

ПОЛЕМИКА
С АНТРОПОМОРФИЗМОМ
В АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ТРАДИЦИИ И ЕЁ ИСТОКИ:
АНТИЧНОСТЬ,
АРИСТОВУЛ,
ФИЛОН И КЛИМЕНТ
АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ
ЧАСТЬ I

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент МДА
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
patrology@yandex.ru

Для цитирования: Кожухов С. А., *диак.* Полемика с антропоморфизмом в александрийской христианской традиции и её истоки: античность, Аристовул, Филон и Климент Александрийский. Часть I // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 123–153. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-123-153

Аннотация

УДК 801.733

Цель данного исследования — рассмотреть, как в александрийской экзегетической традиции происходила полемика с антропоморфизмом. Анализируются метод и экзегеза главным образом трёх авторов: Аристовула, Филона Александрийского и Климента Александрийского. В связи с этим приводятся данные об истоках антропоморфизма и его критике, причинах, методах экзегезы и истории споров вокруг понимания и толкования священных текстов в разных традициях: в античной философии, александрийском иудео-эллинизме и христианстве. Главная идея, объединяющая представителей

этих разных традиций, состоит в том, что сказанное в священных текстах (Гомера, Гесиода или Ветхого Завета) о Боге посредством антропоморфных категорий не должно пониматься буквально, но с применением аллегорического, символического и т. п. подходов. Цель такого подхода — дать благочестивое толкование, подобающее Богу.

Ключевые слова: антропоморфизм, аллегорическое толкование, символическое толкование, апофатические категории, Бог, человек, Аристовул, Филон Александрийский, Климент Александрийский.

1. Отвержение антропоморфизма в греческом мире

Проблема антропоморфизмов в священных текстах и толкование последних всегда волновали тех, кто приступал к их интерпретации и среди христиан, и среди языческих философских авторов. Она заключалась в том, что так называемые языческие боги, о которых говорится в священных греческих текстах — «Илиаде» и «Одиссее» Гомера (VIII в. до Р. Х.) или «Трудах и днях» и «Теогонии» Гесиода (VIII–VII вв. до Р. Х.) и др., — наделялись человеческими формами, совершали действия, характерные для людей, или имели, наряду с чудесными, и человеческие свойства. С появлением логосного критического мышления¹ возникла необходимость объяснения деяний богов неким иным способом, дабы исключить буквальное понимание тех непристойностей, которые происходили среди них. Этим и занялись грамматик, комментаторы, экзегеты и философы разных школ, давая вышеупомянутым текстам аллегорическое толкование, которое современные исследователи классифицировали как физическое, этическое или психологическое (гносеологическое) толкование² в зависимости от подхода и умения комментатора пред-

- 1 У древних греков в разные периоды их жизни и мышления сложились три последовательных представления о явлениях, которые сопровождали их жизнь. Эти явления выражались ими в разных формах «слова»: «миф», «эпос» и «логос». «Миф» выражает обобщённо-смысловую наполненность слова в его целостности, «эпос» указывает на звуковую оформленность слова, на сам процесс произнесения, «логос» предполагал первичную выделенность и дифференциацию элементов, переходящую затем в некую их собранность. Таким образом, «логос» связан с развитием аналитического мышления. Начиная с VI в. до Р. Х. из мифа пытаются выделить идейную составляющую, т. е. отделить материальное от идеального путём иносказательного толкования. В классическую эпоху, когда аналитическое мышление стало господствующим, это приобрело полномасштабный характер (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т. 7. Кн. 2. Харьков; М., 2000. С. 200; *Тахо-Годи А. А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М., 1979. С. 58–60; *Buffière F.* Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956. P. 32–41).
- 2 *Buffière F.* Op. cit. P. 45–388; *Pépin J.* Myth et allégorie. Les origins grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1976. P. 85–210; *Wehrli F.* Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum. Borna (Leipzig), 1928. S. 1–96; *Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989; *Бласс Ф. В.* Герменевтика и критика. Искусство понимания произведений классической древности и их литературная оценка / пер. с нем. Л. Ф. Воеводского. М., 2015. С. 30–75 и далее. Физическое и есть аллегорическое. Нравственное или этическое является одной из разно-

ставить сюжет поэмы в той или иной перспективе. Одним из принципов и важных аспектов такого толкования был уход от антропоморфного представления о богах. В греческой дохристианской философской традиции есть много примеров таких толкований и критики антропоморфизма.

В соответствии с данными, которые имеются в более поздних источниках, первым, кто занимался экзегезой гомеровских мифов, был Феаген из Регию (VI в. до Р. Х.). Он избегал всякого антропоморфизма по отношению к богам и применял аллегорическое толкование³. В числе первых были Ферекид Сиротский, учитель Пифагора⁴, а также Ксенофан Колофонский⁵. О нём, как об истинном почитателе

видностей аллегорического толкования так же, как и психологическое. Первое предполагает персонификацию сил природы. Например, Зевс у стоиков — это «эфир», «огонь» или «воздух». Этическое толкование предполагало отождествление тех же богов с добродетелями или пороками души: Афродита — вождение, Афина — мудрость. Вот некоторые примеры от стоиков: «Космос тождествен Зевсу или же объемлет Зевса наподобие того, как человек объемлет свою душу. Аполлон — это солнце, Артемида — луна, а утверждать, что боги обликом похожи на людей — детский лепет и бессмыслица. Часть Зевса, простирающаяся на море, именуется Посейдоном, на воздух — Гэрой, как считает и сам Платон (Cratylus 404c). Поэтому если кто говорит «воздух», то часто имеет в виду Геру, а если «эфир» — Афины. А вот каков смысл выражений «из головы» и «в Зевсе соединены мужское и женское начала» (Столяров А. А. Фрагменты ранних стоиков. Том III. Часть 2. Ученики и приемники Хрисиппа. М., 2010. С. 12). «Эфир — это крайний, высший, всеохватывающий огонь (= Зевс... Афина...) ведущее начало мира... небесный свод... движущийся воздух...» (Столяров А. А. Фрагменты ранних стоиков. Том III. Часть 2. Ученики и приемники Хрисиппа. [Предметный указатель]. С. 155).

3 Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. (Griechisch und Deutsch) / hrsg. von W. Kranz. Berlin, 1960. Bd. 1. S. 51–52. рус. пер.: Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 89–90; Domaradzki M. Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation // Elenchos. 2011. Vol. 32 (2). P. 205–228.

4 Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 84–90.

5 Основатель Элейской школы (VI в. до Р. Х.), он считал, что боги не могли вести себя подобным образом и иметь всевозможные формы, в том числе и человекообразного вида. Он резко критиковал Гомера и Гесиода за их представление богов в таком неприглядном виде: «Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только у людей позором считается или пороком: красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно]» (Fr. 11: Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. (Griechisch und Deutsch) / hrsg. von W. Kranz. S. 132; Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 171). Но люди мнят, что боги были рождены, Их же одежду имеют, и голос, и облик [такой же] (Fr. 14: Diels H. Op. cit. S. 132; Лебедев А. В. Указ. соч. С. 171); Если бы руки имели быки и львы или <кони,> чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди, кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих, образы (ἰδέας) рисовали богов и тела их ваяли, точно такими, каков у каждого собственный облик (Fr. 15:

Бога и противнике антропоморфизма, упоминает и Климент Александрийский, приводя некоторые его тексты⁶, о чём ниже. Метродор из Лампсака (2-я пол. V в. до Р. Х.) в сочинении «О Гомере» применял нравственную аллегорию в толковании текстов поэта⁷. Платон учил о бестелесности бога и не выносил безнравственности мифологии, критикуя тех поэтов, которые пользуются мифологией в буквальном смысле слова⁸, хотя и относился к мифам положительно и видел в них пользу. Стоики, формулируя свои доктрины через этимологизирование именований богов и аллегорию, пытались установить подлинную природу последних. Они считали, что бог — это чистейшее тело,

Diels H. Op. cit. S. 132–133; *Лебедев А. В.* Указ. соч. С. 171) (см.: *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. S. 113–138; *Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 160–162; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т. 7. Кн. 2. С. 200–204; *Трубецкой С. Н.* История древней философии. М., 1906. Т. I. С. 98–101). Традиционной политеистической мифологии Ксенофан противопоставил монотеистическую концепцию, основанную на представлении о едином боге, вечном и неизменном, ни в чем не похожем на смертные существа (фр. 23). Он весь видит, весь сознает и весь слышит (фр. 24). Он пребывает неподвижным, ибо ему не пристало двигаться то туда, то сюда (фр. 26), и одной лишь своей мыслью он все потрясает (фр. 25). Последняя фраза, несомненно, навеяна гомеровским образом Зевса, потрясающего Олимп мановением своих бровей, однако Ксенофан лишает этот образ всякого антропоморфизма (*Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 17).

