

**ГНОСТИЧЕСКИЕ И ЕГИПЕТСКИЕ ИСТОЧНИКИ  
ОБРАЗА *σαρκικὸν πνεῦμα*  
(К вопросу о психологии Климента Александрийского)**

В статье исследуется образ «плотского духа» (*τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν*), который, согласно Клименту, владеет жизненной силой, охватывающей способности питаться, расти и двигаться. Доказывается, что этот образ появился у Климента под влиянием тезиса гностиков о «плотском начале». При сопоставлении отрывков из «Стромат» (где излагается истинное, с точки зрения Климента, учение) и «Извлечений из Феодота» (где приводятся мнения еретиков) оказывается, что методы борьбы с плотскими страстями в обоих случаях очень похожи. Выдвигается гипотеза, что Климент, хорошо знавший египетскую культуру, говоря о «плотском духе», использовал некоторые черты образа «Ка» — олицетворённой жизненной силы, создание которой напоминает сотворение «плотского духа». Климент, пытаясь собрать воедино разрозненную истину, использовал элементы гностического и, отчасти, египетского учения.

*Ключевые слова:* Климент Александрийский, раннее христианство, психология, антропология, гностицизм, Ка.

A. Yu. Bratukhin  
Perm' State National Research University, Perm', Russia. Bratucho@yandex.ru

**Gnostic and Egyptian sources of the image of *σαρκικὸν πνεῦμα*  
(on the psychology of Clement of Alexandria)**

The article explores the image of the “carnal spirit” (*τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν*), which, according to Clement, possesses the vital force, covering the ability to eat, grow and move. It is proved that this image appeared in Clement under the influence of the Gnostics’ thesis about the “carnal principle”. The “earthly and material soul”, “living soul” and “spiritual seed” (*ψυχὴ γεώδης καὶ ὑλική, ψυχὴ ζῶσα* и *τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν*) from his *Extracts from Theodotus* are compared with the “carnal spirit”, with the soul which is introduced after (*ἐπεισκρίνεται*) the formation (*ἡ πλάσις*) of man, and with the dominant principle. The Alexandrian theologian’s characterization of the “carnal spirit” is close to the Gnostics’ assessment of the “earthly soul”, called *τὸ σαρκίον*. When comparing passages from the *Stromata* (where, from the point of view of Clement, the true teaching is stated) and the *Extractions from Theodotus* (where the opinions of heretics are given), it turns out that the methods of dealing with

carnal passions in both cases are very similar. It is hypothesized that, speaking of the “carnal spirit”, Clement, who knew Egyptian culture well, also used the image of “Ka” — the personified life force, the creation of which resembles the creation of the “carnal spirit”. The connection that Clement establishes between the meaning fixed in the Egyptian religion for Ka and the function of the “carnal spirit” can also testify in favor of the dependence of the image of the latter on the image of Ka. The author of the *Stromata* did not strive to be consistent in the use of terms, but spoke about three important parts of a person: about the soul added during the creation of a person, about the leading principle not connected with conception, and about the “wordless part”. The latter (i.e., “carnal spirit”), while formally corresponding to the apostolic concept τὸ σῶμα or τὸ σῶμα τῆς σαρκός, has similarities with the Gnostic “material soul” and the Egyptian Ka. Thus Clement, trying to piece together the torn truth, even used elements of the Gnostic (heretical) and Egyptian (pagan) teachings.

*Keywords:* Clement of Alexandria, early Christianity, psychology, anthropology, Gnosticism, Ka.

В шестой книге «Стромат» Климент показывает, как число десять представлено в человеке: пять чувств, дар речи (τὸ φωνητικόν), способность к деторождению (τὸ σπερματικόν), <обретённое> при творении духовное начало (τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν, т. е. «плотский дух»), ведущее начало души (τὸ ἡγεμονικόν τῆς ψυχῆς) и появляющаяся благодаря вере характерная особенность Святого Духа (τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικόν ἰδίωμα) (Strom. VI, 16, 134, 2). Как известно, на восемь частей (πέντε μέρη τὰ αἰσθητικὰ, τὸ φωνητικόν, τὸ σπερματικόν, τὸ ἡγεμονικόν) душу делили стоики (см., например: *Stobaeus. Anthologium. I, 49, 25a*). Климент к ним прибавляет «плотский дух» и своеобразную печать веры<sup>1</sup>.

