бытием», то «Богом», то «Создателем», то «Господом», мы говорим не как произносящие Его имя, но пользуемся благородными именами как подспорьями из-за недостатка средств, с тем чтобы наша мысль могла опереться на них, не вводясь в заблуждение иными.

εἰ τοῖνυν, ἀφελόντες πάντα ὅσα πρόσεστι τοῖς σώμασιν καὶ τοῖς λεγομένοις ἄσωμάτοις, ἐπιρίψαιμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ κάκειθεν εἰς τὸ ἀχανές ἀγιότητι προῖοιμεν, τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος ἀμῆ γέ πη προσάγοιμεν <ἄν>, οὐχ ὃ ἐστίν, ὃ δὲ μὴ ἐστὶ γνωρίσαντες· <...> οὐκ οὖν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως. <...> καὶ Ἰωάννης ὁ ἀπόστολος· «θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς θεός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο», τὸ ἀόρατον καὶ ἄρρητον κόλπον ὀνομάσας θεοῦ· βυθὸν <δ'> αὐτὸν κεκλήκασιν ἐντεῦθεν τινὲς ὡς ἂν περιειληφῶτα

καὶ ἐγκολπισάμενον τὰ πάντα ἀνέφικτόν τε καὶ ἀπέραντον. <...> πῶς γὰρ ἂν εἶη ῥήτὸν ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμὸς, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκὸς τι μηδὲ ᾧ συμβεβηκέν τι. οὐκ ἂν δὲ ὄλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὄλον καὶ ἔστι τῶν ὄλων πατήρ. οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἔν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας, καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον. κἂν ὀνομάζωμεν αὐτὸ ποτε, οὐ κυρίως καλοῦντες ἦτοι ἔν ἢ τὰγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ἴν' ἔχη ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένα, ἐπερείδεσθαι τούτοις.

Гарри Вольфсон⁷ на основании факта наличия у Климента Александрийского геометрического дискурса, близкого к алкиноевскому при описании восхождения к Богу, заключает, что Климент заимствовал данный дискурс непосредственно у Алкиноя, однако Дж. Уиттакер⁸ оспаривает это утверждение, указывая на расхождения между Климентом и Алкиноем: так, Климент использует иную, чем у Алкиноя, терминологию для обозначения используемого метода (ἀνάλυσις вместо ἀφαίρεσις у Алкиноя), и у Климента, в отличие от Алкиноя, ум, минуя точку, восходит к монаде. В связи с этим Уиттакер допускает существование общего источника между Климентом и Алкиноем и предполагает влияние неопифагореизма на Климента. При этом отличие апофатического метода Климента Александрийского от того, который использует Алкиной, заключается также в том, что у Климента процесс апофатического восхождения имеет своей целью сверхрациональный акт, выходящий за пределы только лишь геометрического дискурса: это вбрасывание себя в величину Христа и такое восприятие Вседержителя, которое позволяет ухватить Его, как того, Кто выше мышления и всяческого положительного именования; и, посредством этого, получение ведения о Нем, но это ведение может лишь ведением о том, что Он не есть⁹.

В целом мы здесь наблюдаем ту же тенденцию, которая, как мы увидим, проявится у Климента и в рамках темы зеркала, которая нас интересует. Эта тенденция состоит в том, что восхождение к Богу описывается так, что 1) берется некая нормативная деятельность человеческого ума, имеющая дело с умопостигаемыми предметами (в данном случае связанная с геометрически-арифметическими — в пифагорейском смысле — операциями); 2) эта деятельность в рамках проводимой Климентом интеллектуальной практики замыкается на себя и сводится к своему основанию; 3) это подводит к необхо-

димости некоего инсайта, скачка, для того, чтобы заглянуть за это основание; 4) этот скачок происходит и перебрасывает человека к восприятию того, что превыше мышления — Первой Причине и «величине Христа». Такой скачок и позволяет человеку превзойти границы природного и, соответственно, достичь апофатического сверхумного познания Бога — познания такого рода, которое не сводится к когнитивным способностям человека.