- 6 *Clemens Alexandrinus.* Stromata V, 110, 1–3 // GCS. 15. S. 400. Рус. пер.: *Климент Александрийский.* Строматы. Книги IV–VII / пер. Е. В. Афонасина. СПб., 2003. Кн. 5. С. 209–210; также см.: *Clemens Alexandrinus.* Stromata VII, 22, 1–2 // GCS. 17. S. 16; *Климент Александрийский.* Строматы. Книги IV–VII / пер. Е. В. Афонасина. Кн. 7. С. 207–208. Перевод Е. В. Афонасина скорректирован автором статьи там, где это было необходимо.
- 7 Гесихий: «Агамемноном» Метродор аллегорически назвал эфир. Филодем. Геркуланумские папирусы, с. alt. VII 3 f. 90: И о законах и обычаях людей, и что-де Агамемнон — это эфир, Ахилл — солнце, Елена — земля, а Александр — воздух, Гектор — луна, и что остальные названы подобно этим. А из богов-де Деметра — это печень, Дионис — селезенка, а Аполлон — желчь (см.: *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. (Griechisch und Deutsch). Berlin, 1906. Bd. 1. S. 325; *Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 539)
- 8 В «Филебе» (16c — 20e) определяется, что такое Зевс. И оказывается, что Зевс есть синтез предела и беспредельного. У Платона говорится даже о том, что Зевс — это «царственный ум» и «царственная душа» (30 d). В своем «Государстве» Платон сам дает неопровержимые доказательства того, что боги для него являются не чем иным, как только чисто логическими категориями. Именно, он подвергает беспощадной критике тех поэтов и мыслителей, которые пользуются мифологией в буквальном смысле слова, включая все её безнравственные моменты (II 377a — III 403d) (см. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т. 7. Кн. 2. С. 207–208).

и исключали какой-либо антропоморфизм⁹. Гомеровская аллегория вошла в широкое употребление в стоической школе, по-видимому, со времен Кратета Малосского (II в. до Р. Х.)¹⁰. От его учеников Гераклита-аллегориста¹¹ и Корнута¹² (оба I в.) мы имеем дошедшие до нас тексты: соответственно «Гомеровские аллегории» и «О природе богов», а также сочинение Пс.-Плутарха «О жизни и поэзии Гомера»¹³. В этих текстах широко используется иносказательная терминологи-

- 9 См.: *Ramelli I.* 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*. 2011. Vol. 18 (3). P. 335–371. В текстах одного из основателей стоицизма Зенон говорил, что «бог есть тело», противопоставляя свое учение Платону, у которого бог «бестелесен» (I 41, 25–28; II 306, 40–42 Arg.). В собрании Арнима на тему о телесной сущности богов приведен 21 фрагмент (1028–1048). О «теловидном» боге (II 306, 33); о том, что он «чистейшее тело» (I 41, 23–24); о боге как о «теле, дыхании, которое мыслительно» (II 112, 31); о «дыхании мыслительном и огневом» (299, 11–12). Зевс у стоиков не только «эфир», то есть «огонь» (II 308, 25; 312, 18; 313, 6), и не только воздух (315, 19; 320, 21), но прежде всего «жизнь» или «виновник жизни» космоса (169, 32; 305, 20; 312, 21; 315, 5). Посейдон – не только воздух в связи с землей и морем (315, 21), но и особого рода «дыхание» в связи с морем (316, 6), или «протяжение» Зевса в смысле моря (III 217, 15) или влаги (II 305, 23). У стоиков Афродита (вместе с Эросом) не только «богиня страстей» (300, 26), но и вообще сила объединения части «в целое» (I 43, 25–28; Деметра и Персефона – это «дыхание, прошедшее через землю и плоды» (319, 31). Гефест, с одной стороны, равен «огню» (I 43, 30; II 315, 14), а с другой стороны, «искусству» (258, 22). Афина – тоже «протяжение ведущей части божества в отношении эфира» (305, 21; ср. также и привлечение Зевса для той же идеи – III 217, 17). Геракл – это «насилственный и разрушительный дух» (II 319, 31), а также «напряженность» во всецелом (I 115, 16) (см. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т. 7. Кн. 2. С. 223–225).
- 10 *Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age. P. 140 и далее. Философ стоик и грамматик, он же Кратет Пергамский. Он создал обширный критический комментарий к Гомеру «Исправление Илиады и Одиссеи», а также и другие комментарии к Гесиоду, Еврипиду и Аристофану.
- 11 *Heraclitus.* Allegoriae vel Quaestiones Homericae // *Héraclite.* Allégories d'Homère / éd. F. Buffière. Paris, 1962; *Гераклит.* Гомеровские вопросы / пер., пред. и прим. Е. А. Марантиди // *UTRIQUE CAMENAE.* Исследования. Переводы. Материалы 1-й и 2-й межвузовских студенческих конференций по классической филологии. М., 2018. (ОС; вып. LXX). С. 141–212; *Марантиди Е. А.* Терминология иносказания у Гераклита-аллегориста, Корнута и Плутарха // Там же. С. 127–140.
- 12 *Tate J.* Cornutus and the Poets // *The Classical Quarterly*. 1929. Vol. 23 (1), P. 41–45; *Tate J.* Plato and Allegorical Interpretation // *The Classical Quarterly*. 1929. Vol. 23 (3/4). P. 136–198.
- 13 *Марантиди Е. А.* Терминология иносказания у Гераклита-аллегориста, Корнута и Плутарха. С. 67–76.

гия, которая применяется к толкованию антропоморфизмов Гомера и других авторов древности. Вышеназванные тексты имеют сходство с комментариями Аристовула и Филона Александрийского, о которых ниже¹⁴. Таким образом, в греческой философской экзегетической традиции по отношению к общепризнанным священным текстам, главным образом текстам Гомера, применялся особый метод толкования с той целью, чтобы исключить неподобающее богам поведение, действия и т. п. Одной из главных задач этого метода было устранение различных антропоморфных представлений ради более достойного отношения к божествам.

2. Polemika с антропоморфизмом в иудео-эллинистической традиции толкования

С перемещением данной проблематики в сферу монотеистической религии этот вопрос встал ещё острее. Ведь теперь антропоморфизмы могли быть приписаны единому истинному Богу и его атрибутам. В связи с этим встал вопрос о методе толкования мест из книг Ветхого Завета, в которых содержание представляется с помощью антропоморфных повествований о Боге и Его деяниях. Этот вопрос касается, прежде всего, иудео-эллинистической традиции толкования текстов Ветхого Завета. Главным образом речь идёт об александрийской школе, представители которой были хорошо знакомы с эллинской традицией толкования мифологии. Ярчайший и единственный представитель этой школы — хорошо известный своими текстами Филон Александрийский (20 г. до Р. Х. — ок. 50 г. после Р. Х.)¹⁵. Наряду с его сочинениями, источники сохранили нам небольшие фрагменты текстов некоего Аристовула (II в. до Р. Х.), предшественника Филона, о котором упоминается во Второй книге Макка-

14 *Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the history of interpretation. P. 20–35.

15 Филон, помимо знания философии Платона и своей иудейской традиции толкования текста Закона, был хорошо знаком и умел применять, разработанные ещё в греческих школах, методы толкования классических поэм Гомера и Гесиода и других текстов (подробную информацию относительно персонажей и метода см.: *Pépin J.* Mythe et allégorie. P. 30 и далее; *Runia D.* The Structure of Philo's Allegorical Treatises // *Vigiliae Christianae*. 1984. Vol. 38 (3). P. 209–256. *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета / группа переводчиков. Вступительная статья Е. Д. Матусовой. М., 2000. С. 7–50).

вейской¹⁶. Он был придворным философом и толкователем Моисеева Закона для царя Птолемея IV Филометора (181–145 гг. до Р. Х.)¹⁷. И Аристовул, и Филон были хорошо знакомы с разными философскими традициями греческого мира¹⁸. Один из фрагментов Аристовула особенно примечателен, поскольку очень точно характеризует его позицию и традицию толкования Закона, которая сложилась к его времени среди александрийских иудеев. Вот как его слова передаёт Евсевий Кесарийский:

«Это архиерей [Елиазар] сказал слушающим эллинам, когда он рассуждал относительно аллегорического метода (τῆς ἀλληγορομένης ἰδέας) в священных законах, как если бы они собирались прибегнуть к переданным им толкованиям Писаний. Аристовул же, принадлежащий к философии Аристотеля и к тому, что унаследовано от отцов¹⁹, относительно приписываемых Богу в священных книгах частей тела (μελῶν), предлагает понимать это надлежащим образом. Это тот, о котором упоминается в начале Второй книги Маккавейской в послании к царю Птолемею, он даёт ясный метод (τὸν τρόπον)²⁰... Но всё же и ты, мой царь, [знаешь] относительно проведённого исследования, что у нас в Законе обозначаются кисти, руки, лицо, ноги [Бога] и прогулки перед лицом божественного могущества. Это будет иметь надлежащее значение (λόγου

- 16 В сто восемьдесят восьмом году живущие в Иерусалиме и в Иудее, и старейшины и Иуда — Аристовулу, учителю царя Птолемея, происходящему из рода помазанных священников, и пребывающим в Египте Иудеям — радоваться и здравствовать (2 Мак. 1, 10).
- 17 Говоря о вычислении сроков празднования Пасхи, Евсевий перечисляет несколько имён. Он называет их «писателями». Среди них упоминается Филон и тот самый Аристовул: «Этот расчет принадлежит не нам: иудеи знали его давно, ещё до Христа, и весьма с ним считались. Это видно из слов Филона, Иосифа, Мусея, и не только их, но и более старых писателей: двух Агатовулов, прозванных учителями, славного Аристовула, который был в числе переводивших для Птолемея Филадельфа и его отца священные книги евреев и посвятил этим царям свои книги толкований Моисеева Закона» (*Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* 7, 32, 16–18 // SC. 41. P. 226. Рус. пер.: *Евсевий Кесарийский. Церковная история.* / вв., комм., библиографический список и указатели И. В. Кривушина. СПб., 2013. С. 361).
- 18 Климент, например, называет Филона пифагорейцем, а Аристовула перипатетиком (*Clemens Alexandrinus. Stromata* I, 72, 4 // GCS. 15. S. 76. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы.* Кн. 1. С. 118).
- 19 Евсевий Кесарийский имеет в виду, что Аристовул был последователем философии Аристотеля с одной стороны и восприимчиком иудейской традиции, т. е. своих предшественников, с другой.
- 20 *Eusebius Caesariensis. Praeparatio Evangelica* VIII 9, 38d:5–10 // GCS. 8. 1. S. 451.