Далее Климент продолжает: «Кроме этих десяти человеческих частей законодательство, кажется, отдаёт приказы зрению, слуху, обонянию, осязанию, вкусу и содействующим им органам, являющимся двойными — рукам и ногам. Таково образование (ἢ πλάσις) человека. Прибавляется же <к этому> (ἐπιτεσκρίνεται) душа, и сверх того добавляется (προσεισκρίνεται) ведущее начало (τὸ ἡγεμονικόν), при помощи которого мы

<sup>1</sup> Ср.: «О поистине святые мистерии, о чистый свет! Я несу факел, чтобы узреть небеса и Бога; посвящаясь, становлюсь безгрешным, священнодействует же Господь и, выводя к свету, отмечает посвященного печатью (σφραγίζεται) и отдает уверовавшего (τὸν πεπιστευκότα) Отцу под защиту на веки вечные» (Clem. *Protr.* 12, 120, 1).

рассуждаем, не при вбрасывании семени производимое, так что и без него получается число десять, посредством каковых <входящих в него частей> осуществляется вся деятельность человека. <...> Жизненной силой, которой охватываются способности питаться, расти, и вообще двигаться, владеет плотский дух (*τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν*) <...>. Посредством плотского духа человек чувствует, желает, наслаждается, гневается, питается, растёт. Да и к действиям (*πρὸς τὰς πράξεις*), сообразным с мыслью и размышлением, им направляется, и когда побеждает вожделения, царствует ведущее начало. Итак, <заповедь> “не вожделей” говорит: не рабствуй плотскому духу, но управляй им, так как “плоть желает противного духу” и восстаёт к противному природе, дабы нарушать порядок. <...> Итак, справедливо в другом месте сказано, что две скрижали обозначают заповеди, предоставленные прежде Закона, данные обоим духам – и вылепленному (*τῷ τε πλασθέντι*) и главенствующему <...>» (Strom. VI, 16, 134, 3–136, 4).

По поводу приведённого пассажа Д. Дайнезе пишет: «Необходимость дать два различных предложения о составе человека является следствием рассмотрения души и её ведущего начала (*ἡγεμονικόν*) как частей исходной формы человека (the original configuration of man). <...> за двумя возможными формами человека скрывается одна из классических тем традиционной психологии — вхождение души в тело. <...> Климент предлагает альтернативную идею мифу о падении, чтобы объяснить отношения между душой и телом. Он предпочитает говорить о телесных страстях не как о наказании, влияющем на людей на онтологическом уровне, а в связи со способом получения Святого Духа через веру. Благодаря свободе, находящейся в *ἡγεμονικόν*, “человек живёт и живёт определённым образом”. Другими словами, человек волен выбирать или отвергать страсти. Таким образом, Климент объясняет взаимосвязь между душой и телесными страстями, избегая неуклюжей структуры гностической протологии <...>» (Dainese 2012: 228). Отметим, что здесь можно обнаружить определённое сходство с идеями Пелагия, которые критиковал бл. Иероним Стридонский, видевший в учении о возможности безгрешности для человека возрождение оригенизма и путаницу в использовании термина *apatheia* по отношению и к Богу, и к человеку (Hušek 2010: 25).

*Σαρκικὸν πνεῦμα* представляется нам более интересным для рассмотрения, чем *ἡγεμονικόν*, понятие, заимствованное Кли-

ментом у «внешних философов»<sup>2</sup>. С. Л. Епифанович замечает: «В учении о человеке Климент первый вводит вполне определённо платоновскую трихотомию, различая плоть, душу и дух в человеке. Он признаёт две души — плотскую или чувственную (σαρκικὸν πνεῦμα) и духовно-разумную-владычественную (τὸ λογιστικὸν καὶ ἡγεμονικόν). Первая является источником органической жизни человека и низших пожеланий и стремлений (τὸ ἄλογον μέρος); вторая есть носительница разума и свободы и имеет руководящее значение в жизни человека» (Epifanovich 2010: 500).