Б) *Тема зеркала у Климента*

Теперь обратимся к теме зеркала у Климента. Эта тема находит свое проявление у Климента в 7-й книге «Стромат». Здесь Климент говорит о достижении божественного созерцания как такой стадии восхождения, где уровень видения в зеркалах оказывается преодоленным и имеет место беспримесное видение:

Гностические души, великолепием созерцания превосходящие жительство всякого святого чина...; причисленные к «святым среди святых» и всецело перенесенные; достигающие все лучших и лучших мест; уже не в зеркалах, или посредством зеркал 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 чистых сердцем¹⁰.

τὰς γνωστικὰς ψυχὰς, τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς θεωρίας ὑπερβαίνουσας ἐκάστης γίας τάξεως τὴν πολιτείαν, καθ' ὅς αἱ μακάριαι θεῶν οἰκῆσεις διωρισμέναι διακεκληῖρονται, ἀγίας ἐν ἀγίοις λογισθείσας καὶ μετακομισθείσας ὅλας ἐξ ὅλων, εἰς ἀμείνους ἀμεινόνων τόπων τόπους ἀφικομένας, οὐκ ἐν κατόπτροις ἢ διὰ κατόπτρων ἔτι τὴν θεωρίαν ἀσπαζομένας τὴν θείαν, ἐναργῆ δὲ ὡς ἐνι μάλιστα καὶ ἀκριβῶς εἰλικρινῆ τὴν ἀκόρεστον ὑπερφυῶς ἀγαπῶσαις ψυχαῖς ἐστιωμένας θέαν, αἰδίως αἰδίων εὐφροσύνην [ἀκόρεστον] καρπούμενας, εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας ταυτότητι τῆς ὑπεροχῆς ἀπάσας τετιμημένας διαμένειν. αὕτη τῶν «καθαρῶν τῇ καρδίᾳ» ἢ καταληπτικῆ θεωρία.

Климент противопоставляет здесь видение «в зеркалах или посредством зеркал» беспримесному, то есть непосредственному видению Бога. Для этого беспримесного рода видения характерно то, что оно самоочевидно и внутренне неопровержимо, динамично, а не статично (святые, созерцающие Бога, достигают все лучших и лучших мест); оно не предполагает пресыщения;

для него характерен собственный эон — присно- (т. е. вечно) длительность, а также некоторая собственная особенная качественность («веселье»). Этому состоянию Климент в данном фрагменте противопоставляет положение вещей на стадии видения в зеркалах и посредством зеркал. Отсюда по противопоставлению можно понять, как именно Климент понимает эту стадию видения в зеркалах. В целом очевидно, «зеркало» используется здесь Климентом в качестве метафоры для вида знания, дающего доступ к предмету знания лишь опосредовано, в противовес непосредственному знанию.

Рауль Мортли, разбирая это место из «Стромат» и анализируя тему зеркала у Климента вообще, принимает, что зеркало здесь понимается Климентом в смысле самосозерцания себя человеческой душой, благодаря которому душа обнаруживает в себе Бога¹¹. Я думаю, что это неверное толкование данного места из «Стромат» Климента; проводя его, Мортли приписывает Клименту ту линию, которая стала актуальной лишь для последующей традиции восточно-христианского богословия. (Мы увидим ее у Григория Нисского.)

Мне кажется, в действительности нет причин думать, что, упоминая здесь о зеркале, Климент имел в виду момент рефлексии, самосозерцания, приводящее к обнаружению в собственной душе Бога, как об этом думает Мортли; это никак не следует из его текста. Я думаю, в этом фрагменте Климент в качестве отправной точки имел в виду 1 Кор. 13:10–12, где эон «совершенного» противопоставляется текущему, эмпирическому порядку, в рамках которого имеет место лишь «то, что отчасти», каковому соответствует гадательное видение сквозь тусклое стекло. Другим контекстом, релевантным для этого места, как мне кажется, является статус образа и зеркала у Платона, тексты которого Климент прекрасно знал. А именно — понимание Платоном зеркала и отражения как образа образа, а значит предельно расплывчатой и неустойчивой реальности (мы говорили об этом выше).

