

ограничивалась обучением только на занятиях. Это разрушает социальные барьеры и таинственность, которые обычно окружают процесс обучения, и предоставляет возможность ведущему в процессе обучения лучше взаимодействовать с теми, кого он ведет.

Таким образом, ни в коем случае не заявляя, что сократовское обучение в позднем возрасте сформировало механику опровержения, я готов утверждать, что оно изменило динамику обмена мнениями таким образом, что не терпящие возражений вопросы учителя (см., напр., Протагор, 338е слл.) уступили место обращению к другу, в общении с которым и шел поиск истины.

Перевод А. Д. Пантелеева

Е. В. АФОНАСИН

ПРОЛЕГОМЕНЫ: ПРОЦЕСС НАКОПЛЕНИЯ И СОХРАНЕНИЯ ЗНАНИЙ И МЕТОДЫ ЦИТИРОВАНИЯ В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ¹

I. Предварительные замечания

В античности, как и в настоящее время, накопление материала, составление и методический отбор различных выдержек составляли большую, если не основную, часть литературного труда. Поэтому представляется вполне естественным попытаться понять, каким образом осуществлялось накопление и сохранение знания в те века, которые известны как поздняя античность.

Поздняя античность, и в особенности первые два века н. э., известны как века доксографов, компиляторов и «энциклопедистов». Позднеантичная философия — в равной мере греческая и христианская —

¹ Данное исследование выполнено в рамках проекта «Накопление знания и методы цитирования в поздней античности», поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований (грант № 00-06-80172) и продолжает работу, начатую в следующих статьях: «К вопросу о методах цитирования в поздней античности: литературный стиль „Стромат“ Климента Александрийского» (Гуманитарные науки в Сибири. 2001. № 1); «Discourse and Dialogue: Questions to be Settled before the Study of the Literature of a Transition Period» (The Philosophy of Communication. The 13th International Conference on Greek Philosophy, Rhodes, Greece. Athens, 2001); «Положение „между“. Филон Александрийский в раннехристианской философии» (Универсум платоновской мысли: платонизм и античная психология. СПб., 2000); «К вопросу о среднеплатонических влияниях на Климента Александрийского» (Универсум платоновской мысли: неоплатонизм и христианство. СПб., 2001).

© Е. В. Афонасин, 2003

часто называется эклектической. Однако, следуя смыслу данного слова, тот или иной автор может быть назван эклектиком только в том случае, если он собирает различные философские доктрины и комбинирует их, базируясь на своих личных предпочтениях и не следуя какой-либо связной теории. Но, как справедливо отмечает Джон Диллон², понятое в таком смысле слово «эклектизм» не вполне уместно в связи с большинством серьезных позднеантичных авторов. Так, например, Антиох из Аскалона имел вполне определенные воззрения на то, как, по его мнению, развивалась философия, и эти воззрения, как нам теперь представляется, не были полностью ошибочными. Он и его последователи считали, что они вправе заимствовать у перипатетиков и стоиков те доктрины и формулы, которые, как им казалось, лучше отражали истинный смысл учения Платона. В худшем случае они модернизировали Платона, однако причина этой модернизации и ее процедура были ясны и последовательны, что не позволяет охарактеризовать ее как эклектическую. Наше стремление «выявить» в их работах (как и в трактатах Плотина) «аристотелевские» и «стоические» элементы приводит к ложному представлению о ситуации. В действительности значительное количество разнообразных терминов и концепций в начале первого столетия превратилось уже в общее место, поэтому их изначальное происхождение практически не имело никакого значения. Такие базовые термины, как *logos* или *koīnai ennoiaí*, в тех контекстах, в которых они используются позднеантичными авторами, являются в полной мере платоническими. Аналогично, то, что для нас является «логикой Аристотеля», для них было просто логикой, нормальным учением, которое использовалось в Академии и было сформулировано Аристотелем. Такое понимание развития философии может показаться неисторичным, однако и мы, со своей стороны, также должны учитывать, что ныне нам не доступны все те документы, которые были известны Антиоху и его последователям и на основе которых они пришли к данному заключению.

В вопросе о влиянии древних авторитетных авторов на поздних имеется одно важное обстоятельство, которым современные исследователи склонны пренебрегать. В античное время, впрочем, как и в эпоху средневековья и вплоть до недавнего времени, каждый автор был подвержен непосредственному влиянию своего наставника и склонен был видеть историю философского развития в рамках той традиции, которая ему передавалась. Такой человек мог читать оригинальные тексты, однако он читал их под руководством своего учителя, который читал их под руководством своего учителя и т. д. По этой причине утверждать, например, что Плотин испытал влияние стоиков или По-

² *Dillon J.* The Middle Platonists. London, 1996 (см. пер. на русск. яз.: СПб., 2002).

сидония, Альбин — влияние Антиоха, а Плутарх — пифагорейцев, Филон или Климент — стоиков и платоников, — значит чрезмерно упрощать ситуацию. Плутарх прежде всего формировался под влиянием Аммония, Альбин — под влиянием Гая, Плотин — под влиянием Аммония Саккаса, а затем уже, вероятно, Нумения, Севера и Альбина, а Климент — наряду с традицией, переданной ему Пантеном (кем бы он ни был), а также под влиянием Филона и современных ему учителей гносиса. Это не значит, что названные авторы не читали и не осваивали ничего нового. Разумеется, каждый из них шел своим, отличным от других, интеллектуальным путем, однако не так-то легко, даже сознательно поставив перед собой такую задачу, избавиться от исходных установок.

Перейдем теперь к детальному анализу методов цитирования и адаптации нового материала в поздней античности. Начнем с одного из самых примечательных памятников раннехристианской философии — *Стромат* Климента Александрийского. Именно на примере Климента, как мне представляется, особенно удобно продемонстрировать основные моменты, характерные для большинства позднеантичных авторов-коллекционеров знаний³.

II. Принципы организации позднеантичных собраний и *Строматы* Климента Александрийского

К христианской теологии Климент Александрийский пришел через философию. Это определило стиль и содержание его произведений. Свои комплексные и разнообразные идеи он воплотил в не менее комплексную и замысловатую форму. Избегая торных путей и устойчивых концепций, он никогда не останавливался в своих поисках. Вопросы, которые он задавал себе, зачастую оставались без ответа, смысл многих его пассажей — загадка для читателя. Однако несмотря на подобные свои качества, а возможно, благодаря им, Климент сумел в своих произведениях открыть и утвердить многие философские положения, которые впоследствии были унаследованы христианскими теологами. Труды его были весьма популярны, его имя до IX в. можно было встретить в списках святых⁴.