καθήκοντος) и не будет никак противоречить тому, что сказано нами прежде. Но хочу просить тебя понимать воспринятое, беря в его аутентичном значении (πρὸς τὸ φυσικῶς)²¹, овладевая соответствующими понятиями о Боге, и не уклоняться в мифические представления (τὸ μυθῶδες), и [приписывать Богу] человеческое устройство (ἀνθρώπινος κατάστημα)²².

Здесь Аристовул критикует не только сам антропоморфизм, но и метод, применяемый в философских комментариях, превращавших Бога в природные или метафизические элементы. Александрийская иудео-эллинистическая традиция, в лице Аристовула, предлагает символическое истолкование тех библейских сюжетов, в которых Бог предстаёт в человеческом обличье, действует и проявляет свои свойства. Такое толкование, как противоположность языческим спекуляциям, соответствует монотеистическому представлению о Боге, Его свойствах и действиях в среде александрийских евреев. У Аристовула, безусловно, были и предшественники, о которых мы почти ничего не знаем²³.

В дошедших до нас текстах Филона Александрийского мы встречаем достаточное количество примеров подобного символического или аллегорического толкования и его полемики с теми, кто интерпретировал такие места из Закона и других книг Писания буквально. В тексте «О смешении языков» Филон очень ясно выражает свою позицию относительно антропоморфизма:

21 Так называемая «физическая аллегория» – это важнейшая особенность филоновского аллегорического метода. Понятие «природы» неразрывно связано у Филона с аллегорией. Он часто использует термин «природа», чтобы обозначить истину, которую аллегористы находят в словах Писания. Многократно (ок. 75 раз) использует термин «φυσικός» для того, чтобы указать на аллегорическую интерпретацию как таковую, и часто для того, чтобы подчеркнуть, что Писание стремится говорить аллегорически. Наконец, несколько раз Филон называет самих аллегористов «φυσικοί ἄνδρες». Физической является и аллегория стоиков, отождествляющая богов с различными силами природы («Physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabula...») (ND II 63, 70). Физической интерпретацией является попытка орфического автора Дервенийского папируса обосновать пантеистическую идею о том, что Зевс, будучи воздухом, пронизывает собой все вещи (см.: Матусова Е. Д. Филон Александрийский – комментатор Ветхого Завета // *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. [Вступительная статья]. С. 30–31).

22 *Eusebius Caesariensis*. Praeparatio Evangelica VIII 10, 1–2, 38d:5–10 // GCS. 8. 1. S. 451.

23 Евсевий Кесарийский говорит о «двух Агатовулах, прозванных учителями, славного Аристовула» (*Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica 7, 32,16 // SC. 41. P. 226. Рус. пер.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. С. 361).

«А слова: *Сошёл Господь посмотреть город и башню* (Быт. 11, 5) — должно понимать более символически (τρολικώτερον), ибо это нечестие — превосходящее, если можно так выразиться, размеры Океана и Вселенной — предполагать, что Бог подходит, отходит, спускается, или, напротив, поднимается, или вообще принимает те же позы и совершает те же движения, что и живые существа. Этот доступный человеку язык у Законодателя используется с той целью, чтобы сказать, что Бог не имеет человеческого облика (μή ἀνθρωπομόρφου θεοῦ), но, как я уже говорил во многих местах, [так излагается] ради нашего воспитания и пользы (ὠφελείας). Ибо всякий понимает: “сошёл” — значит, одну часть пространства оставил, другую занял. Богом же заполняется всё (ὕπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα), Он необъемлем, но объемлет, и Ему одному дано быть повсюду — и нигде. Нигде, потому что и пространство, и место Он создал Сам одновременно с телесными сущностями, создатель же не объемлется ничем из созданного — это бесспорно; а повсюду, потому что Он распространил силы Свои по суше и воде, по воздуху и небу, ни единой частицы Вселенной не лишив своего присутствия — напротив, Он скрепил все воедино, прошив невидимыми нитями, дабы никогда не распалось. Ибо то, что выше, чем силы Его, но сама эта сила, посредством которой Он расставил и расположил все вещи в мире, отчего и зовется Богом, охватывает все целиком и пронизывает каждую частицу Вселенной. И это божественное начало, невидимое, неосязаемое и повсюду сущее, поистине нигде не бывает видимым и осязаемым. *Вот, Я встал пред тобою* (Исх. 17, 6), как бы давая понять, что может явиться и быть воспринят чувством, хотя Он выше всяких явлений и впечатлений тварного мира. Стало быть, ни одно из слов, обозначающих перемещение, не соответствует Богу по бытию: ни “вверх”, ни “вниз”, ни “направо”, ни “налево”, ни “вперед”, ни “назад”, ибо ни одно из них не подразумевает, что Он способен переместиться в пространстве, не изменив Своего местоположения»²⁴.

24 *Philo Alexandrinus. De confusione linguarum 134–139 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 13. P. 114–116. Рус. пер.: Филон Александрийский. О смешении языков 134–139. С. 328–329. Среди исследователей имеет место дискуссия относительно метода толкования Филона и какая философская традиция оказала на его экзегезис наибольшее влияние: Левинская О. Л. О терапевтах и философской традиции рассуждения in utramque partem // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 176–193; Sterling G. E. Platonizing Mozes; Philo and Middle Platonism // Studia Philonica Annual. 1993. Vol. 5. P. 97–111; Tobin Th. The Creation of Man: Philo and the history of interpretation. P. 20–35; Runia D. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*

Это толкование полностью согласуется с вышеприведённым текстом Аристовула и с иудео-эллинистической традицией. Здесь Филон выделяет несколько важных принципов: 1) реальное бытие Бога не соответствует данному антропоморфному описанию; 2) все движения Бога необходимо истолковывать как символические или метафорические и не понимать их буквально; 3) антропоморфизмы в Писании даны для нас ради воспитательной функции и пользы; 4) такое представление о Боге нечестиво и недостойно Его. Такой подход, как увидим ниже, будет иметь место и в христианской экзегезе, в частности в толкованиях Оригена. В другом сочинении «О жертвоприношении Каина и Авеля» Филон также касается этой темы. Для Филона, хорошо знакомого с греческим пантеоном богов, было неприемлемо представлять единого трансцендентного Бога в образе человека, как это делали греки, египтяне и другие народы, поэтому будь то человеческий облик, части тела или какие-либо человеческие действия или атрибуты, имеющие место в повествовании Закона или в других священных текстах, — это то, что требует иного понимания и отказа от буквального прочтения с применением символического или аллегорического подхода. Вместе с тем Филон отмечает особенность пророческого языка, в котором говорится о «клятве», потому что наше представления слабы и не способны осмыслить верность Бога в иных категориях, выйти за пределы самих себя. По этой причине Бог использует понятный нам язык, категории речи и мысли:

«Зачем же Пророк решил представить нам Его дающим клятву? Да затем, чтобы показать слабость человека, но и утешить его. Ведь мы не в силах постоянно хранить в душе главное о Нем: *Бог не человек* (Чис. 23, 19) — и потому не можем подняться выше людского представления о Нем. Мы накрепко привязаны к смертному своему началу и неспособны помыслить что-либо помимо самих себя, мы, как улитки, сидим в раковине своей смертности и сворачиваемся вокруг себя в клубок, словно ежи, и потому полагаем о блаженном и бессмертном то же, что о самих себе. Конечно, нелепое суждение о том, что Бог имеет облик человека (ὅτι ἀνθρωπόμορφον τὸ θεῖον), мы отмечаем, зато впадаем в настоящее безбожие, соглашаясь, что Он подвержен людским страстям. И потому мы примысливаем Причине то, что Ей несвойственно: и части тела, и стра-

сти — мол, есть у Господа и руки, и ноги, Он может войти и выйти, питать вражду, придумывать увёртки, быть отчуждённым и гневным. Вот и “клятва” Его — это тоже уступка нашей слабости»²⁵.

По мысли Филона, Бог проявляет к нам снисхождение, посылая своё слово в адаптированном для нас виде «ради обучения большинства» (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν)²⁶. Однако мы, со своей стороны, должны также применить те средства, которые присущи нам, чтобы возвысить Бога. Это, прежде всего, разум и благочестие, которыми наделён человек, чтобы представлять Бога высшим себя. Чуть ниже Филон резюмирует свою мысль, противопоставляя свойства, присущие человеку и Богу:

«Так что и сказанное о Боге: *как человек* (Втор. 1, 31) — есть в несобственном смысле именование (κατάχρησις δὲ ὀνομάτων), утешение в нашей слабости (παρηγοροῦσα τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν). И ты, душа, отделяй все тварное, смертное, изменчивое, низкое от мысли, которая от Бога (ἀπὸ ἐννοίας τῆς περὶ θεοῦ) — несотворенного, нетленного, неизменного, чистого и единственно блаженного» (XXX, 101)²⁷.