Два этих контекста — философский и богословский — оттеняют смысл, заложенный Климентом в этом фрагменте из 7-й книги «Стромат» с проводимой в нем темой зеркала. Этот смысл подобен тому, который мы выявили, обсуждая Строматы 5 XI: действительно, каждый из этих фрагментов повествует о некоем скачке, преодолении естественного, опосредованного, эмпирически данного мышления (то есть в терминологии Стромат VII 13.1, преодолении стадии видения в зеркалах) и выходе на уровень непосредственного и присно-длящегося восприятия Божества, т. е. за пределы такого вида познания, которое происходит посредством когнитивных способностей.

4. ТЕМА ЗЕРКАЛА У ГРИГОРИЯ НИССКОГО

А) *Две линии осмысления темы зеркала у Григория Нисского*

Теперь мы коснемся того, как проблематика зеркала преломлялась в контексте богословских представлений Григория Нисского. В этом отношении у Григория Нисского мы обнаруживаем, с одной стороны, ту же линию, которую мы наблюдали у Климента, когда видение в зеркале, понимаемого как опосредованное знание, противопоставляется непосредственному и бесприемному ведению — ведению не в зеркалах и образах. Этот дискурс предполагает необходимость преодоления уровня «видения в зеркалах» и, соответственно, активности когнитивных способностей, для достижения полноты познания без пресыщения.

С другой стороны, у Григория Нисского мы обнаруживаем новую линию в этом отношении — ту линию, которую Рауль Мортли безосновательно, на мой взгляд, приписывал Клименту Александрийскому. В рамках этой линии о душе человека говорится через метафорику зеркала — так, что тема зеркала приобретает здесь уже совсем иное значение, чем ранее. Зеркало понимается здесь уже не как образ образа, не как то, что должно быть преодолено в совершенном познании. То есть в рамках этой второй линии зеркало приобретает собственный устойчивый онтологический статус. Данный мотив предполагает, что человек всматривается в свою душу, как в зеркало, и находит в ней некий свет. Этот свет, обнаруживаемый в собственной душе, как зеркале, оказывается светом Бога, описываемого в рамках этого мотива через метафорику Солнца. Для того, чтобы увидеть свет Бога-Солнца в зеркале души, необходимо хранить это зеркало души чистым.

Б) *Видение в зеркале как образ опосредованного знания у Григория Нисского. Зеркало и эпектасис*

Итак, первая из этих линий проявлена у Григория Нисского в трактате «О жизни Моисея». Эта тема находит свое выражение у Григория Нисского в контексте его учения об эпектасисе: бесконечном приближении к бесконечному Божеству¹² — приближении такого рода, что чем ближе душа становится к Богу и пронизывается Его красотой, тем острее она ощущает желание приблизиться к Богу еще ближе, никогда не испытывая насыщения Богом. Григорий пишет:

Надежда постоянно увлекает ее [душу] от той красоты, которую она уже увидела, к той, которую увидеть еще предстоит, и постоянно разжигает в ней огонь желания. И тот, кто действительно любит прекрасное, воспринимает все явившееся ему как образ желаемого и жаждет наполниться видом Самого Первообраза. В этом и состояла дерзновенная и превосходящая пределы желания просьба: дать насладиться красотой не в зеркалах и отражениях, а лицом к лицу (1 Кор. 13:12). Божественный глас соглашается исполнить просьбу и в то же время в ней отказывает, показывая нам в немногих словах неизмеримую бездну смысла. Божественная щедрость обещает исполнить желание, но отнюдь не обещает, что вожделение сменится насыщением. Бог не показал бы Себя Своему служителю, если бы такое созерцание могло утолить вожделение человека, который Его увидел. Ведь истинное созерцание Бога и состоит в том, что человек, взирающий на Бога, никогда не перестает этого желать. ... Бог сказал: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33:20). Это сказано не в том смысле, что видение Бога становится причиной смерти. Как же может Лик Жизни стать причиной смерти для тех, кто приблизится к Нему? Напротив, Божество по Самой Своей природе является Подателем жизни. Определение Божественной природы превосходит всякое определение, и тот, кто думает, будто Божество относится к познаваемым вещам, отворачивается от истинно Сущего ради того, что лишь в воображении обладает кажущимся существованием, и такой человек не имеет в себе жизни¹³.