³*Строматы* являются во всех отношениях идеальным произведением для исследования подобного рода. Кроме того, выбор обусловлен, должен признаться, и моими личными предпочтениями. Над этим текстом я работаю уже около десяти лет, и в настоящее время мной подготовлен перевод всех книг *Стромат*. Этот перевод, сопровождаемый подробным комментарием, постепенно выходит в издательстве «Алетейя» (планируются четыре тома). Важность Климента для истории христианского платонизма и гностицизма вне всякого сомнения.

⁴Биографические сведения о Клименте достаточно скудны. Сам Климент говорит о себе и своей жизни мало и очень неконкретно. Некоторые сведения биогра-

Мы видим, что большую часть своей жизни Климент провел в Александрии, без преувеличения, самом замечательном городе Римской империи его времени. Тогда это был мегаполис, население которого, вероятно, достигало миллиона жителей самых различных национальностей. «Видел я среди вас не только эллинов и римлян, но и сирийцев, ливийцев, сицилийцев, жителей более отдаленных стран, эфиопов и арабов, бактриан, скифов, персов и даже нескольких индусов», — так описывает Дион Хризостом (*Oration.*, 32, 40) многонациональный характер Александрии. В этом списке он забыл упомянуть евреев, вероятно также довольно многочисленных⁵, и коптов, коренное население Египта⁶. В Александрии располагались известные всему древнему миру Музей и Библиотека, здесь жили знаменитые ученые, философы, литераторы и поэты, со многими из которых Климент мог быть знаком лично. Александрия была и религиозным центром, точнее, центром, где различные религии смешивались, как вино и вода в кратере. Именно александрийская культура породила такое явление, как герметизм, объединив египетского Бога Тота и греческого Гермеса в одном лице Гермеса Трижды Величайшего. Да и сам Климент, как показывают его произведения, далеко не безразличен к коренной египетской религии и культуре. Интересовался он и иероглифической письменностью, в то время уже совершенно забытой.

Второй век, время правления Антонинов, — это период временной стабилизации Римской империи, относительный мир и затишье по сравнению с бурями эпохи Клавдиев и Флавиев. В это время улучшаются контакты между восточной и западной частями империи, развивается космополитичная по своей сути единая культура. Знание греческого становится почти обязательным для всех образованных людей

фического характера дает Евсевий в *Церковной истории*. Язычник по воспитанию и образованию, вероятно, из знатной семьи, Тит Флавий Климент после долгих странствий (очевидно, с целью образования) обратился в христианство (*Paed.* I, 1; *Eusebius. Demonstratio evangelica* II 2, 64) и около 175–180 гг. обосновался в Александрии (*Strom.* I 11, 2). Во времена гонений на христиан при Септимии Севере (202–203 гг.) он вынужден был покинуть Александрию (*Eusebius. Historia Ecclesiastica* VI 1–3). Вернуться назад ему уже было не суждено. Год и место его смерти неизвестны, однако в письме Александра, епископа Иерусалимского, друга и бывшего ученика Климента, которое цитирует Евсевий, о нем говорится как об «уже свершившем путь» (*Eusebius. Historia Ecclesiastica* VI 11, 6). Письмо это датируется 216 г.

⁵Подробнее см., напр.: *Broek R. van den. Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert.* J. van Amersfoort und J. van Oort (Hrsg). *Juden und Christen in der Antike.* Kampen, 1990, S. 101–115.

⁶Как показывают недавние находки, христианская и гностическая литература на коптском языке во времена Климента была в расцвете. Александрийское христианство несомненно имело глубокие связи и с нетрадиционным иудаизмом типа секты ессенов (или ессеев): *Grant R. M. Theological Education at Alexandria // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. Pearson. Philadelphia, 1986. P. 180.*

империи. Римские ораторы и философы в изобилии цитируют в своих сочинениях греческие тексты и используют философские термины, не снабжая их переводом. Продолжается и даже усиливается процесс стирания границ между разными философскими школами, и сами они сближаются с различными религиозно-мистическими сообществами. Вообще говоря, стоики, платоники или неопифагорейцы отличаются в это время друг от друга только своей уверенностью, что они (номинально) принадлежат к той или иной школе⁷. Классические философские положения переосмысливаются в это время в новом ключе: прежде всего доминирует стремление «свести все воедино», показать, что базовые идеи основных философских учений тождественны и в конечном итоге восходят к одному источнику. Широко распространяются представления о существовании древней тайной традиции, благодаря которой совершенное знание сохранилось, передаваясь от учителя к ученику. Утверждалось, что Пифагор, Платон, Моисей и другие эллинские и «варварские» мыслители и пророки принадлежали к таким школам. Таким подходом знаменит Филон Александрийский. Все эти тенденции явно прослеживаются и в произведениях Климента. Он был человеком своего времени, глубоко и искренне погруженным в свою — александрийскую — культуру.

Будучи убежденным в исторической миссии христианства как *мировой* религии единого Бога, адресованной всему «человеческому роду» (Strom. VI 159, 9), Климент всю свою жизнь посвятил тому, что можно назвать «духовным монашеством». Его восприятие христианства в очень персональной и недогматичной форме, как и принадлежность к кругу людей, которые могут быть названы «культурной богемой» Александрии, в высшей степени способствовало осуществлению этой задачи. Действительно, судя по всему, Климент, хотя и был хорошо образован, не принадлежал к ученым кругам и едва ли имел много общего с научными и философскими школами Александрии⁸. С его именем связывается некая христианская школа (*διδασκαλεῖον* или *κατηχητικὸν διδασκαλεῖον*)⁹, существовавшая в Александрии и осно-

⁷О школьном делении позднеантичной философии см.: *Glucker J. Antiochus and Late Academy. Hypomnemata. Heft 56. Göttingen, 1978. S. 134–135, 192 ff. Cf. Le Boulluec A. La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe — IIIe siècles. T. 1–2. T. I. Paris, 1985. P. 48–57.*