Примечательно, что Филон в этом тексте характеризует Бога в апофатических категориях, что нивелирует антропоморфные

- 25 Philo Alexandrinus. De sacrificiis Abelis et Caini 94–96 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 4. P. 150–152. Рус. пер.: *Филон Александрийский*. О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин. С. 180.
- 26 «И опять кое-кто, услышав сказанное, думает, что Сущее сердится и гневается (θυμῶς καὶ ὀργαῖς χρηθεῖται τὸ ὄν). Оно же — вовсе не подвержено никакой страсти: возмущение ведь — свойство человеческой слабости, Богу же совсем не присущи ни души неразумные страсти, ни части и члены тела (οὔτε τὰ σώματος μέρη καὶ μέλη). И между тем подобные вещи встречаются у законодателя в смысле некоего вводного курса в обучении (τινὸς εἰσαγωγῆς τὰ τοιαῦτα), ради того чтобы вразумить тех, кто не способен поучаться уму-разуму иначе. В предписаниях и запрещениях законов — которые и есть законы настоящие — предлагаются два самых главных положения относительно Причины, одно: *не как человек Бог* (Чис. 23, 19), а другое, что как человек. Но первое из них заверено нерушимой истиной, а второе — вводится ради обучения большинства, почему и добавлено к нему: *Как человек воспитает сына своего* (Втор. 8, 5). Все это значит, что так сказано ради воспитания и вразумления, а не потому, что Он таков по природе (ἀλλ' οὐχὶ τῷ πεφυκέναι τοιοῦτον εἶναι)» (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 2. Quod deus sit immutabilis. 52–54. S. 68. Рус. пер.: *Филон Александрийский*. О том, что Бог не знает перемен. С. 145.)
- 27 Philo Alexandrinus. De sacrificiis Abelis et Caini 101 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 4. P. 156. Рус. пер.: *Филон Александрийский*. О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин. С. 181.

представления. Отрицательные категории не могут описать Бога в каком-либо пределе, но лишь отрицают его бытийное определение человеческим языком, показывая этим, что оно выше не только антропоморфных представлений, но и всяких определений. В христианской традиции толкования и богословия подобное различие будет иметь место у многих авторов.

В качестве примера полемики с антропоморфизмом, необходимо отметить интерпретацию Филоном Александрийским одного из самых важных повествований Книги Бытия о сотворении человека, который включает два текста: Быт. 1, 26 и 2, 7. В толковании данных мест Филон применяет категории платоновской философии, как и во многих других текстах своих сочинений²⁸: в частности, что Бог бестелесен и что космос делится на идеальный и материальный. Основываясь на экзегезе текста Писания с позиций платонизма, Филон формулирует два важных положения: 1) поскольку Бог бестелесен, то и Его «образ» и «подобие» не могут быть в теле сотворённого человека, но только в душе или уме; 2) сотворение человека необходимо разделять на два акта: в первом (Быт. 1, 26) творится душа, или ум, человека как такового, во втором — тело (Быт. 2, 7) и происходит разделение на два пола. Касательно первого, Филон отмечает идеальную составляющую сотворённого образа и подобия. Ничего прежде из сотворённого не было уподоблено Богу, но лишь человек подобен Ему своей душой, тогда как тело не является носителем образа:

«После всего прочего, как уже было сказано, возникает человек, как говорит Моисей, *по образу Божию и по подобию* (Быт. 1, 26). Весьма хорошо, что ничто из возникшего не уподоблено Богу более, чем человек. Но пусть никто не представляет это подобие в чертах телесных, ибо ни Бог не имеет вида человека, ни тело человеческое не богоподобно (οὔτε γὰρ ἀνθρώπομορφος ὁ θεὸς οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα). Об “образе” же говорится по отношению к во-

28 Принципы и метод своей экзегезы Филон даёт в первых шести главах «О сотворении мира», и далее по книге, где говорит о Боге, Логосе, идеях, числах, идеальном и материальном. Вся система имеет чёткое иерархическое строение как в системе Платона (см., например диалог «Тимей»). Вместо бестелесного Единого у Филона присутствует единый Бог, абсолютно бестелесный, однако иногда Филон прибегает и к чисто платонической терминологии, называя Его «Единым», который для него одновременно и «Сущий» (Исх. 3, 14) (*Philo Alexandrinus. De opificio mundi 172 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1. P. 256. Рус. пер.: Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею. С. 92*). Таким образом, в своих текстах Филон применяет идеи греческой философской экзегезы и методологии к текстам Пятикнижия.

дительствующему душой уму (κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν). Ведь в соответствии с тем единым для всего [умом, послужившим] как бы первообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит»²⁹.

Филон здесь рассуждает как поклонник истинного Бога, лишённого какой-либо телесности, представляя здесь антипод языческим представлениям о богах. Безусловно, Филон знает и о ветхозаветных запретах на какое-либо изображение в Иерусалимском храме, данное в Пятикнижие. В толковании на Быт. 2, 7 Филон ещё более раскрывает свою мысль, применяя тот же метод. Тело человека, сотворённое из «праха» не может быть подобно «образу» Бога. В Быт. 1, 26 повествуется о сотворении некоего «вида по образу Божьему» или «рода» человека «по образу», который есть «умопостигаемый, бестелесный, нетленный». Иными словами Филон хочет сказать, что творится идея человека, нетленный образ ещё не имеющий разделения на мужское и женское. Этот «образ» и есть душа, или ум, который оживляет тело:

«После этого он говорит, что *создал Господь Бог человека, взяв прах земной, и вдунул в лице его дыхание жизни* (Быт. 2, 7). Со всей очевидностью Моисей и здесь указывает, что существует огромная разница между человеком, созданным теперь, и тем, что возник ранее по образу Божию. Ведь последний, созданный чувственным, уже участвует в качественности, составленный из души и тела, являясь мужчиной или женщиной, смертный по природе (ὁ μὲν ... ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός). Другой же — некий вид по образу Божию, или род, или печать, умопостигаемый, бестелесный, ещё ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный (ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει)»³⁰.

Таким образом, в текстах греческой дохристианской философской экзегетической традиции разных школ, иудео-эллинистической традиции толкования Закона у Аристовула, и в особенности в текстах Филона Александрийского, мы имеем пример полемики с антропо-

29 Philo Alexandrinus. De opificio mundi 172 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1. P. 186. Рус. пер.: Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею. С. 65–66.

30 Philo Alexandrinus. De opificio mundi 134 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1. P. 230; Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею. С. 82–83.

морфным представлением о божественном. Античные авторы отвергают представление о Боге или богах в человеческом облике, что связано с попыткой придать божественному существу более возвышенное представление или сделать Бога нетварным и трансцендентным, выразить Его в апофатических категориях, подчеркнув Его отличие от человека. Для христианских авторов, и в частности для Климента Александрийского и Оригена, особенное значение будет иметь экзегеза и метод Филона Александрийского, поскольку они обращены к Священному Писанию Ветхого Завета, имевшего для христиан статус канонического.

3. Климент Александрийский и его отношение к антропоморфизму

После Филона Александрийского первым христианским автором, который оставил нам довольно обширное письменное наследие, был Климент Александрийский (150–215 гг.). Дидаскал и прекрасный знаток греческой философской, поэтической и эпической традиции, он называет философию «лестницей» или «подпорой» (ὕποβῆθρα)³¹, ведущей ко Христу, поэтому стремится показать её пользу. Однако были в ней и отрицательные моменты, которые необходимо было отметить. Это послужило Клименту основанием для рассмотрения философских учений, религиозных обычаев и литературных произведений древних и современных ему авторов, чтобы представить их своей христианской общине. В христианской среде толкование тех мест Священного Писания, где о Боге говорится в антропоморфных категориях, развивалось на почве как внешнего, так и внутреннего противостояния. Внешнее — это прежде всего повсеместное

31 Такой грамматической формы нет в склонении среднего рода, каковым является приведённое в тексте слово ὑποβῆθρα (подпора, основание). Возможной будет более верной версия прочтения из разночтения ἐπιβῆθρα, что можно перевести как «лестница», «доступ». Е. В. Афонасин переводит это как «ступенька». Вот сам текст: «Вообще говоря, мы не ошибемся, если скажем, что всё необходимое и важное для жизни нам дано самим Богом, а философия — это нечто преимущественно для эллинов, как некий завет, данный специально им, служащий ступенькой, ведущей к философии Христа, хотя и философствующие эллины закрывают сознательно свои уши и не слышат истины, отвергая голос варваров или боясь смертельной опасности, которой подвергаются верующие по законам их государства» (*Clemens Alexandrinus. Stromata VI, 67, 1 // GCS. 15. S. 465. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 6. С. 41*).

изображение языческих богов в разнообразном виде, в том числе и человеческом. Внутреннее базировалось на разных подходах к экзегезе антропоморфных мест Священного Писания среди христианских экзегетов и на полемике с гностиками, которые во времена Климента процветали в Египте вообще и в Александрии в частности.