Образ «плотского духа» (не обнаруженный нами у других авторов), на наш взгляд, появился у Климента под влиянием тезиса гностиков о «плотском начале». В «Извлечениях из Феодота» он так излагает их учение: «Взяв “прах от земли”, — часть не сухой <земли>, но многосоставного и разнообразного вещества (τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης μέρος), — сделал душу земную и вещественную (ψυχὴν γεώδη καὶ ὕλικήν), бессловесную и единосущную душе зверей (τῇ τῶν θηρίων ὁμοούσιον). Сей есть человек “по образу”. А <человек> “по подобию” — по подобию самого Демиурга — это тот, которого в него (т. е. в человека “по образу”) <Демиург> и “вдунул”, и всеял, вложив <в него> через ангелов нечто единосущное себе. Поскольку он невидим и бестелесен, свою сущность он назвал “дыханием жизни”. Принявшее же форму стало “живой душой”; то, что это так, он сам признаёт в пророческих писаниях» (*Excerpta ex Theodoto*, 3, 50, 1–3). «Плотский дух», согласно автору «Стромат», был создан Богом при творении человека (τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν) (*Strom.* VI, 16, 134, 2) похожим образом. Мы видим, что Феодотовы ψυχὴ γεώδης καὶ ὕλική, ψυχὴ ζῶσα и τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν (*Excerpta ex Theodoto*, 3, 53, 2)<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Следует, впрочем, заметить, что слово ἡγεμονικόν Климент мог рассматривать как библейское: в 50-м псалме, который он цитирует (*Strom.* I, 1, 8, 4), сказано: «Воздаждь ми радость спасения Твоего и духом владычним (πνεύματι ἡγεμονικῶ) утверди мя» (Пс. 50:14).

<sup>3</sup> В «Извлечениях из Феодота» бестелесными названы 1) единосущная зверям «вещественная душа» (3, 50, 1); 2) единосущное Демиургу «дыхание жизни» (πνοὴ ζῶης), ставшее «живой душой» (ψυχὴ ζῶσα) (3, 50, 2); 3) посеянное Мудростью «духовное семя» (τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν) (3, 53, 2). Ср. «Валентиниане считают, что они имеют душу от Демиурга, тело от земли (ἀπὸ τοῦ χοός), плотское (τὸ σαρκικόν) от вещества (ἀπὸ τῆς ὕλης), духовного человека от матери Ахамот» (*Iren. Adv. haer.* I, 1, 10=I, 5, 6).

сопоставимы с Климентовыми «плотским духом», душой, которая вводится после (ἐλεισκρίνεται) образования (ἡ πλάσις) человека, и главенствующим началом.

Следует заметить, что, хотя «Климент <...> не хочет отождествлять грех или зло с плотской душой или телом» (Karsavin 1994: 57), его характеристика «плотского духа» близка оценке гностиками «земной души», называемой так же τὸ σαρκίον.