⁸Подробнее о предполагаемом культурном окружении Климента см.: *Hoek A. van den. How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background // Heythrop Journal. 1990. 31.1. P. 179–194. См. также: Enslin M. S. A Gentleman among the Fathers // Harvard Theological Review. 1954. 47. P. 213–241.*

⁹Следует заметить, что сам Климент не употребляет этого термина за исключением единственного раза к *Педагоге* (Paed. III 97,3–98,1). Однако и в этом случае, как справедливо замечает *Annewies van den Hoek*, это исправление стоящего в MS

ванная некой таинственной персоной, Пантенем (по предположению Евсевия), которого Климент называет своим учителем. Статус этой школы, как и содержание преподаваемых там дисциплин, невозможно установить с достаточной степенью достоверности. Свидетельства позднейших авторов, прежде всего Евсевия, едва ли следует понимать буквально¹⁰. Тем не менее очевидно, что во времена Климента, а после него, Оригена, в Александрии существовало некое, возможно, не очень организованное ученое сообщество, целью которого была пропаганда христианства и образование тех, кто обратился в христианскую веру.

Миссия и жизнь Климента предстает перед нами (во многом, с его собственных слов) как *символ пути*: долгого поиска смысла жизни и наставника, который мог бы его открыть. Он говорит, что родился в Афинах (что, вероятно, означает только то, что по происхождению он считает себя эллином), получил традиционное образование, был посвящен в эллинские мистерии, долго путешествовал (среди пунктов своих скитаний он упоминает практически все провинции греческой части Римской империи), стремясь постичь мудрость различных философских и религиозных школ и найти себе учителя, который мог бы посвятить его в таинства знания. После долгих поисков Климент все-таки встретился со своим будущим учителем, который «скрывался» (Strom. I 11, 1–2) в Александрии (подтверждая тем самым, что лучший способ укрыться от людских глаз — это раствориться в столпотворении огромного города). Так был сделан решающий шаг, определивший всю дальнейшую судьбу Климента.

По словам Климента, этот его наставник превосходил всех доселе им встреченных учителей в искусстве толкования Писания, но при этом он принципиально воздерживался от письменного изложения своих учений. Свою миссию он видел в передаче тайных знаний, которые он получил от самих апостолов (Strom. I 11, 3; Eusebius, Hist. Eccl. VI 13, 2). Если это так, то он несомненно имел вес в христианских кругах. Напрашивается предположение, что он был гностиком, наподобие Валентина. Учил он тому, что скрывается за буквой Писания, умению правильно это понимать. Герменевтическая наука рассматривалась им как часть устной церковной традиции. Климент говорит, что был удо-

èς καλόν не является необходимым: Hoek A. van den. The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. 1997. 90. P. 59–87, esp. P. 65.

¹⁰Подробное, но не критическое изложение сведений об этой школе читатель найдет в кн.: Левицкий В. Ф., Дмитриевский В. Александрийская школа. Казань, 1884. Хорошая постановка проблемы содержится в кратком сообщении: Broek R. van den. The Christian School of Alexandria in the Second and Third Centuries // Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Leiden, 1996. P. 197–205. Подробный анализ свидетельств и текстов самого Климента дан А. van den Hoek в вышеуказанной статье.

стоен этого учения, и поэтому считает себя вправе апеллировать к «апостольскому авторитету» своих толкований в процессе полемики с «ложными», как он их называет, гностиками, которые позволяют себе слишком вольные интерпретации, пренебрегая традицией и разрушая ее.

Александрия была идеальным местом для таких деятелей, как Пантен и Климент. На фоне огромного культурного разнообразия и значительного свободомыслия новая христианская доктрина легко могла быть воспринята образованной публикой. Для этого ее необходимо было выразить на понятном им языке и вписать в круг позднеантичных религиозных и общекультурных представлений, не растеряв при этом ее изначальной оригинальности и не утратив того «нового слова», которое она содержала. Только в таком случае христианство могло в глазах образованного элита перестать быть сомнительного содержания иудейской сектой и превратиться в новое религиозно-философское мировоззрение. Как и его старший современник Юстин, обитатель другого великого города — Рима, Климент оказался на самом пике этого процесса, по большому счету в числе его вершителей.

Судя по всему, Климент был профессиональным наставником (παιδαγωγός). Следуя евангельской заповеди, он никогда не называет себя учителем (διδάσκαλος), зарезервировав это слово исключительно для небесного наставника, однако его последователи именуют его так. Бывшей ученик Климента, епископ иерусалимский Александр называет его πρεσβύτερος¹¹. Примечательно, что этот титул отражает типично египетскую традицию¹², согласно которой «старец» не обязательно означает преклонный возраст, но служит указанием на особое уважение, славу «первого среди равных», заслуженную знанием и праведной жизнью. Именно такую роль отводит Климент истинному гностик в *Строматах*. Следует заметить, что подобное независимое положение и духовный авторитет уже во времена Климента могли оказаться причиной конфликта с «официальным» епископом, надзирателем, выполняющим административную функцию, но зачастую претендующим на полноту власти¹³.

Подлинный учитель, по представлениям Климента, должен уметь привить новое знание на древо чуждой ему культуры, сохранив его

¹¹Eusebius. *Historia Ecclesiastica* VI 11,6; 14, 2–4.

¹²См.: Broek R. van den. *The Christian 'School' of Alexandria*. P. 201.

¹³В такой ситуации оказался Ориген, который вынужден был в 234 г. покинуть Александрию, не имея больше сил противостоять давлению. Могло ли такое случиться с Климентом? Мы не располагаем достоверной информацией, однако Пьер Нотен, например, допускает возможность, что внутрицерковный конфликт, а не очередное гонение (как сообщает Евсевий), мог оказаться действительной причиной того, почему Климент был вынужден покинуть Александрию. См.: Nautin P. *Lettres et écrivains chrétiens des II-e et III-e siècles*. Paris, 1961. P. 18, 140.