Начнём с внешнего аспекта, на почве которого развивалось экзегеза и полемика представителей христианской александрийской школы. В своих сочинениях Климент даёт оценку антропоморфным представлениям о Боге в греческой философии и культуре, осмысливая суждения философов и поэтов с христианской точки зрения. Наряду с критикой антропоморфизма в поэмах языческих авторов, Климента полемизирует и с другими его проявлениями — изображениями идолов, прежде всего это касается статуй и живописи. Между идолопоклонством и антропоморфизмом он видит неразрывную связь. В «Протрептике» Климент приводит много примеров того, в чём заблуждались языческие философы и поэты, присоединяя к ним критику всех аспектов языческой культуры, связанной с почитанием божеств: обожествление статуй так называемых богов, природы, элементов, страстных движений. Главный посыл Климента — ничто из вышеперечисленного не может быть богоподобным или как-то выражать идею Бога. Особый акцент Климент делает на статуях, поскольку их обожествление носило повсеместный характер. Статуи получали «форму от мастера» (μορφὴν παρὰ τοῦ τεχνίτου)³², их делали наиболее красивыми из золота, дерева, камня и называли именами тех или иных богов. Для Климента это обстоятельство являлось одним из главных аргументов против обожествления статуй и им подобных вещей. Полемизируя с язычниками, Климент говорит об абсолютном трансцендентном Боге, о божестве, которое нельзя создать или вылепить, поэтому такой Бог не нуждается в том, чтобы Ему придавали форму. Любое антропоморфное изображение, включая статуи, не имеет отношения к Богу и связи с Ним, поскольку представляет лишь телесное изображение, тогда как истинный Бог бестелесен и неизобразим. Неизобразим даже образ Божий, данный при сотворении человеку, поскольку восходит к бестелесному Богу и есть ум, или дух, а статуя есть образ идеи мастера, который был в его уме при создании статуи:

32 *Clemens Alexandrinus. Protrepticus IV, 56, 6 // GCS. 12. S. 44. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам / пер. А. Ю. Братухина. СПб, 2010. С. 97.*

«Один лишь Творец вселенной, величайший Мастер, Отец; Он создал такую одушевленную статую — человека. Олимпиец же ваш, образ образа, сильно искажающий истину, является бесчувственным произведением, сделанным руками афинянина. Ибо образ Бога — Слово Его (ср. 2 Кор. 4, 4). Божественное Слово есть истинный Сын Ума, первичный Свет от Света, образ (εἰκὼν) же Слова — истинный человек, то есть ум (ὁ νοῦς), который в человеке, называемый по этой причине созданным *по образу и подобию Божьему* (Быт. 1, 26), сравниваемый нашими чувствами с божественным Словом и потому разумный. Представляется очевидным, что статуи, имеющие облик людей, являются земным образом тленного, видимого человека и далеким от оригинала, недолговечным оттиском (ἐκκαυεῖον)»³³.

По мнению Климента, статуя выражает только внешний аспект, антропоморфна, ограничена, описуема и не может изображать божество. Для опровержения Климент прибегает и к запретам Ветхого Завета делать изображения, а также к философии Платона, которая рассматривалась им как наиболее совершенное достижение языческого интеллектуального мира. Язык выражения пророков не приемлет возможности представить Бога посредством какого-либо изображения, в том числе и антропоморфного, оставаясь тем самым на почве отрицательного богословия. Священное Писание противопоставляет видимое и невидимое, тварное и нетварное; запрет заповеди творить изображение предполагает то же самое противопоставление:

33 *Clemens Alexandrinus. Protrepticus IX, 98, 3 // GCS. 12. S. 71. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. С. 128–129. Бог — Создатель одушевленной статуи, которая есть дух или ум. В другом месте Климент подчёркивает различие искусства делать статуи и Создателем: «Зачем, выдумывая себе богов из праха и следуя за рожденной тварью вместо нерожденного Бога, вы бросились в кромешный мрак? Прекрасен паросский мрамор, но это ещё не Посейдон; прекрасна слоновая кость, но это ещё не Зевс Олимпийский. Материя всегда нуждается в искусстве, Бог же — самодовлеющ. Прилагается искусство, — и материя облекается в форму, и дорогое вещество, могущее принести барыш, становится благодаря одной лишь форме почитаемым. Статуя твоя является золотом, деревом, камнем — землею, если обратишь мысленный взор к самому началу, получившей форму от мастера. Я же научен землю топтать, а не поклоняться ей. Никогда нельзя доверять бездушному надежды души» (*Clemens Alexandrinus. Protrepticus IV, 56, 4–6 // GCS. 12. S. 44. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. С. 96–97*).*

«Нам ведь явно запрещается упражняться в этом лживом ремесле: *Не делай*, — говорит пророк, — *никакого подобия того, что на небе вверху и на земле внизу* (Исх. 20, 4; Втор. 5, 8). Деметру или Праксителя и Кору, и Иакха, чье имя возглашают в мистериях, сочтём богами или же искусство Лисиппа³⁴ и Апеллесовы³⁵ руки, которые придали материи богоподобный вид? Но вы настаиваете на том, чтобы статуи изготавливались как можно более красивыми, однако не заботитесь о том, чтоб самим не сделаться подобными статуям из-за бесчувственности. Слово пророка весьма ясно и кратко обличает этот обычай: *Все боги язычников суть идолы демонов; Бог же сотворил небеса* (Пс. 95, 5) и то, что в небе»³⁶.

Таким образом, здесь Климент представляет антипод видимого и невидимого, антропоморфного и духовного, что было нормой для богооткровенной ветхозаветной религии. Проявления такого противопоставления он находит и у язычников, поэтому, наряду с текстом Священного Писания, Климент прибегает и к апофатике Платона. Этот подход в полной мере был применён в дохристианскую эпоху в экзегезе Филона Александрийского для критики антропоморфизма. Климент заимствует у Платона апофатический аргумент: истинный Бог нерождён, неопишуем и невыразим человеческим языком. Он соотносится с аргументацией Ветхого Завета:

«Кого ты дашь мне помощником в поисках? Ведь мы не полностью отвергли тебя. Пожалуй, Платона. Где, о Платон, надо искать Бога? “Отца и Творца всего найти трудно, а найдя, невозможно сказать о Нём всем (καὶ εὐρόντα εἰξελεῖν ἄδύνατον)”³⁷. Почему — поведай нам ради Самого Бога! Ибо является невыразимым словами. Прекрасно, о Платон, ты прикасаешься к истине! Но прогони усталость: начнем поиски Благого вместе, ибо во всех вообще людях, особенно же в тех, которые проводят много времени в занятиях наукой, вливается по каплям некий божественный поток. По этой причине даже против воли они признают, что Бог — один, негибнущий

34 Лисипп — знаменитый греческий скульптор 2-й пол. IV в. до Р. Х.

35 Апеллес — величайший греческий живописец 2-й пол. IV в. до Р. Х.

36 *Clemens Alexandrinus. Protrepticus IV, 62, 4, 2-4 // GCS. 12. S. 47-48. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. С. 101.*

37 Вот слова Платона: «καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἄδύνατον λέγειν» (*Plato. Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Vol. IV. Tim. 28 C. P. 332*).

и нерождённый (ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον)³⁸, всегда пребывающий вверху, в небесах, словно на собственном наблюдательном пункте»³⁹.

В «Строматах» Климент приводит изречения философов и поэтов, отвергающих антропоморфизм. Он ставит их мнения рядом с текстами Священного Писания, находит между ними связь и соглашается с ними. По его мнению, античные авторы, критиковавшие антропоморфизм, имели близкое к истинному суждение о Боге, ибо полагали, что оно не может быть передано посредством изображения человека или чего-то ещё. В одном из цитирований Климент упоминает киника Антисфена Афинского (444–365 гг. до Р. Х.) и Ксенофана Колофонского, о котором мы уже говорили выше. Их отрицание антропоморфизма по отношению к Богу близко, по мнению Климента, к библейскому, о котором говорит пророк Исаия:

«Последователь Сократа Антисфен, перефразируя пророческие слова: *Кому уподобите меня? — говорит Господь* (Ис. 40, 18), пишет: “Бог ни с чем не сходен (θεὸν οὐδενὶ ἰσικένα). Поэтому Его не узнать по какому-либо изображению (ἐξ εἰκόνας) не в силах что-либо сказать о нем”. Эту же мысль выражает Ксенофонт Афинский: “Тот, кто держит в стройном порядке всю вселенную... этот Бог, великие деяния которого мы видим, остаётся незримым для нас. Имей в виду также, что Солнце, которое как будто всем видимо, не позволяет, однако, людям пристально рассматривать его, но если кто вздумает дерзновенно взглянуть на него, у того оно отнимает зрение”»⁴⁰.

Такой подход связан с убеждением Климента в том, что не только Платон, но и другие языческие философы знали писания Моисея⁴¹

38 Слова Платона: «ὁμολογητέον ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον» звучат в контексте определения Ума как тождественной, неизменной и нерождённой идеи, которую Климент отождествляет с Богом (*Plato. Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Vol. IV. Tim. 52 A. P. 357*).

39 *Clemens Alexandrinus. Protrepticus VI, 68, 1–3 // GCS. 12. S. 51–52. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. С. 105–106.*

40 *Clemens Alexandrinus. Stromata V, 108, 3–5. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 5. С. 209.*

41 Климент следует в этом за Аристовулом и Филоном. Он принимает их идею, что Платон и вообще греческие философы знали писания Моисея ещё до перевода семидесяти и были хорошо знакомы с еврейской Торой. Климент вкладывает в уста Аристотелю очень интересные сведения, которые, хотя и не подтверждаются из других источников, но могут указывать на существование иудео-эллинстической традиции предполагаемого перевода и комментария еврейской Библии ещё до Септуагинты,

и «на основании» их отказывались «изображать Бога в образе человека или другого какого живого существа». Таков, например, был римский царь Нума, которого Климент называет «пифагорейцем»⁴². Он ввёл такой запрет — и в «следующие сто семьдесят лет в римских храмах не было статуй или живописи»⁴³. Климент находит у греческих философов достаточно идей из закона Моисея и других текстов Ветхого Завета, помимо приведённых нами выше. В пятой книге «Стромат» он посвятил обсуждению этого вопроса целую главу под названием «О греческих заимствованиях»⁴⁴.