<p>«Эту плоть (τὸ σαρκίον) Спаситель назвал “соперником” (Мф. 5:25), &lt;...&gt; Он советует “связать и расхитить сосуды” (Мф.12:29) противоборствующего небесной душе (τῇ οὐρανίῳ ψυχῇ); и советует “примириться с ним на пути, чтобы нам не быть брошенным в темницу” (Лк. 12:58) и &lt;подвергнутым&gt; наказанию; равным образом и “благоволить” ему, не питая и не укрепляя &lt;его&gt; силой грехов, но затем уже умерщвляя и являя слабым из-за воздержания от зла, чтобы в этом распаде и расхищенное, и развеянное сокрылось, но, не получив само по себе некое собственное существование, не имело бы надёжной силы при прохождении через огонь. Это называется “плевелами”, сросшимися с душой — полезным семенем; это и “семя дьявола”, как единосущное с ним, и “змея”, и “пяткокусатель (διαπτερυστής)”, и “разбойник (ληστής)” покушающийся на главу царя» (Excerpta ex Theodoto, 3, 52, 1 — 53, 1).</p>	<p>«Итак, если в потопе (ἐν τῷ κατακλυσμῷ) погибла всякая грешная плоть, когда наказание стало для них вразумляющим, то, во-первых, следует верить, что воля Божия, оказавшись воспитательной и деятельной, спасает обращающихся &lt;к Нему&gt;. Затем, более тонкая субстанция (τὸ λεπτομερέστερον), душа, пожалуй, никогда не может претерпеть нечто ужасное со стороны более плотной (τοῦ παχυμερέστερου) воды, будучи неодолимой благодаря &lt;своей&gt; тонкости и простоте, поэтому она и называется бестелесной (ἀσώματος). А то, что является плотным, уплотнившись из-за греха, — оно отвергается вместе с плотским духом, вожделеющим противного душе (ὁ δ’ ἂν παχυμερὲς ἐκ τῆς ἀμαρτίας πεπαχυμένον τύχη, τοῦτο ἀπορρίπτεται σὺν τῷ σαρκικῷ πνεύματι τῷ κατὰ τῆς ψυχῆς ἐπιθυμοῦντι)» (Strom. VI, 6, 52, 1–2).</p>
---	--

Согласно Клименту, «плотский дух» «отвергается» (ἀπορρίπτεται), похожая судьба ждёт «материальное» в «Извлечениях из Феодота»: «духовное спасемо по природе, душевное же, будучи самовластным (αὐτεξούσιον), имеет способность и к вере, и к нетлению, и к неверию и тлению по своему выбору

(κατὰ τὴν οἰκείαν αἴρεσιν); материальное по природе гибнет» (τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται) (*Excerpta ex Theodoto*, 3, 56, 3). По Феодоту, душевное самовластно, по Клименту, возможность выбора имеет руководящее начало (τὴν προαιρετικὴν δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ἔχει δύναμιν) (*Strom.* VI, 16, 135, 4).

При сопоставлении двух отрывков из «Стромат» (где излагается истинное, с точки зрения Климента, учение) и «Извлечений из Феодота» (где приводятся мнения еретиков) оказывается, что методы борьбы с плотскими страстями в обоих случаях очень похожи:

<p>«Итак, “блаженны миротворцы”, укрощающие и приручающие (τιθασεύσαντες καὶ ἐξημερώσαντες) закон, противоборствующий (τὸν ἀντιστρατηγοῦντα νόμον) расположению нашего ума (τῷ φρονήματι τοῦ νοῦ ἡμῶν), угрозы гнева и приманки влечения и остальные страсти, что воюют с рассудком (πολεμεῖ τὸν λογισμὸν)» (<i>Strom.</i> IV, 6, 40, 2).</p>	<p>«Эту плоть &lt;...&gt; Павел &lt;назвал&gt; “законом, противоборствующим (νόμον ἀντιστρατευόμενον) закону моего ума (τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου)” (Рим. 7:23), и Спаситель советуеет “&lt;...&gt; расхитить сосуды” воюющего против небесной души (ἀντιπολεμοῦντος τῇ οὐρανίῳ ψυχῇ) и &lt;...&gt; “примириться (ἀπὸ ἀλλήλων) с ним на пути &lt;...&gt;”, равным образом и “благоволишь” (εὐνοεῖν) ему &lt;...&gt;» (<i>Excerpta ex Theodoto</i> 3, 52, 1).</p>
---	---

Мы видим, что даже лексика в этих пассажах частично совпадает:

<p>τὸν ἀντιστρατηγοῦντα νόμον τῷ φρονήματι τοῦ νοῦ ἡμῶν πολεμεῖ τὸν λογισμὸν τιθασεύσαντες καὶ ἐξημερώσαντες</p>	<p>νόμον ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου ἀντιπολεμοῦντος τῇ οὐρανίῳ ψυχῇ ἀπὸ ἀλλήλων &lt;...&gt; καὶ εὐνοεῖν</p>
--	---