жизнеспособным и плодоносящим. Ученик может быть эллином или иудеем, однако независимо от этого, учитель должен суметь использовать и направить в нужном направлении унаследованное им от его культуры, насадив таким образом новое, не разрушая старое. Далее это знание само найдет путь и разовьется. Иудейские пророки в *Строматах* говорят в один голос с эллинскими философами и поэтами. Бог — единственный творец всего прекрасного, поэтому важно, что сказано, а не кем. Поэтому смешны те, кто пугается науки и философии, как дети — маски. Просто нужно знать что приемлемо, а что нет. И если все создано во благо, то почему человек должен отказывать себе в удовольствии его использовать. Однако главное должно быть отделено от второстепенного, внутреннее от внешнего. Можно быть богатым и одновременно бедным, владеть благами и не владеть ими. Все внешнее может быть нейтральным (*ἀδιάφορα*), «присутствуя, отсутствовать». Человек может быть *свободен* от него, что не значит *безразличен* к нему (подобно Богу, который, находясь в покое, не перестает творить благо). Подобная нейтральность способствует освобождению от того, что вредно, и приобретению того, что необходимо.

Как видим, отношение Климента к греческой философии и оценка ее роли в образовании христианина резко контрастируют с представлением об этом Ириней и Ипполита, не говоря уже о таких ортодоксах, как Епифаний.

Предметы, которых Климент касался в своих трудах, в основном связаны с представлениями о тайной жизни, тайном знании и эзотерической традиции этого знания, которая ведет к *истинному гносику*. Это определяет неакадемичность и несистематичность его стиля. Элемент эзотеризма постоянно присутствует в его текстах. Очевидно, Климент ставил личный опыт и внутреннюю жизнь настолько выше всего словесно выразимого, что в таких условиях какая-либо систематическая философия или теология вряд ли была бы уместна. «Только слабеющая память, — как говорит наш автор, — и многочисленные просьбы друзей» уже в зрелом или даже преклонном возрасте подвигли его на литературные труды и заставили опубликовать некоторые из своих мыслей. Произведения эти (за исключением проповеди *О том как богатый спасется* и речи *К эллинам*¹⁴) первоначально

¹⁴Эти два текста, и особенно *πρότρεπτικός λόγος*, составленные по всем правилам риторики, вполне сгодились бы к качеству «речей» главы школы. Поэтому, вопреки мнению некоторых исследователей, я полагаю, что *Протретики* никак не может быть ранним произведением Климента. Возможно и первый в гипотетической трилогии *Протретики — Педагог — Наставник*, которая так и не была завершена, он выглядит как зрелое произведение, именно речь, написанная человеком, который имеет вес в определенных кругах и знает, что к его мнению прислушаются. Уверен, что сочинение это по крайней мере *предназначалось* для публичного исполнения.

планировались им как рабочие заметки и материалы к лекциям.

Материалы, включенные Климентом в *Строматы*, очевидно, собирались им довольно долго. Тем не менее относительная целостность произведения позволяет предположить, что литературную форму оно приобрело в достаточно короткий срок, возможно, в два приема: сначала книги с первой по четвертую, затем с пятой по седьмую. Так называемая восьмая книга, как она существует в настоящее время, является экстрактом из каких то логических штудий и явно не закончена.

Климент сам объясняет, что заставило его избрать такую литературную форму. В самом начале первой книги *Стромат* он пишет, что предметы в его трактате, с одной стороны, были изложены в той форме, в какой «пришли на ум» автору, а с другой стороны, целенаправленно перемешаны для того, чтобы скрыть их истинное значение от непосвященных и заставить учеников, желающих понять, вначале потрудиться. В итоге все в *Строматах* перемешано «на манер луговых цветов», и для того, чтобы составить из них нечто цельное, их нужно сначала найти, а затем расположить в должном порядке. Метод соответствует задаче трактата, ведь поскольку речь должна идти о таинственной реальности, то открыто изложить ее невозможно. О таких вещах подобает молчать, однако текст может оказаться для читателя «духовной искрой», но только для такого, который уже имеет необходимый личный опыт. А поскольку реальное знание, и тем более высший гносис, могут быть получены только в общении со знающим наставником или же небесным Учителем, письменные труды принесут мало пользы тому, кто не в силах их понять, и могут даже навредить. По этой причине, говорит Климент, его мало заботит то, что подумают об этом сочинении не постигшие его смысла «эллины», равно как и те христиане, которые из ложной преданности христианству боятся греческой философии как измышления дьявола:

Те, кто уверяют, что философия придумана дьяволом, пусть вспомнят сказанное в Писании, что дьявол сам принимает «вид ангела Света». Но зачем? Ясно, для того, чтобы пророчествовать. Но если он пророчествует как ангел Света, то он говорит истину. Если он говорит ангелическое и светоносное, то он пророчествует и несет благо, изменившись согласно природе действия, хотя и оставаясь иным по своей сущности по причине отпадения. Как же иначе он сможет добиться обмана, кроме как сначала подружившись с любителем знания, подтолкнуть его затем к заблуждению? Естественно заключить, что он знает истину, возможно, не понимая ее, но не будучи ей совершенно чуждым. Философия, таким образом, не есть ложь, но выражает истину, хотя и искаженным способом. И поэтому не следует

отметать по незнанию того, что сказано [философами] и пророками, но следует все сказанное внимательно рассмотреть, чтобы увидеть, не содержит ли это истину (Strom. VI, 66, 1–5).

Ситуация почти фаустовская. Истина, как и Царствие Небесное (согласно евангельскому изречению), «берется силою», посему слабые в этой борьбе обречены на погибель. Таким не стоит даже пытаться вступать в единоборство с дьяволом. Им лучше подождать спасения и ограничиться «чистой верой». Однако гностик не может себе этого позволить и у него нет выбора: как земледелец, он должен вспахать поле и засеять его, затем *суметь отличить* хорошие всходы от сорняков. Только избавившись от этих последних, он пожнет урожай знания.