и в частности Пятикнижия, с которыми, по предположению Климента и могли быть знакомы Платон, Пифагор и другие: «Аристобул в первой книге своего сочинения К Филометру пишет: “Платон также следовал началам нашего законодательства. И очевидно, что он самым внимательным образом вникал во все его подробности. Ведь ещё до Деметрия Фалерского и прежде владычества Александра и самих персов существовал другой перевод, включающий в себя повествование об исходе евреев из Египта, обо всех замечательных событиях, очевидцами или непосредственными участниками которых были наши предки, о завоевании земли обетованной, а также изложение всего нашего законодательства. Очевидно, что вышеупомянутый философ, муж весьма ученый, многое позаимствовал из этого источника. Равным образом и Пифагор многое позаимствовал у нас для своего учения”. Нумений, пифагорейский философ, прямо говорит: “Что такое Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии?”» (*Clemens Alexandrinus. Stromata I, 150, 1–4 // GCS. 15. S. 92–93; ibid. I, 72, 4 // GCS. 15. S. 46. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 167; Там же. Кн. 1. С. 153*). Текст Нумения (fr. 8–9) приводит также Евсевий Кесарийский в «Евангельском приуготовлении» (XI 10, 12–1) Далее Климент предлагает классификацию «философского учения» Моисея и что было взято из него Платоном и Аристотелем: «Моисева философия подразделяется на четыре части: первая часть — это история; вторая — собственно законодательная. Эти две можно классифицировать как имеющие отношение к этике. Третья часть касается священнодействий (то есть созерцания видимой природы), и, наконец, часть четвертая, которую Платон называет «созерцанием» поистине великих таинств, а Аристотель же — метафизикой, есть часть богословская. Она же именуется у Платона диалектикой, например, в диалоге Политик, где он определяет её как науку, занятую рассуждением и объяснением сущностей (*Clemens Alexandrinus. Stromata I, 176, 1 – 177, 1 // GCS. 15. S. 108–109. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 166*).

42 Речь идёт о римском царе Нуме Помпилии. Он правил Римом с 715 по 672 гг. до Р. Х. Как известно, Пифагор жил намного позже (570–490 гг. до Р.Х.). Образ Нумы, как пифагорейца, был создан последующими историками, поэтами и философами, по причине неординарности и ума царя Нумы (см.: *Бобровникова Т. А. Тайна гроба Нумы: Царь-пифагореец в исторической памяти римлян // Историческая экспертиза. 2016. Т. 7 (2). С. 7–27*).

43 *Clemens Alexandrinus. Stromata I, 71, 1–2 // GCS. 15. S. 45. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 116.*

44 *Ibid. V, 89, 1 – 141, 4 // GCS. 15. S. 384–421. Рус. пер.: Там же. Кн. 5. С. 197–224.*

В «Строматах» Климент условно различает три группы тех, кто имеет отношение к антропоморфизму в среде христиан: первые — это так называемое «большинство» (οἱ πλεῖστοι)⁴⁵, к которому принадлежали люди простого ума, понимавшие Священное Писание буквально. Они полагали, «что благой и нетленный Бог подобен им»⁴⁶; другие — «обвинители» (οἱ κατήγοροι), оппоненты самого Климента и его круга, которых, по-видимому, можно причислить к радикальным противникам антропоморфизма, экзегетам, не допускавшим даже дидактического толкования проявлений Божественной воли в категориях человеческих чувств или посредством частей тела. По их мнению, Богу нельзя приписывать «состояния, свойственные нам»⁴⁷, которые относятся к душевным движениям, например радость или жалость. И третья группа — это гностики, которых Климент называет «ересиархами» (οἱ τῶν αἱρέσεων κτίσται)⁴⁸. На них недвусмысленно может указывать упомянутый здесь в контексте полемики термин «единосущный» (ὁμοουσίους), употребляемый валентинианами для обозначения высшей (духовной) природы человека, которая единосущна божественной⁴⁹. К таковым гностики причисляли самих себя. Иными словами, в учении гностиков Климент

45 *Clemens Alexandrinus. Stromata V, 68, 1 // GCS. 15. S. 371. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 5. С. 185.*

46 *Ibid. V, 68, 1 // GCS. 15. S. 371. Рус. пер.: Там же. Кн. 5. С. 185.*

47 *Ibid. II, 72, 3 // GCS. 15. S. 151. Рус. пер.: Там же. Кн. 2. С. 300.*

48 *Ibid. II, 74, 1 // GCS. 15. S. 152. Рус. пер.: Там же. Кн. 2. С. 300.*

49 По термину «единосущный» (ὁμοουσίους), который приводит Климент мы можем с полной уверенностью утверждать, что здесь речь идёт о гностиках, а именно о валентинианах. Первый кто говорит об этом из христианских авторов св. Ириней Лионский. Он в первой книге «Против ересей», направленной против учения Валентина и его школы указывает на то, что уже самой божественной сфере у них присутствует разделение на сущности. Это перешло в антропологическое учение гностиков о трёх природах: духовных (единосущны Отцу), душевных (единосущны Демиургу), материальных (единосущны дьяволу) (*Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses libri quinque I, 5, 1–5 // PG. 7. Col. 492A:3–501A:5. Рус. пер.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей / изд. в русском переводе прот. П. Преображенским. СПб., 1900. С. 34–39*). То же учение мы находим у представителя александрийской школы валентиниан Феодота (CPG I 1139). Он говорит о «духовных людях» (*Clemens Alexandrinus. Excerpta ex Theodoto // GCS. 17. 42, 3. S. 120; 50, 1. S. 123; 58, 1. S. 126*). Ещё здесь стоит упомянуть о текстах гностика Гераклиона (CPG I 1137), последователя Валентина. Его фрагменты передаёт нам Ориген в своём «Комментарии на Иоанна» в ответ на такой же комментарий Гераклиона, который утверждает, что, те, кто поклоняется Богу в духе единосущны Ему (*Origenes Werke. Der Johanneskommentar // GCS. 15. 13, 25. S. 249; 20, 20. S. 352*).

видит самую неприемлемую разновидность антропоморфизма, при которой божество приобретает человеческую форму и имеет части. Более того, и сам человек-гностик является некой «частью» (τις μερος)⁵⁰ божества. Климент в «Строматах», как увидим ниже, обращается к гностикам после опровержения «обвинителей», и это имеет самую непосредственную связь с тем, что Бог не имеет ничего сходного или тождественного с человеком ни в свойствах, ни по сущности.

Первым Климент возражает в традиционной манере, как мы видели выше у Аристовула и Филона: даже если Писание говорит о Боге, используя для описания Его действий части человеческого тела, то это должно понимать символически. Климент предлагает понимать иносказание как благочестивый обычай:

«Не следует полагать, что руки, ноги, рот, глаза, приход, уход, гнев или угроза приписываются евреями Богу в прямом и чувственном смысле. Ни в коем случае. Каждое из этих имен использовано в благочестивейшем (ὁσιώτερον) и аллегорическом смысле (ἀλληγορεῖσθαι)»⁵¹.

Своим оппонентам-обвинителям Климент отвечает, что даже если чувственные описания и употребляются в Священном Писании, они ни в коем случае не характеризуют Бога или Его состояния. Прежде всего, использование этих категорий допустимо для нас самих, ради «спасения»⁵², чтобы подражать Богу и «слышать»⁵³ Бога. Такой язык, при помощи которого Бог открывается нам, Климент называет пророческим. Однако антропоморфизмы таких мест должны пониматься не буквально, а исходя из нашей пользы и немощи:

«Здесь наши обвинители (οἱ κατηγοροὶ) снова поднимают крик, утверждая, что такие чувства, как жалость и радость, есть душевные страсти. В их понимании радость — это порыв души, согласный с рассудком; ликование же — это радость при виде чего-либо особливо прекрасного. Жалость есть печаль, внушаемая зрелищем незаслуженного несчастья. Все это относится к сфере душевных переживаний и является страстями. Может сложиться впечатление, что

50 *Clemens Alexandrinus. Stromata II, 74, 1 // GCS. 15. S. 152. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. С. 300.*

51 *Ibid. V, 68, 3 // GCS. 15. S. 371. Рус. пер.: Там же. Кн. 5. С. 526. Климент, без сомнения, знал текст Филона «О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин» (95, 96, 98, 100) и Аристовула.*

52 *Ibid. II, 72, 4 // GCS. 15. S. 151. Рус. пер.: Там же. Кн. 2. С. 300.*

53 *Ibid. II, 72, 4 // GCS. 15. S. 151. Рус. пер.: Там же. Кн. 2. С. 300.*

мы понимаем Писания в телесном смысле (σαρκικῶς νοοῦντες τὰς γραφὰς) и, опираясь на чувственные аналогии (παθῶν ἀναγόμενοι), ошибочно понимаем Божественную волю как нечто подобное нашим душевным движениям (ὁμοίως τοῖς ἡμεδαυτοῖς κινήμασιν). Но приписывать Всемогущему состояния, свойственные нам: думать, например, что Бог слушает, как мы слышим, было бы нечестивым заблуждением, ибо божество не имеет этого. Однако несмотря на то, что мы облечены в оболочку плоти, мы все-таки можем слышать Бога: так и пророки, подчиняясь спасению Господа, возвестили нам так по причине человеческих немощей (τῇ τῶν ἀνθρώπων ἀσθενείᾳ)⁵⁴.