Δοκεῖ δέ μοι τὸ τοιοῦτο παθεῖν ἐρωτικῆ τινι διαθέσει πρὸς τὸ τῆ φύσει καλὸν τῆς ψυχῆς διατεθείσης, ἣν αἰεὶ ἡ ἐλπίς ἀπὸ τοῦ ὀφθέντος καλοῦ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἐπεσπάσατο, διὰ τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου πρὸς τὸ κεκρυμμένον αἰεὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἐκκαίουσα, ὅθεν ὁ σφοδρὸς ἐραστής τοῦ κάλλους, τὸ αἰεὶ φαινόμενον ὡς εἰκόνα τοῦ ποθομένου δεχόμενος, αὐτοῦ τοῦ χαρακτήρος τοῦ ἀρχετύπου ἐμφορηθῆναι ἐπιποθεῖ. Καὶ τοῦτο βούλεται ἡ τολμηρὰ τε καὶ παριούσα τοὺς ὄρους τῆς ἐπιθυμίας αἰτήσις τὸ μὴ διὰ κατόπτρων τινῶν καὶ ἐμφάσεων, ἀλλὰ κατὰ πρόσωπον ἀπολαύσαι τοῦ κάλλους. Ἡ δὲ θεία φωνὴ διδῶσι τὸ αἰτηθὲν δι' ὧν ἀπαναίνεται, ἐν ὀλίγοις τοῖς ῥήμασιν ἀμέτρητόν τινα βυθὸν νοημάτων παραδεικνύουσα. Τὸ μὲν γὰρ πληρῶσαι τὴν ἐπιθυμίαν αὐτῷ ἢ τοῦ Θεοῦ μεγαλοδωρεὰ κατένευσε, στάσιν δὲ τινα τοῦ πόθου καὶ κόρον οὐκ ἐπηγγείλατο. Οὐ γὰρ ἂν ἑαυτὸν ἔδειξε τῷ θεράποντι, εἴπερ τοιοῦτον ἦν τὸ ὀρώμενον ὥστε στήσαι τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ βλέποντος, ὡς ἐν τούτῳ ὄντος τοῦ ἀληθῶς ἰδεῖν τὸν Θεὸν ἐν τῷ μὴ λῆξαι ποτε τῆς ἐπιθυμίας τὸν πρὸς αὐτὸν ἀναβλέποντα. Φησὶ γάρ· οὐ δυνήσῃ τὸ πρόσωπόν μου ἰδεῖν· οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται. Τοῦτο δὲ οὐχ ὡς αἴτιον τοῦ θανάτου τοῖς ὀρώσι γινόμενον ὁ λόγος ἐνδείκνυται. Πῶς γὰρ τὸ τῆς ζωῆς πρόσωπον αἴτιον θανάτου τοῖς ἐμπελάσασιν γένοιτ' ἂν ποτε;

Ἀλλ' ἐπειδὴ ζωοποιὸν μὲν τῇ φύσει τὸ Θεῖον, ἴδιον δὲ γινώρισμα τῆς θείας φύσεώς ἐστι τὸ παντὸς ὑπερκεῖσθαι γινώριματος, ὁ τοίνυν τῶν γινωσκομένων τι τὸν Θεὸν εἶναι οἰόμενος, ὡς παρατραπείς ἀπὸ τοῦ ὄντως ὄντος πρὸς τὸ τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ νομισθὲν εἶναι, ζωὴν οὐκ ἔχει.

В контексте 1 Кор. 13:12 и, соответственно, темы зеркала, а также учения об эпектасисе, развиваемой здесь Григорием, он касается также темы непознаваемости Бога и утверждает, что хотя и имеется постоянное продвижение в познании Бога, такого познаваемого в эпектасисе Бога нельзя считать мыслимым. Если кто-то думает, что он познал Бога, то такой Бог существует лишь в его воображении. Таким образом, Григорий Нисский здесь проводит учение о Боге, как о Том, Кто познаваем и созерцаем, но не мыслим, то есть как о Том, которого человек может и должен созерцать, но это созерцание — поскольку Бога в рамках него остается немислимым — не сводится к когнитивным способностям человека.