Несмотря на несистематичность своего труда, Климент довольно часто рассуждает о необходимости систематического изучения различных наук, продвигаясь от простого к сложному. Схема эта достаточно традиционна: образование начинается с морального очищения, за ним следуют наставления в различных науках (физика, математика, астрономия), затем философия и диалектика и наконец моральная философия и теология:

По мере необходимости гностик обращается к тому, что позволяет упражнять гносис, усваивая из каждой науки то, что ведет к истине. Так, изучая музыку, он постигает гармонические соотношения, посредством арифметики усматривает законы сложения и вычитания чисел, их взаимное отношение и то, как разнообразные вещи подпадают под одну и ту же пропорцию; посредством же геометрии он научается созерцать чистые сущности и постигает непрерывные протяженности и неподвижные тела, отличные от физических тел. А через науку астрономии, вознесшись разумом над землей, он поднимается к небесам и следует за их движением, рассматривая вечные божественные явления и постигая их взаимное соотношение. . . Используя же диалектику гностик, вычленив виды и роды, постигает разделение сущностей, дойдя до знания самых первых и наипростейших (Strom. VI, 80, 1–4) . . . Посему диалектика есть защита (Θρηγῆσις) от софистов, дабы они не попирали истину безнаказанно (Strom. VI, 81, 5).

Евсевий (Hist. Eccl. VI 18, 3) именно так описывает организацию школы Оригена. Подобное образование необходимо, однако должно рассматриваться как подготовительный этап, ведущий к истинному знанию — гносису:

. . . философствующие эллины сознательно закрывают свои уши и не слышат истины: эту чувственную и самолюбивую философию апостол называет «мудростью века сего», поскольку учит она только об этом мире и о том, что в нем, во всем следуя

указаниям тех, кто в этом мире правит. Поэтому эта частная философия очень элементарна, в то время как действительно совершенное знание выходит за пределы мира, обращаясь к умопостигаемому и более духовному . . . И не побоюсь сказать (ибо такова гностическая вера), что такой человек знает все и все понимает, достоверно схватывая то, что для нас труднодостижимо. Он есть подлинный гностик, и такими были Иаков, Петр, Иоанн, Павел и другие апостолы . . . Гносис ведь есть не что иное, как нечто свойственное разумной душе, направленное на ее упражнение, чтобы благодаря гносису она смогла достигнуть причастности бессмертию (Strom. VI, 67, 1–68,3).

Гностик позволяет себе «развлечься» эллинскими науками в редкие моменты отдыха от основных трудов. Такой дилетантизм и многознание приветствуются¹⁵. Вполне вероятно, что сам Климент прошел в своем образовании именно такой путь.

«Философия и эллинская наука» для Климента — это прежде всего платонизм и пифагорейство. Именно у них гностик должен научиться искусству постижения чувственного мира и его законов, ведущих к науке созерцания простых умопостигаемых сущностей. Вслед за Филоном Климент утверждает, что Платон, как и многие другие эллинские философы, был последователем Пифагора и благодаря ему постиг тайны восточных (иудейских и варварских) учений. Идея эта была популярна среди современных Клименту неопифагорейцев. Так полагает, например, неопифагореец Нумений (см. fr. 24 Des Places), известный Клименту¹⁶.

Пифагорейской философии и символизму Климент посвящает несколько глав своего основного произведения. Этот сюжет особенно интересен в контексте проблемы философского образования. Прежде всего, согласно традиции, воспитание в пифагорейской школе включало в себя несколько этапов, постепенно проходя которые, ученик, если он оказывался на это способным, достигал подлинного знания. Знание это открывалось не каждому, и не потому, что это было тайное общество заговорщиков, но по причине сложности самого предмета, который мог быть постигнут только после долгих трудов. Климент сообщает нам (и это подтверждается другими античными источниками¹⁷),

¹⁵См. последнюю главу шестой книги *Стромат*.

¹⁶В первой книге *Стромат* Климент приводит знаменитое высказывание Нумения: «Кто же Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии» (Numenius, fr. 8, 4 Des Places = Strom. I 150, 4). Фактически это первое известное нам упоминание о Нумении. К сожалению, упомянутая единственная цитата, почти общее место, не позволяет сказать с уверенностью, насколько хорошо Климент знал тексты своего замечательного современника.

¹⁷Исчерпывающая информация о пифагорейской традиции содержится в кн.: Burkert W. Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Pla-

что пифагорейский союз делился на две «степени посвящения» — акусматиков и математиков (Strom. V, 56, 1). Первые представляются им как ученики, только что вступившие на путь совершенствования и задача которых состоит в том, чтобы «слушать» и выполнять религиозно-этические предписания, содержащиеся в «акусмах» или символах, наборе древних орфических и пифагорейских максим. Такой подготовительный этап продолжался довольно долго — пять лет (Strom. V, 67, 3). В течение данного срока ученик наконец постигал науку концентрации и «чистого созерцания».

Пифагорейский союз служит Клименту образцом, который иллюстрирует его любимый сюжет: различие тайного и явного знания. Даже нарочито «эзотерический» стиль своего сочинения он объясняет в терминах этого разделения¹⁸.

Каковы цели символических и тайных учений? Прежде всего, говорит Климент, «высшие истины требуют соответствующего к ним отношения», поэтому их с древнейших времен скрывали от взора тех, кто не в силах относиться к ним с должным почтением. Египтяне хранили их в святилищах, иудеи закрывали занавесью, за которую допускались только избранные (Strom. V, 19, 4; Strom. V, 56, 3). Люди, склонные ко злу и недоброжелательные, могут извратить наставления учителя, поэтому лучше постараться избежать этой опасности (Strom. I, 13, 2; VI, 124, 6). Короче говоря, не следует «метать бисер перед свиньями».

Далее, поскольку духовный опыт в значительной степени невыразим словами, необходим учитель, толкователь и наставник, помогающий овладеть им. Благодаря такому руководству ученик не только более старательно относится к своим занятиям, но и не рискует сбиться с дороги, поскольку ведет его человек уже прошедший этот путь (Strom V, 56, 4). Но, с другой стороны, попытки пересказа невыразимого духовного опыта часто провоцируют ложные толкования. Понимая символическое слишком буквально, слушатели оказываются невинными жертвами неумелого наставника, который заслуживает в таком случае наказания за свою небрежность. Поэтому хранитель предания ответственен не только за сохранение точного смысла переданного ему знания, в его функции входит охрана этого знания от несведущих и злонамеренных и передача его в руки достойных. И лучшим средством для этого с древнейших времен служил шифр, ключ к которому дается только избранным.

За этими техническими соображениями следуют причины психоло-

ton. Nürnberg, 1962; английский перевод, исправленный и дополненный: *Loge and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge (Mass.), 1972. О проблеме деления внутри пифагорейского союза см. р. 97–208.

¹⁸Подробнее о стиле *Стромат* см. немного ниже.