Климент Александрийский, говоря о «плотском духе», по нашему мнению, мог использовать отдельные черты, которыми египтяне наделяли «Ка». Речь не идёт о влиянии на автора «Стромат» языческой теологии в области категорий и теологических понятий. Заимствованные без всякой системы, эти черты могли быть им использованы, в том числе в миссионерских целях, чтобы сделать христианское учение близким для читателей-египтян. Так апостол Павел прибегнул к образу жертвенника «неведомому богу» в Афинах (Деян. 17:23). Как при «корректировке» слов Христа из Мф. 12:43–45 об изгнанном из человека нечистом духе, Климент в Ес1. 12, 6–9 делает эти новозаветные стихи похожими на строки из «Государства»

(Plat. *Resp.* VIII, 560a-b), так при описании придуманного им «плотского духа» он наделяет его некоторыми сходными с Ка чертами. В самом деле, по словам Ханса Бонне, представления о Ка «коренятся в ощущении, что сознательная, деятельная жизнь (*das bewußte, tätige Leben*) не является просто функцией тела, но проистекает из высшей силы, которая действует в теле и <...> является носителем жизни. Эта сила и есть Ка. <...> характер Ка как силы изначально был настолько затемнён, что он предстаёт для египтянина в виде телесного существа (*ein körperhaftes Wesen*). <...> Понятие Ка (*Kabegriff*) характеризуется как основная причина (*Urgrund*) и олицетворение (*Inbegriff*) всех физических и психологических сил. <...> В Ка воплощаются силы, которые действуют в человеке и направляют все его действия» (Bonnet 1952: 358–360). Климент, как было сказано, писал: «Посредством плотского духа человек чувствует, желает, наслаждается, гневается, питается, растёт».

Согласно верованиям древних египтян, «человек состоял из нескольких “форм бытия”. Кроме тела и души, <...> он обладал ещё духом, силой или, может быть, “образом”, тенью, особенно же “Ка” — олицетворённой *жизненной силой* (курсив наш. — А. Б.)» (Turaev 1922: 28). По словам Германа Кееса, относительно Ка существуют две точки зрения: «Первое мнение, высказанное Масперо, которое он сам защищал до конца, исходит из понимания Ка как *двойника*, т. е. *существа, материально и по внешнему виду сходного с самим человеком*, каким обладают и все люди на земле, включая царя. Напротив, Эрман видел в нем олицетворение “жизненной силы”, ту сокровенную сущность, обладание которой отличало живых от неживых равно как у богов, так и у людей» (Kees 2005: 71).

Алан Х. Гардинер отмечал, что «современные понятия, которым иногда соответствует понятие *ка*, — это “личность (*personality*)”, “душа”, “индивидуальность”, “темперамент”; это слово может даже означать человеческое “состояние/судьбу (*fortune*)” или “положение” (Gardiner 2001: 172).

З. Моренц называл Ка «сверхфизической жизненной силой» (Morenz 1992: 170), Г. Франкфорт — «неосязаемой жизненной силой человека (*man's impalpable vital force*)» (Frankfort 1961: 91). По Клименту, как было сказано, «плотский дух владеет жизненной силой (*τῆν ζωτικὴν δύναμιν*)». Он был «вылеплен» (*πλασθέντι*) (*Strom.* VI, 16, 136, 4), похожим образом возникает Ка: «божественный ваятель Хнум вылепляет на гончарном

круге ребенка-царя, а рядом появляется и одинаковое с ним по образу Ка» (Kees 2005: 73).

«Знак Ка на письме представлял собой две поднятые вверх человеческие руки» (Kees 2005: 72): . Согласно Клименту, руки являются символом действия (πράξεως μὲν αἱ χεῖρες), (Strom. II, 19, 98, 1). Как было сказано ранее, к действиям (πρὸς τὰς πράξεις) человек направляется плотским духом. Связь, которую Климент устанавливает между знаком, закреплённым в египетской религии за Ка, и функцией «плотского духа» также может свидетельствовать в пользу зависимости образа последнего от образа Ка.