Аргументация Климента против гностиков вырастает непосредственно из предыдущей полемики о том, что свойственное нам, например чувства и части тела, нельзя приписывать Богу. Климент рассматривает гностическое учение как следующий этап в ложном понимании природы божества. По его мнению, у гностиков происходит полное онтологическое тождество человека с Богом по сущности, что ему представляется некой формой антропоморфизма. Он подчёркивает различие между Богом и человеком во всех категориях и отрицает, что человек способен быть Богом и наоборот. Бог и человек «совершенно иные по природе» (φύσει ἀπηλλοτριωμένων παντελῶς), «по сущности» (τῇ οὐσίᾳ), «происхождению» (κατὰ μηδὲν αὐτῷ προσήκοντα), «по природе или в силе» (φύσει ἢ δυνάμει). Человек не единосущен Богу и не является Его частью, равно как и Бога нельзя низводить на уровень человека:

«Бог по своей природе не имеет ничего сходного с нами. При этом не важно, сотворены ли мы из ничего или из материи, поскольку первое не существует вовсе, а вторая должна быть признана совершенно отличной от Бога, если только не считать человека частью Божества, ему единосущным (ὁμοουσίους). По правде сказать, я не понимаю, каким образом можно высказывать хладнокровно такие воззрения, особенно если бросить взгляд на нашу жизнь и на бедствия, которыми она полна. (3) В этом случае окажется, что некоторыми частями своего существа Бог может грешить (а это совершенно неприемлемо). Ведь эти части должны быть действи-

54 *Clemens Alexandrinus. Stromata II, 72, 1–4 // GCS. 15. S. 151. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. С. 300.*

тельно частями целого (если они не составляют целое, значит они не являются частями)»⁵⁵.

По мнению Климента, если согласиться с этим учением, то получится, что Бог может грешить некоторыми частями своего существа, поскольку имеет в человеке «части», что абсурдно. Антропоморфизм гностиков Климент видит в умалении Бога, которому приписывается тождество и единосущее с человеком. От этого тождества Бог может приобретать, по мнению Климента, греховные свойства, присущие человеческой природе, например, такие как деление на части и совершение греха. Иными словами, Климент хочет сказать, что Богу нельзя приписывать наши человеческие свойства и части тела, Он неизменен, но необходимо помнить, что Писание говорит об этом в дидактических целях, допускает антропоморфизм ради нашей пользы из снисхождения к нам, но понимать его нужно как некую метафору, символ, аллегория или как тайну. В связи с этим учение гностиков о единосущности Бога и человека рассматривается Климентом как последующая, по сравнению с предыдущей, крайняя форма антропоморфизма и как следующий этап заблуждений, доходящий до абсурдных положений.

Заключение

Таким образом, мы рассмотрели три группы авторов, принадлежащих к античной эпохе, но придерживавшихся разных мировоззрений: представителей античной философии Ксенофана Колофонского, Платона, стоиков и других; мыслителей иудео-эллинистического направления Аристовула и Филона Александрийского; одного из христианских авторов — Климента Александрийского. Всех их объединяет одна идея: представить Бога в подобающем виде, отказавшись от антропоморфных и зачастую абсурдных представлений о Нём. В греческом мире это, прежде всего, отход от мифологического мышления, буквального понимания священных для греков текстов Гомера и Гесиода в сторону аллегорического истолкования их образов. У Аристовула и Филона эта полемика переместилась в область монотеистической ветхозаветной религии, и предметом толкования были уже богооткровенные тексты еврейского Закона. В антропо-

55 *Clemens Alexandrinus. Stromata II, 74, 1 // GCS. 15. S. 152; Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. С. 300–301.*

морфных повествованиях Филон видел снисхождение Бога к нам ради воспитательных целей, но предлагал отказаться от буквально-го понимания ради благочестия. Еврейское представление о Боге и запреты Ветхого Завета создавать какое-либо изображение Бога, традиции и методы греческой философии побудили вышеназванных авторов применить иносказательный метод толкования. В их экзегезе намечается чёткое разделение идейного и материального, духовного и телесного, видимого и невидимого, описуемого и неопи-сываемого, дабы отделить то, что может быть приложимо к Богу и Его действиям от того, что Ему несвойственно. Экзегеза Филона Александрийского была воспринята и усвоена христианскими авторами, главным образом такими представителями александрийской традиции, как Климент Александрийский, Ориген, Дидим Слепец и свт. Амвросий Медиоланский. В первой части нашего исследования мы рассмотрели полемику и аргументы против антропоморфизма Климента Александрийского. Этот автор, помимо текстов Священного Писания и Филона Александрийского, использовал весь аппарат античной философской мысли. Он представляет аргументы как против язычников, прибегавших к разным формам антропоморфизма, так и против христиан разных толков, уровней знания и школ. Позиция Климента близка к позиции Филона Александрийского. Бог не таков, как мы, Священное Писание ради нашей пользы представляет Его в доступной форме, но мы, посредством толкования, должны благочестиво понимать действия Бога по отношению к нам и отказаться от какого-либо антропоморфизма. Такой подход позволил Клименту выработать ряд аргументов, которые будут восприняты последующими христианскими авторами, о чём мы скажем в следующей части нашего исследования.

Продолжение следует

Источники

- Eusebius Caesariensis*. Die Praeparatio Evangelica. B. I–X / hrsg. von K. Mras, bearbeitete Auflage hrsg. von E. Places. Berlin: Akademie Verlag, 1982. (GCS; Bd. 43.1).
- Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica // *Eusèbe de Césarée Histoire Ecclésiastique*. Livres 5–7 / trad. G. Bardy. Paris: Éditions du Cerf, 1955. (SC; vol. 41).
- Heraclitus*. Allegoriae vel Quaestiones Homericae // *Héraclite*. Allégories d’Homère / éd. F. Buffière. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

- Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses libri quinque // PG. T. 7. Col. 433–1224.
- Clemens Alexandrinus*. Protrepticus und Paedagogus / hrsg. von O. Stählin. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905. (GCS; Bd. 12).
- Clemens Alexandrinus*. Stromata I–VI / hrsg. von O. Stählin. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. (GCS; Bd. 15).
- Clemens Alexandrinus*. Stromata VII–VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae propheticae; Quis dives salvetur; Fragmente / hrsg. von O. Stählin; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. (GCS; Bd. 17).
- Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. (Griechisch und Deutsch). Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, ²1906.
- Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. (Griechisch und Deutsch) / hrsg. von W. Kranz. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, ⁹1960.
- Origenes Werke. Der Johanneskommentar / hrsg. von E. Preuschen; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. (GCS; Bd. 10).
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 2. Quod deus sit immutabilis / ediderunt L. Cohn et P. Wendland. Berlin: Reimer, 1897.
- Philo Alexandrinus*. De officio mundi // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1 / introduction generale par R. Arnaldez. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez. Paris: Éditions du Cerf, 1961.
- Philo Alexandrinus*. De sacrificiis Abelis et Caini // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 4 / introduction, traduction et notes par A. Méaesson. Paris: Éditions du Cerf, 1966.
- Philo Alexandrinus*. De confusion linguarum // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 13 / introduction, traduction et notes par J. G. Kahn. Paris: Éditions du Cerf, 1963.
- Plato*. Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Vol. IV / ex recognitione C. F. Hermani. Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri, 1907.
- Гераклит*. Гомеровские вопросы / пер., пред. и прим. Е. А. Марантиди / UTRIQUE CAMENAE. Исследования. Переводы. Материалы 1-й и 2-й межвузовских студенческих конференций по классической филологии (Orientalia et Classica. Выпуск LXX. М., 2018. С. 141–212).
- Евсевий Кесарийский*. Церковная история / вв., комм., библиографический список и указатели И. В. Криушина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2013.
- Иринея Лионский*, *сщмч.* Против ересей / изд. в русском переводе прот. П. Преображенским. СПб.: Изд. И. Л. Тузова, ²1900.
- Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся / пер. с др.-гр., вступ. ст., комм. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2010.
- Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3) / пер. Е. В. Афонасина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003.
- Климент Александрийский*. Строматы. Т. 2 (Книги 4–5) / пер. Е. В. Афонасина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003.

- Климент Александрийский*. Строматы. Т. 3 (Книги 6–7) / пер. Е. В. Афонасина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003.
- Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989.
- Луций Анней Корнут*. Греческое богословие / пер. с др.-гр. и пред. М. М. Позднева. СПб.: Формика, 1999.
- Столяров А. А.* Фрагменты ранних стоиков. Том III. Часть 2. Ученики и приемники Хрисиппа. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2010;
- Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. О сотворении мира согласно Моисею / пер. и комм. А. В. Вдовиченко. Вступительная статья Е. Д. Матусовой. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.
- Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин / пер. О. Л. Левинской, комм. Е. Д. Матусовой, вступ. ст. Е. Д. Матусовой. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.
- Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. О смешении языков / пер. и комм. О. Л. Левинской, вступ. ст. Е. Д. Матусовой. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.
- Филон Александрийский*. О том, что Бог не знает перемен / пер., вступ. ст. Е. Д. Матусовой // Историко-философский ежегодник. Институт философии. М.: Наука, 2002–2003. С. 135–175.