гического и гносеологического характера. «Сокрытые вещи, просвечивающие через завесу», — говорит Климент, — «производят более внушительное впечатление» (Strom. V, 56, 5), т. е. кажутся более загадочными и притягательными, нежели полностью освещенные и выставленные на всеобщее обозрение¹⁹. Фокус в том, что предметы эти кажутся лучше и значительней, чем на самом деле (как гнилые фрукты на дне ручья кажутся привлекательными только до тех пор, пока не извлечены из воды). Полное освещение проявляет дефекты во всем, и ничто не лишено их в этом мире²⁰. Человеческие поступки, если мотивы их скрыты, также производят более значительное впечатление. Созерцание таинственного оказывает определенное воздействие на душу, позволяет ей достигнуть большей «одухотворенности», оторвавшись от материального и чувственного и преодолев путы трезвого размышления, воспарить над рутинной каждодневности. Действительно, даже на знакомые вещи можно взглянуть по-другому, не так как обычно. Такой эффект достигается ритуальностью действия. *Во время мистерии изменяются не сами вещи, но их смысл*. Обыденные вещи утрачивают в глазах посвящаемого свойственные им форму и значение и проявляют такие качества, которые невозможно в них усмотреть в обычном каждодневном состоянии.

Кроме возможности «пробудить душу», символическое способно показать «многое в одно и то же время». Ясные вещи имеют вполне определенный смысл. В принципе однозначны и различные иносказания, метафоры или аллегории, поскольку они специально созданы для того, чтобы косвенным образом указывать на нечто определенное. Символ же способен включать в себя множество интерпретаций и при этом не сводиться ни к одной из них в отдельности, ни к их «сумме». «Общий смысл, скрытый за завесой аллегорий» (Strom. V, 57,5–58,6), не может быть истолкован, но только некоторым образом «найден»

¹⁹Полусокрытое ценилось в греческом искусстве и литературе. Вспомним момент появления Пенелопы перед женихами: «...она, закрыв лицо вуалью, возвышаясь над сопровождающими ее служанками, подошла ближе. Их колени подкосились» (Od. 18, 187–213), или описание Елены: «как бессмертная богиня» (II. 3, 153–4), т. е. неопишуемая. В скрытых формах одновременно присутствует сексуальная привлекательность и неведомая сила, и секрет здесь в таинственности и недоступности, неясности и непостижимости, которые интригуют и пугают.

²⁰Ср. замечательное наблюдение Овидия:

Не доверяй свету обманчивых ламп.
 Пьянство и темень вредят объективной оценке.
 Видел богиню Парис *[открытую и] освещенную светом небесным*
 (luce deas caeloque Paris spectavit aperto),
 только тогда он сказал: «Венера, ты лучше всех».
 Ночь скрывает изъян, прощает все прегрешенья,
 В час полночный любая женщина хороша (Ars amatoria I 245–250).

или понят. А то, что понято, как известно, не всегда словесно выражимо. В свою очередь, такое символическое познание также является предварительным и подготовительным этапом на пути к чистому созерцанию — теории. Зрящий умом не нуждается ни в каких символах и подобиях, поскольку он все видит ясно, при полном освещении. Поэтические предметы не имеют дефектов, свойственных материальной природе, поэтому их незачем вуалировать. Они открываются при свете дня.

Таково мое обобщающее видение основных идей, содержащихся в центральной части *Стромат*, посвященной символизму и философии образования²¹. Теперь перейдем к рассмотрению стилевых и жанровых особенностей *Стромат*.

Семь книг «гностических заметок, посвященных истинной философии», принадлежащих Клименту Александрийскому, не являются цельным трактатом. Скорее их можно назвать собранием сочинений разных лет, своего рода *Variogum*, составленных и отредактированных самим автором.

Текст *Стромат* обладает большой степенью повторяемости: одни и те же идеи, иногда почти буквально, встречаются в различных книгах, внутри одной книги или даже в пределах одной главы. Фактически, не уставая повторять несколько своих любимых мыслей, Климент каждый раз иллюстрирует их новым материалом, очевидно, используя предварительные заготовки. Можно сказать, что *Строматы* имеют природу голографическую: каждая их часть до некоторой степени отражает целое. Прочитав одну или две книги, можно встретиться (и не раз) абсолютно со всеми идеями Климента, изложенными с различной степенью подробности.

Иногда говорят, что *Строматы* «организованы хаотически». Конечно же — это метафора. Хотя хаос, как известно, тоже может быть организован: на фоне очевидного беспорядка прослеживается и выкристаллизовывается определенная структура. Это вовсе не означает, что сам хаос становится менее хаотичным, тем не менее он теряет свою однородность и проявляет некоторую внутреннюю симметрию. Хаотически разбросанные «цветы литературного луга» на миг застывают перед взором читателя в неустойчивом равновесии только для того, чтобы в следующий момент снова рассыпаться и смешаться. Внутренняя структура текста следует своим неуловимым законам, в то время как структура внешняя вносится сознательно и выражена эксплицитно.

Строматы имеют общее предисловие, где автор говорит об осо-

²¹Подробнее см.: Афонасин Е. В. Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997.

бенностях, целях и задачах своего труда (Strom. I, 1,1–21,2). В предисловиях и заключениях к некоторым книгам Климент часто сообщает о своих дальнейших планах. Последнее предисловие (к седьмой книге) составляет проблему: Климент обещает и планирует явно больше, чем в действительности говорит в этой последней книге. Наиболее естественным является предположение, что автор намеревался написать больше, но по каким-то причинам не сделал этого. Учитывая тот факт, что это не единственное невыполненное обещание в *Строматах*, можно предположить, что Климент просто оставил некоторые из высказанных в самом начале идей, возможно, из-за отсутствия материала. Рассказать о философской метафизике Климент порывается несколько раз, но так и не делает этого. Причина, кажется, ясна: его интересы лежат исключительно в области этики, все остальное излагается очень поверхностно. Гипотетическое продолжение *Стромат*, если оно и было, исчезло, не оставив никаких следов. Я полагаю, что его не было²².