О хорошем знании Климентом древнеегипетской культуры говорят многочисленные ссылки в его трудах на её элементы. Ж. Ф. Шампольон утверждает, что из античных авторов один лишь Климент Александрийский старался дать ясное представление об иероглифическом письме и был более других осведомленным в этом вопросе (ce philosophe chrétien était, bien plus que tout autre, en position d'en être bien instruit) (Champollion 1824: 327). Э. А. У. Бадж признаёт, что высказывания Климента о египетских иероглифах представляют ценность (are of value) (Budge 1925: 134). Александрийский богослов подробно рассказывает о египетских символах и их значениях (Strom. V, 7, 41, 1–3), с привлечением мелких деталей описывает египетское ритуальное шествие (Strom. VI, 4, 35–37). Есть и другие примеры, подтверждающие хорошее знание Климентом культуры Древнего Египта. На основании этих и многих других фактов мы, придерживаясь гипотезы о египетском (а не афинском) происхождении этого христианского богослова (Bratukhin 2017: 7–16), можем предполагать отдалённое сходство между созданным Климентом «плотским духом» и древнеегипетским представлением о Ка. Разумеется, из этого ни коим образом не следует, что последние оказали влияние на христианскую психологию. Погружённость Климента в египетский материал даёт основание полагать, что он черпал свою информацию не только из вторичных источников. Когда он вслед за Геродотом<sup>4</sup> говорит, что лучшие из философов, переняв прекрасное в своём учении «у нас», хвалятся этим как своим и что они взяли кое-

<sup>4</sup> По свидетельству Геродота, египтяне первыми сказали, «что душа человека бессмертна, а когда тело гибнет, она проникает всегда в возникающее другое живое существо» (Her. II, 123).

что и «у остальных варваров», «прежде всего, египтян», у которых позаимствовали, в том числе, учение о переселении души (τὸ περὶ τὴν μετενσώματῶσιν τῆς ψυχῆς) (*Strom.* VI, 4, 35, 1), он, очевидно, ориентируется не только и не столько на древнегреческого историка, так как далее он пишет: «Ибо египтяне придерживаются некоей собственной философии. Это лучше всего показывает, например, их благочестивый обряд» (*Strom.* VI, 4, 35, 2). Далее следует упомянутое выше описание ритуального шествия.

Отметим, что у Климента есть высказывание, в котором он изящно совмещает трихотомию апостола Павла (τὸ πνεῦμα, ἡ ψυχὴ, τὸ σῶμα) (1 Фес. 5:23 ср. Евр. 4:12) с учением Платона, говорящего о вожделениях (<αἰ> ἐπιθυμίαι), гнев (ὁ θυμός) и разуме (ὁ λογισμός) (*Plat. Resp.* 440b). Александрийский богослов пишет: «Пожалуй, и по-другому может быть <истолковано число> три: как гнев (θυμός), вожделение (ἐπιθυμία) и разум (λογισμός); согласно другой точке зрения, как плоть (σάρξ), душа (ψυχή) и дух (πνεῦμα)» (*Strom.* III, 10, 68, 5). Обращается Климент и к образу «духовного тела», который использовал апостол: «сеется тело душевное (σῶμα ψυχικόν), восстаёт духовное (σῶμα πνευματικόν)» (1 Кор. 15:44). Согласно александрийскому богослову, «“соединяющийся с Господом есть один <с Ним> дух” (1 Кор. 6:17), “духовное тело (πνευματικὸν σῶμα)”» (*Strom.* VII, 14, 88, 3). Мы видим, что автор «Стромат» не стремится быть последовательным в употреблении терминов, но, так или иначе, говорит о трёх важных частях человека: о прибавляемой (ἐπιεισκρίνεται) при создании человека (ἡ πλάσις) душе, о не связанном с зачатием ведущем начале и о «бессловесной части»: «мы утверждаем, что разумная и ведущая <сила> (τὸ λογιστικόν... καὶ ἡγεμονικόν) является причиной устройства (τῆς συστάσεως) живого существа, но и неразумная часть (τὸ ἄλογον μέρος) одушевлена и составляет его <устройства> частицу (μόριον αὐτῆς)» (*Strom.* VI, 16, 135, 2). Последняя (т. е. «плотский дух»), формально соответствуя апостольскому понятию τὸ σῶμα или τὸ σῶμα τῆς σαρκός (Кол. 2:11, ср. «тело плоти <Христа>» Кол. 1:22), имеет сходство с гностической «вещественной душой».