В) *Эпектасис: Григорий Нисский и Климент Александрийский*

Интересно, что, развивая свое учение об эпектасисе, в контексте толкования 1 Кор. 13:10–12, благодаря которому в данном фрагменте из «О жизни Моисея» и появляется тема зеркала и отражения, Григорий близок к языку 7-й книги «Стромат» Климента Александрийского, которое мы разбирали выше (Строматы 7.13.1). Действительно, у Климента Александрийского, так же, как и у Григория Нисского, в контексте толкования 1 Кор. 13:10–12 (хоть этот контекст в соответствующем фрагменте из Климента и не так явен, как у Григория) в рамках противопоставления уровня видения в зеркалах, с одной стороны, и видения лицом к лицу, с другой, возникает тема насыщения/пресыщения. Климент утверждает, что гностические души святых, обретших беспримесное видение, созерцают Божество присно (бесконечно) и без пресыщения. Об отсутствии насыщения Богом души, бесконечно приближающейся к Нему в эпектасисе, говорит и Григорий Нисский. Я думаю, это позволяет говорить о фрагменте из «Стромат» (7.13.1) Климента Александрийского как об одном из источников для развития Григорием Нисским темы зеркала в контексте его учения об эпектасисе.

Г) *Внутренний человек как зеркало души, отражающее свет Бога*

Наконец, в своем «Толковании на Блаженства» (то есть толковании на Мф. 5) Григорий Нисский использует тему зеркала в рамках второй линии

из обозначенных нами — где стадия «зеркало» понимается не как то, что нужно преодолеть, но где зеркало приобретает собственный устойчивый онтологический статус —

Как это бывает с железом, когда точильным камнем сведена с него ржавчина, когда оно только что будучи черным, на солнце испускает лучи и сияние, — так и внутренний человек, которого Господь именует «сердцем», когда очищена будет ржавчина нечистоты, появившаяся на его образе от низменной любви, снова воспримет на себя подобие первообраза и станет благим, потому что подобное благу, без сомнения, — благо. Потому кто видит себя, тот в себе видит и вождедеваемое, и таким образом чистый сердцем делается блажен, потому что, взирая на собственную чистоту, в этом образе усматривает первообраз. Ибо как те, кто видят солнце в зеркале, хотя не устремляют взора на самое небо, однако же усматривают солнце в сиянии зеркала не меньше тех, которые смотрят и на самый круг солнца, так и вы, говорит Господь, хотя не имеете сил взирать на свет [Солнца, т. е. Бога], но если возвратитесь к той благодати образа, какая сообщена была вам в начале, то в себе имеете искомое. Ибо чистота, бесстрастие, отчуждение от всякого зла есть Божество. Потому если в тебе это есть, то, без сомнения, в тебе Бог; если твой помысел чист от всякого порока, свободен от страстей и далек от всякого осквернения, ты блажен по своей острозрительности. Потому что, очистившись, усмотрел незримое для не очистившихся и, отъяв вещественную мглу от душевных очей, в чистом небе сердца ясно видишь блаженное зрелище. Что же именно? Чистоту, святость, простоту и все подобные светоносные отблески Божия естества, в которых видим Бог¹⁴.

Ἵσπερ ἐπὶ τοῦ σιδήρου γίνεσθαι πέφυκεν, ὅταν δι' ἀκόνης τοῦ ἰοῦ γυμνωθῆ, ὁ πρὸ ὀλίγου μέλας, αὐγὰς τινὰς ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸς τὸν ἥλιον στίλβων καὶ λαμπηδόνας ἐκδίδωσιν· οὕτως καὶ ὁ ἔνδον ἄνθρωπος, ὃν καρδίαν ὀνομάζει ὁ Κύριος, ἐπειδὴ ἀποξύσῃται τὸν ἰώδη ρύπον τὸν διὰ τοῦ πονηροῦ εὐρώτος ἐπανθήσαντα τῇ μορφῇ, πάλιν ἀναλήψεται τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα, καὶ ἀγαθὸς ἔσται. Τὸ γὰρ ἀγαθὸν ὁμοιον, ἀγαθὸν πάντως. Οὐκοῦν ὁ ἑαυτὸν βλέπων, ἐν ἑαυτῷ τὸ ποθοῦμενον βλέπει· καὶ οὕτω γίνεται μακάριος ὁ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, ὅτι πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων, ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον. Ἵσπερ γὰρ οἱ ἐν κατόπτρῳ ὀρώοντες τὸν ἥλιον, κἂν μὴ πρὸς αὐτὸν τὸν οὐρανὸν ἀποβλέψωσιν ἀτενές, οὐδὲν ἔλαττον ὀρώσι τὸν ἥλιον ἐν τῇ τοῦ κατόπτρου αὐγῇ, τῶν πρὸς αὐτὸν ἀποβλεπόντων τοῦ ἡλίου τὸν κύκλον· οὕτω, φησί, καὶ ὑμεῖς, κἂν ἀτονῆτε πρὸς κατανόησιν φωτός, ἐὰν ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνος ἐπαναδράμητε, ἐν ἑαυτοῖς τὸ ζητούμενον ἔχετε. Καθαρότης γὰρ, ἀπάθεια, καὶ κακοῦ παντός ἀλλοτριώσις ἡ θεότης ἐστίν. Εἰ οὖν ταῦτα ἐν σοὶ ἐστί, Θεὸς