Следом за седьмой и последней книгой *Стромат*, записок, составленных на основании записных книжек, идут три собственно записные книжки: конспект каких-то логических штудий (так называемая восьмая книга *Стромат*), *Извлечения* из сочинений гностика школы Валентина Теодота и *Эклоги*, выдержки из различных пророческих писаний. Эти тексты носят явно незаконченный характер, однако наряду с различными цитатами содержат мысли самого Климента, иногда довольно интересные.

Насколько такой порядок сочинений Климента был общепринятым, сказать трудно. Рукописная традиция текста *Стромат* очень проста: вся наша информация базируется на *единственном* манускрипте, датируемом XI столетием (L = Laurentianus V, 3, Флоренция) и содержащем полный текст *Стромат* и вышеуказанные три записные книжки. Другой манускрипт, датируемый XVI в., Parisinus Supplementum Graecum 250, представляет собой копию предыдущего²³. Однако Фотий сообщает, например, что в рукописи, которой он пользовался, вслед за седьмой и последней книгой *Стромат* сразу идет проповедь *Как богатый спасется*. С другой стороны, различные античные авторы, начиная с середины IV в., цитируют *Эклоги*, говоря, что это восьмая книга *Стромат*.

²² Такое явление не редкость. Овидий, например, тоже говорит, что он закончил все двенадцать книг *Fasti*, но книги VII–XII исчезли, не оставив следа. Логично предположить, что их просто не было: автор намеревался их написать, но либо не успел этого сделать, либо остановился на полпути.

²³ О рукописной традиции подробнее см.: *Clemens Alexandrinus. Stromata*. Buch I–VI / Hrsg. O. Stählin, L. Früchtel. Berlin, 1960; *Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paidagogus* / Hrsg. O. Stählin, U. Treu. Berlin, 1970.

Мне представляется, что объем и содержание заметок, сохранившихся под названием восьмой книги *Стромат*, не допускают мысли о том, что это действительно заключительная *книга*. Это было бы в высшей степени странное заключение, хотя П. Нотен²⁴ и делает попытку разрешить данную загадку. Автор представляет ситуацию следующим образом. Он полагает, что античный копиист (по каким-то причинам) после седьмой книги решил сократить оставшуюся часть и начал переписывать с сокращениями. В результате получился очень фрагментарный текст, который тем не менее отражает обещанное Климентом в начале четвертой книги *Стромат* и в некоторых других местах, именно после описания «истинного гностика» перейти к (1) учению о первопринципах, (2) опровержению некоторых гетеродоксов и (3) объяснению предметов, связанных с космологией и теологией. Это же обещание повторяется в заключении к седьмой книге: Климент говорит, что, закончив этику (которой посвящена большая часть этой книги), он намеревается перейти к ранее обещанному и загадочно добавляет, что собирается «начать заново». Нотен полагает, что далее идут (1) первопринципы, т. е. учение о причинах и логике (первая часть восьмой книги — Strom. VIII, 1,1–24,6), (2) критика гетеродоксии (т. е. *Извлечения из Теодота*) и (3) *Эклоги*, часть которых действительно посвящена теологии и космологии. Оставшаяся часть «восьмой книги» является какой-то частью Hypotyposes, не дошедшего до нас сочинения Климента, которое упоминают и цитируют Евсевий и другие античные авторы. Такое объяснение мне представляется излишне сложным, и не только потому, что оно базируется на необъяснимой избирательности переписчика. «Восьмая книга», *Извлечения* и *Эклоги* на порядок менее организованы, нежели *Строматы*. Это именно записные книжки, сырой и неструктурированный материал, и никакими предполагаемыми «сокращениями» их природа не объясняется: если они еще не перешли из состояния хаоса к порядку, зачем же постулировать обратное?

Итак, основное сочинение Климента имеет следующее название: τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματέως. — *Смесь различных заметок, касающихся знания (гносиса), составленных в соответствии с истинной философией.*

Στρωματῶν означает подстилку, ковер, однако его дериват ὁ στρωματέως, στρωματέως, pl. достаточно редок и означает, собственно, смесь, в том числе и литературную²⁵.

²⁴ Nautin P. La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clement d'Alexandrie // Vigiliae Christianae. 1976. 30. P. 268–302.

²⁵ Thesaurus Linguae Graecae, кроме, естественно, названия сочинения нашего автора, указывает только два дополнительных релевантных случая. Согласно Евсевию (Prep. Evang. I, 7, 16) *Строматами* называлось одно из (не сохранившихся)

Слово ὑπόμνημα, или чаще pl. ὑπομνήματα, является более распространенным и означает заметки для памяти, т. е., записную книжку. В таком случае название οἱ τῶν ὑπομνημάτων στωματεῖς должно в конечном итоге означать «Различные извлечения из записных книжек». Вполне вероятно, что так оно и было. Очевидно, что ни одно сочинение, тем более такое сложное, как *Строматы*, не может быть написано без предварительных заготовок. В античности, как и в настоящее время, накопление материала, составление и методический отбор различных выдержек составляли большую, если не основную, часть литературного труда. Приведу один хорошо известный пример, иллюстрирующий методы работы античных авторов — коллекционеров знаний. В одном из своих писем Плиний Младший так описывает методы работы своего дяди (одного из наиболее энциклопедических умов античности), которые позволили ему написать огромное количество книг, несмотря на занятость и активное участие в политике:

В летние дни, свободные от различных забот, он любил расположиться на свежем воздухе и, приказав читать какую-либо книгу, делал заметки и выписывал цитаты (adnotabat excerptabatque). Он выписывал цитаты из всех подвернувшихся ему книг (nihil enim legit quod non excerpteret) ... Он делал краткие (или скорописные?) заметки во время еды (super hanc liber legebatur adnotabatur, et quidem cursim)... В результате такого труда он оставил мне 160 записных книжек (commentarios), исписанных мелким почерком с двух сторон, что удваивает их действительное число²⁶.

Плиний Младший сообщает нам несколько интересных деталей. В первых, заметим, что записные книжки могли представлять собой восковые таблицы (pugillares), используемые многократно, или свитки, предназначенные для более длительного хранения. Плиний специально отмечает тот факт, что записные книжки (в данном случае свитки) были исписаны с двух сторон, поскольку это расходилось с обычной практикой книгопроизводства. Как правило, только одна сторона свитка использовалась для записи, что вполне объясняется тем, что внешняя сторона свитка быстро изнашивалась и была худшего качества. Далее, очевидно, что записные книжки в виде кодекса, казалось бы, более удобные для подобных записей, не использовались во вре-

сочинений Плутарха. У Атеней слово это употребляется в гастрономическом смысле, означая рыбное ассорти (Athenaeus, VII, PG 322a). О литературной смеси говорит и Авл Геллий (Noctes Atticae, Pref. 6–8) и, что в высшей степени интересно, сам Климент в заключительной фразе седьмой книги *Стромат*.