Литература

- Бобровникова Т. А.* Тайна гроба Нумы: Царь-пифагореец в исторической памяти римлян // Историческая экспертиза. 2016. Т. 7 (2). С. 7–27;
- Бласс Ф. В.* Герменевтика и критика. Искусство понимания произведений классической древности и их литературная оценка / пер. с нем. Л. Ф. Воеводского. М.: ЛЕЛАНД, 2015.
- Левинская О. Л.* О терапевтах и философской традиции рассуждения *in utramque partem* // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М.: Наука, 1991.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т. 7. Кн. 2. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.
- Марантиди Е. А.* Терминология иносказания у Гераклита-аллегориста, Корнута и Плуларха / UTRIQUE CAMENAE. Исследования. Переводы. Материалы 1-й и 2-й межвузовских студенческих конференций по классической филологии // ОС. LXX. 2018. С. 126–140;
- Тахо-Годи А. А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М.: Наука, 1979. С. 58–82.
- Трубецкой С. Н.* История древней философии. М.: Типо-литография И. Н. Кушнерева, 1906. Т. I.
- Brisson L.* How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology. Chicago; London: University of Chicago Press, 2004.
- Buffière F.* Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

- Clavis Partum Graecorum. Volumen I. Patres Antenicani / Cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1983.
- Domaradzki M.* Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation // *Elenchos*. 2011. Vol. 32 (2). P. 205–228.
- Nikiprowetzky V.* Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Leiden: Brill, 1977 (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums; 11).
- Pépin J.* Myth et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris: Études augustiniennes, 1976.
- Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Ramelli I.* 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*. 2011. Vol. 18 (3). P. 335–371.
- Runia D.* The Structure of Philo's Allegorical Treatises // *Vigiliae Christianae*. 1984. Vol. 38 (3). P. 209–256.
- Runia D.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden: Brill, 1986. (Philosophia Antiqua 44).
- Sterling G. E.* Platonizing Moses; Philo and Middle Platonism // *Studia Philonica Annual*. 1993. Vol. 5. P. 97–111.
- Tate J.* Cornutus and the Poets // *The Classical Quarterly*. 1929. Vol. 23 (1). P. 41–45.
- Tate J.* Plato and Allegorical Interpretation // *The Classical Quarterly*. 1929. Vol. 23 (3/4). P. 136–198.
- Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the history of interpretation. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1983.
- Wehrli F.* Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum. Borna (Leipzig): R. Noske, 1928.

A Polemic Against the Anthropomorphism in the Alexandrian Christian Tradition and Its Origins: Antiquity, Aristobulus, Philo, and Clement of Alexandria

Deacon Sergey Kozhukhov

Associate Professor of the Biblical Studies Department
of Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
patrology@yandex.ru

For citation: Kozhukhov, Sergey A., deacon. "A Polemic Against the Anthropomorphism in the Alexandrian Christian Tradition and Its Origins: Antiquity, Aristobulus, Philo, and Clement

of Alexandria". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 123–153 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-123-153

Abstract. The purpose of this study is to examine how in the Alexandrian exegetical tradition was polemic with anthropomorphism. The method and exegesis of mainly three authors Aritstobul, Philo of Alexandria and Clement of Alexandria are analyzed. In this regard, data is provided on the origins of anthropomorphism and its criticism, the causes, methods of exegesis, and the history of disputes over the understanding and interpretation of sacral texts in different traditions: in ancient philosophy, Alexandrian Judeo-Hellenism, and Christianity. The main idea that unites representatives of these different traditions is that what is said about God in the sacral texts (Homer, Hesiod, or the Old Testament) by anthropomorphic categories should not be understood literally, but using allegorical, symbolic, etc. approaches. The purpose of this approach is to give a pious interpretation befitting of God.

Keywords: anthropomorphism, allegorical interpretation, symbolic interpretation, apophatic categories, God, man, Aristobulus, Philo of Alexandria, Clement of Alexandria.

References

- Arnaldez R. (ed.) (1961) "Philo Alexandrinus. De opificio mundi 172", in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1*. Paris: Éditions du Cerf, 1961.
- Bardy G. (ed.) (1955) *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique. Livres 5–7*. Paris: Éditions du Cerf, 1955 (SC; vol. 41).
- Blass F. V. (2015) *Germenevtika i kritika. Iskusstvo ponimanija proizvedenij klassicheskoj drevnosti i ih literaturnaja ocenka [Hermeneutics and Criticism. The art of Understanding the Works of Classical Antiquity and Their Literary Evaluation]*. Moscow: LELAND (in Russian).
- Bobrovnikova T. A. (2016) "Tajna groba Numy: Car'-pifagoreec v istoricheskoj pamjati rimljan" ["The Secret of NUMA's Coffin: the Pythagorean King in the Historical Memory of the Romans"]. *Istoricheskaja ekspertiza [Historical expertise]*, vol. 7 (2), pp. 7–27 (in Russian).
- Brisson L. (2004) *How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Buffière F. (ed.) (1962) *Héraclite. Allégories d'Homère*. Paris: Les Belles Lettres.
- Buffière F. (1956) *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Domaradzki M. (2011) "Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation". *Elenchos*, vol. 32 (2), pp. 205–228.
- Geerard M. (ed.) (1983) *Clavis Partum Graecorum. Volumen I. Patres Antenicani*. Turnhout: Brepols.
- Kahn J. G. (ed.) (1963) "Philo Alexandrinus. De confusion linguarum", in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie 13*. Paris: Éditions du Cerf.

- Lebedev A. V. (1989) *Fragments of early Greek philosophers* [Early Greek philosophers], part 1. Moscow: Nauka, 1989 (Russian translation).
- Levinskaja O. L. (1991) "On therapists and the philosophical tradition of reasoning in utramque partem" ["On therapists and the philosophical tradition of reasoning in utramque partem"], in *Mathesis. Iz istorii antichnoj nauki i filosofii* [Mathesis. From the History of Ancient Science and Philosophy]. Moscow: Nauka, pp. 176–193 (in Russian).
- Losev A.F. (2000) *Istoriya antichnoj estetiki. Poslednie veka* [History of ancient aesthetics. Last centuries], vol. 7, book 2. Kharkov: Folio; Moscow: OOO "Izdatel'stvo AST" (in Russian).
- Lucij Annej Kornut (1999). *Grecheskoe bogoslovie* [Greek Theology]. Saint-Petersburg: Formika (Russian translation).
- Marantidi E. A. (ed.) (2018) "Geraklit. Gomerovskie voprosy" ["Heraclitus. Homeric questions"] in *Utrique camenae. Issledovanija. Perevody. Materialy 1-j i 2-j mezhvuzovskih studencheskih konferencij po klassicheskoj filologii* [Utrique camenae. Researches. Translations. Materials of the 1st and 2nd Intercollegiate Student Conferences on Classical Philology]. Moscow: RGGU, pp. 141–212 (Orientalia et Classica; 70) (Russian translation).
- Marantidi E. A. (2018) "Terminologija inoskazanija u Geraklita-allegorista, Kornuta i Plutarha" ["Terminology of allegory in Heraclitus-allegorist, cornutus and Plutarch"] in *Utrique camenae. Issledovanija. Perevody. Materialy 1-j i 2-j mezhvuzovskih studencheskih konferencij po klassicheskoj filologii* [Utrique camenae. Researches. Translations. Materials of the 1st and 2nd Intercollegiate Student Conferences on Classical Philology]. Moscow: RGGU, pp. 126–140 (Orientalia et Classica; 70) (in Russian).
- Méaesson A. (ed.) (1966) "Philo Alexandrinus. De sacrificiis Abelis et Caini", in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie 4*. Paris: Éditions du Cerf, 1966.
- Mras K. (ed.) (1982) *Eusebius Caesariensis. Die Praeparatio Evangelica. B. I–X*. Berlin: Akademie Verlag (GCS; 43.1).
- Nikiprowetzky V. (1977) *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée*. Leiden: Brill (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums; 11).
- Pépin J. (1976) *Myth et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Études augustiniennes.
- Pfeiffer R. (1968) *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon 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*, vol. 18 (3), pp. 335–371.
- Runia D. (1986) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill, 1986 (Philosophia Antiqua 44).
- Runia D. (1984) "The Structure of Philo's Allegorical Treatises". *Vigiliae Christianae*, vol. 38 (3), pp. 209–256.
- Sterling G. E. (1993) *Platonizing Moses; Philo and Middle Platonism*. *Studia Philonica Annual*, vol. 5, pp. 97–111.

- Stoljarov A. A. (2010) *Fragmenty rannih stoikov. Vol. 3, part 2: Ucheniki i priemniki Hrisippa [Fragments of the early Stoics. Vol. 3, part 2: Disciples and successors of Chrysippus]*. Moscow: Greko-latinskij cabinet (Russian translation).
- Taho-Godi A. A. (1979) "Mif u Platona kak dejstvitel'noe i voobrazhaemoe" ["Myth in Plato as real and imaginary"], in *Platon i ego jepoha. K 2400-letiju so dnja rozhdenija [Plato and His Epoch. To the 2400th Anniversary of His Birth]*. M.: Nauka, pp. 58–82 (in Russian).
- Tate J. (1929) "Cornutus and the Poets". *The Classical Quaterly*, vol. 23 (1), pp. 41–45.
- Tate J. (1929) "Plato and Allegorical Interpretation". *The Classical Quaterly*, vol. 23 (3/4), pp. 136–198.
- Tobin Th. (1983) *The Creation of Man: Philo and the history of interpretation*. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- Wehrli F. (1928) *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*. Borna–Leipzig: R. Noske.