πάντως ἐν σοὶ ἐστίν. Ὅταν οὖν ἀμιγῆς πάσης κακίας, καὶ πάθους ἐλεύθερος, καὶ παντὸς κεχωρισμένος μολύσματος, ὁ ἐν σοὶ λογισμὸς ἧ, μακάριος εἶ τῆς ὀξυωπίας, ὅτι τὸ τοῖς μὴ καθαρθεῖσιν ἀθέατον, ἐκκαθαρθεῖς κατενόησας, καὶ τῆς ὑλικῆς ἀχλύος τῶν τῆς ψυχῆς ὀμμάτων ἀφαιρεθείσης, ἐν καθαρᾷ τῇ τῆς καρδίας αἰθρίᾳ τηλαυγῶς βλέπεις τὸ μακάριον θέαμα. Τοῦτο δὲ ἐστὶ τί; Καθαρότης, ὁ ἀγιασμὸς, ἡ ἀπλότης, πάντα τὰ τοιαῦτα τὰ φωτοειδῆ τῆς θείας φύσεως ἀπαυγάσματα, δι' ὧν ὁ Θεὸς ὁράται.

Григорий здесь начинает свое рассуждение с темы железа, которое очищается от ржавчины теплом Солнца и, будучи очищенным от нечистых примесей, получает возможность сиять, отражая солнечные лучи¹⁵. Таковому железу Григорий Нисский уподобляет «сердце», или «внутреннего человека», очищаемого Божеством от страстей. Сиянию же очищенного от ржавчины железа Григорий уподобляет восприятие этим внутренним человеком Божественного блага. В этом контексте Григорий обращается к дискурсу образа и первообраза: по Григорию, это очищение Богом-Солнцем человека от ржавчины страстей и скверны позволяет очистившемуся человеку, который понимается как изначально и потенциально носящий в себе образ Божий, воспринять подобие первообраза, то есть Бога, а поскольку Бог есть Благо, таковой человек воспринимает подобие этого Блага и становится благим. Если же такой человек обратит умный взор на себя самого, то он, будучи очищенным от страстей, обнаружит в своем сердце-зеркале отражение Бога — Того, Кого он вождедеет, так же как очищенное железо отражает солнечный свет. Здесь у Григория и возникает тема зеркала: он уподобляет внутреннего человека («сердце») зеркалу. Здесь соединение с Богом описывается не как достигаемое посредством преодоления стадии зеркала, но как обретаемое при помощи зеркала, выступающего здесь как образ очищенной души-внутреннего человека.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, мы рассмотрели, как образ зеркала в рамках экзегезы 1 Кор. 13:10–12 преломляется в текстах Климента Александрийского и Григория Нисского в контексте темы пассивности когнитивных способностей человека.

Климент Александрийский в Строматах 7.13.1 говорит о достижении божественного созерцания как такой стадии восхождения, где уровень видения

в зеркалах оказывается преодоленным и имеет место беспримесное видение. В этом контексте образ «зеркала» используется Климентом в качестве метафоры для вида знания, характерного для активного использования когнитивных способностей человека, дающего доступ к предмету знания лишь опосредовано, в противовес непосредственному знанию — «беспримесному видению», не пресыщающего того, кто познает, и длящего нескончаемо.