Климент считал, что *disiecta membra* истины присутствуют и у язычников, и у еретиков: «В то время как истина одна (ведь множество ответвлений есть у лжи), школы (αἱρέσεις) варварской и эллинской философии, как вакханки, растерзавшие члены Пенфея, <растерзали единую истину>, каждая тем, что

получила в удел, хвалится, словно всей истиной; но, полагаю, утренней зарею освещается всё» (*Strom.* I, 13, 57, 1). «Итак, варварская и эллинская философия неким образом разодрали вечную истину (τὴν αἰδίον ἀλήθειαν σπαραγμὸν τινα... πελοίηται) не мифологии Диониса, но теологии вечно сущего Логоса. Будь же уверен, что вновь собравший разделённое и соединивший его будет в безопасности созерцать совершенный Логос, Истину» (*Strom.* I, 13, 57, 6). И Климент пытается вновь собрать воедино эту разорванную истину, как Исида члены Осириса. Поэтому в дело могут идти даже элементы гностического (еретического) и египетского (языческого) учения.

### Литература

- Bonnet, H. 1952: *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin.
- Bratukhin, A. Yu. 2017: Clement of Alexandria and Egypt. In: *Mirovaya literatura v kontekste kul'tury [World literature in the context of culture]*. 6 (12), 7–16.
- Братухин, А. Ю. 2017: Климент Александрийский и Египет. В сб. *Мировая литература в контексте культуры*. 6 (12), 7–16.
- Budge, E. A. W. 1925: *The Mummy. A Handbook of Egyptian Funerary Archaeology*. Cambridge. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.282268/page/n177/mode/2up?q=Clement>
- Champollion, J. F. 1824: *Précis du système hiéroglyphique des anciens égyptiens, ou, Recherches sur les éléments premiers de cette écriture sacrée*. Paris. URL: <https://archive.org/details/prcisusystem00cham/page/326/mode/2up?view=theater>
- Dainese, D. 2012. The Idea of Martyrdom in *Stromateis* VII: A Proposal for a Reconstruction of Clement of Alexandria's Philosophy. In: *The seventh book of the Stromateis: proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, October 21–23, 2010). M. Havrda, V. Hušek, J. Plátová (eds). (Supplements to *Vigiliae Christianae*, vol. 117). Leiden, Boston: Brill. 217–238.
- Epifanovich, S. L. 2010: *Lektsii po patrologii [Lectures on Patrology]*. SPb.
- Епифанович, С. Л. 2010: *Лекции по патрологии*. СПб.
- Frankfort, H. 1961: *Ancient Egyptian religion. An interpretation*. NY.
- Gardiner, A. 2001. *Egyptian grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*. 3d edition, revised. Cambridge.
- Hušek, V. 2010: Grace, human agency and divine foreknowledge in Jerome. In: *Studia theologica*. Vol 12. Iss. 3, 19–29.
- Hušek, V. Milost, lidské úsilí a Boží předvědění podle Jeronýma. In: *Studia theologica*. Vol 12. Iss. 3, 19–29.

- Karsavin, L. P. 1994: *Svyatyye Ottsy i uchiteli Tserkvi (raskrytiye Pravoslaviya v ikh tvoreniyakh)* [*Holy Fathers and Teachers of the Church (Disclosure of Orthodoxy in Their Works)*]. Moscow.
- Карсавин, Л. П. 1994: *Святые Отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях)*. М.
- Kees, H. 2005: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Agypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*. SPb.
- Кеес, Г. 2005: *Заупокойные верования древних египтян. От истоков и до исхода Среднего Царства* / Пер. с нем. И. В. Богданова; Под научн. ред. А. С. Четверухина. СПб.
- Morenz, S. 1992: *Egyptian religion*. Ithaca, N.Y.
- Turaev, B. A. 1922: *Drevniy Yegipet* [*Ancient Egypt*]. Petrograd.
- Тураев, Б. А. 1922: *Древний Египет*. Петроград.