Обращаясь к текстам Григория Нисского, мы находим у него ту же линию, что и у Климента, предполагающую необходимость преодоления уровня «видения в зеркалах» и, соответственно, активности когнитивных способностей, для достижения полноты познания без пресыщения.

В «О жизни Моисея» в контексте учения об эпектасисе язык Григория оказывается близок к Строматам 7.13.1 Климента. Действительно, у Климента Александрийского, так же как и у Григория Нисского, в контексте толкования 1 Кор. 13:10–12 в рамках противопоставления уровня видения в зеркалах, с одной стороны, и видения лицом к лицу, с другой, возникает тема насыщения/пресыщения. Климент утверждает, что гностические души святых, обретших беспримесное видение, созерцают Божество без пресыщения; об отсутствии насыщения Богом души, бесконечно приближающейся к Нему в эпектасисе, говорит и Григорий Нисский. На мой взгляд, это позволяет говорить о данном фрагменте из «Стромат» Климента как об одном из источников для развития Григорием Нисским темы зеркала в контексте его учения об эпектасисе.

При этом у Григория Нисского в «Толковании на Блаженства» обнаруживается и иной мотив, который станет весьма важным для последующей византийской теологической традиции. Это мотив, согласно которому о душе человека говорится через метафорику зеркала, где тема зеркала приобретает уже совсем другое значение, чем ранее. В рамках этого мотива зеркало уже не понимается, как образ образа, то, что должно быть преодолено в совершенном познании, но зеркало здесь приобретает собственный устойчивый онтологический статус. Данный мотив предполагает, что человек вглядывается в свою душу как в зеркало и обнаруживает в ней свет, который является светом Бога, описываемого в рамках этого мотива через образ Солнца. Для того, чтобы увидеть свет Бога-Солнца в зеркале души, необходимо хранить это зеркало души чистым, что в рамках этого мотива соответствует пассивности когнитивных функций души.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Пер. А. Н. Егунова.

² *Segal A. The Afterlife as Mirror of the Self // Experientia. Vol. 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity / Eds. F. Flannery, C. Shantz, R. A. Werline. SBLSS, 40. Atlanta: SBL, 2008. P. 26; Орлов А. А. Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике / Пер. с англ. И. В. Колбутовой. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2018. С. 139.*

³ См.: Там же, прим. 54 на с. 318.

⁴ *Алкиной. Учебник 10.5–6: 165; ср. Цельс у Оригена, Против Цельса 7.42.*

⁵ *Wolfson H. Albinus and Plotinus on Divine Attributes // Harvard Theological Review, 45 (1952) P. 118.*

⁶ Строматы 5 XI 71.1, пер. А. М. Шуфина с неб. изм.; ср. *Алкиной. Учебник 10.5: 165.17–19.*

⁷ *Wolfson H. Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides // Harvard Theological Review. 50, 1957. P. 147.*

⁸ *Whittaker J. ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ // Vigiliae christianae 23 (1969). P. 113–114.*

⁹ Строматы 5 XI 71.3. Ср. *Hägg H. Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism: knowing the unknowable. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 225.*

¹⁰ *Климент Александрийский. Строматы 7.13.1, перевод А. М. Шуфрина с неб. изм.*

¹¹ *Mortley R. The Mirror and 1 Cor. 13, 12 in the Epistemology of Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae. 30 (1976). P. 117–118.*

¹² См., например: см.: *Meredith A. The Divine Simplicity. Contra Eunomium, 1.223–241 // “Contra Eunomium I” en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa / Ed. L. F. Mateo-Seco. Pamplona, 1988. P. 347–348; Corrigan K. Ecstasy and Ecstasy in Some Early Pagan and Christian Mystical Writings // Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney, S J. / Ed. W. Carroll and J. Furlong. New-York. P. 27–38.*

¹³ *Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя 231-234, пер. А. Десницкого, с неб. изм.*

¹⁴ *Григорий Нисский. О блаженствах, PG 44, 272, пер. МДА с изм.*

¹⁵ Об этой теме см.: *Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть I // Библия и христианская древность. 2020. № 1 (5). С. 115–134; Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть II: От языка отождествления к языку узнавания // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 140–159.*