²⁶ *Plinius*. Secundus (minor), Epistulae, III 5, 10–17 (с значительными сокращениями).

мена Плиния, и вошли в обращение только на рубеже II–III вв.²⁷. Так что Климент, скорее всего, использовал писчий материал в виде кодекса или того, что называлось διπτυχον, τρίπτυχον х.т.л., т.е. некой тетради, составленной из нескольких листов или восковых таблиц. Теперь представим, что мы соединили несколько таких тетрадей вместе и переплели их — получится книга вполне в современном смысле этого слова. Набросав предварительный план и имея под рукой достаточное количество таких записей, можно в достаточно короткий срок с их помощью составить сочинение типа *Стромат*.

Какие книги использовал Климент? Скорее всего все попавшие под руку. Действительно, книги в то время были гораздо большей роскошью, нежели ныне, даже в таком книжном городе, как Александрия. Поэтому каждое сочинение, попавшее в руки или где-либо специально добытое, наверняка читалось таким литератором, как Климент, с большим вниманием. Запоминать прочитанное и делать заметки было необходимо, поскольку в нужный момент книга могла уже оказаться недоступной. Записные книжки, таким образом, заменяли личные библиотеки и ценились не менее, чем собственно опубликованные труды. Тот же Плиний Младший говорит далее, что во времена прокураторства Плиния Старшего в Испании ему предлагали за эти записные книжки значительную сумму. Если бы Плиний продал свои заметки или позволил скопировать их, возникла бы еще одна антология. Грань между публикацией и рукописью, предназначенной для частного использования, была очень тонка. Различные excerpta могли составить материал для более оформленного литературного труда или же в почти неизменном виде, как в случае трех сохранившихся записных книжек Климента²⁸, получить хождение наряду с сочинениями, предназначенными для публикации, иногда без ведома или даже вопреки желанию их автора. Выписки из книг или конспекты устных выступлений (ἀπὸ φωνῆς) впоследствии также могли быть использованы в литературном произведении или даже опубликованы в виде «лекций». Арриан записал и опубликовал лекции Эпиктета, Амелий записывал выступления своего учителя Плотина. Согласно Лукиану, Гермотим был вечным студентом и жил тем, что записывал и корректировал чужие лекции²⁹. Климент цитирует письма и проповеди Валентина. Не могли ли и они сохраниться именно в таких записных книжках слушателей?

²⁷Первое известное упоминание о кодексе встречается у Марциала (Epigr. I 2): Roberts C. H., Skeat T. C. The Birth of Codex. London, 1987. P. 24–29.

²⁸Кроме *Извлечений из Теодота* Клименту принадлежат также *Eclogae propheticae* и некие логические штудии, которые традиционно помещают в конце *Стромат* как «восьмую книгу».

²⁹*Lucian. Hermotimos*, 2.

Недостаток литературных текстов, с одной стороны, и рост интереса к образованию — с другой, являются основными причинами, объясняющими распространение, которое в поздней античности получили различные антологии и учебники, составленные людьми, которые имели доступ к достаточно обширной библиотеке. Антологиями типа *Florilegium* Стобея³⁰ наверняка пользовался и Климент, и вовсе не по причине своей поверхностности, но просто потому, что он едва ли имел прямой доступ ко всему обилию использованной им литературы³¹. Это может относиться не только к «редким» или, наоборот, «хрестоматийным» авторам, но и к цитатам из Священного писания. Одни и те же фундаментальные высказывания Иисуса или апостолов очень часто повторяются в *Строматах*, и это наводит на мысль о том, что Климент вполне мог использовать некий конспект книг Ветхого Завета и выдержек из христианской литературы, в том числе апокрифической, которые были организованы по некому тематическому принципу, как своего рода христианская антология.

Климент часто цитирует по памяти. Прежде всего это относится к выдержкам из Священного писания и Гомера³². Очень часто тексты и стихотворные строки представляют собой близкий к тексту пересказ. Не исключено, что в некоторых других случаях цитаты были «выверены» редакторами и переписчиками, ведь не следует забывать, что текст *Стромат*, дошедший до нас, имеет необозримо долгую историю, а каждый античный копиист был одновременно и редактором, особенно, если он делал копию для себя. Даже современные издатели, и тем более переводчики, имеют тенденцию «исправлять ошибки» античных авторов на основании известных текстов или приводить цитату вместо парафраза³³.

Итак, *Строматы* — это «заметки и воспоминания, составленные на основании записных книжек». Климент специально подчеркивает, что его произведение — это *гностические* заметки, в соответствии с *истин-*

³⁰ Не удивительно поэтому, что подбор и даже последовательность поэтических цитат у Климента и у Стобея иногда совпадают.

³¹ Действительно, Климент цитирует четыре сотни различных авторов, от поэтов до медиков и географов. Автору этих строк потребовалось несколько месяцев для того, чтобы разыскать соответствующие издания в Bodleian Library, Oxford.

³² В этом нет ничего удивительного. Каждый окончивший русскую школу сможет воспроизвести по памяти немало стихов Пушкина. Греческое же образование начиналось с Гомера.

³³ Каждый поступает с текстом в меру своей скрупулезности. Серьезные и ответственные филологи «немецкой школы», такие как Otto Stählin, редко позволяют себе подобные вольности. Зачем, например, исправлять элегию Солона на основании текста Филона Александрийского, как это делает Stählin? Разве Климент не мог процитировать несколько иной текст? И где гарантия, что текст, который приводит Филон, более правильный? Переводчики (например, Корсунский или W. Wilson) выправляют очень многие цитаты, причем из доктринальных соображений.

ной философией. Идеи, которые содержатся в *Строматах*, в целом составляют достаточно когерентное учение о христианском знании, которое Климент называет *истинным гносисом*. Ясно, что *ложному гносису* уделяется в связи с этим значительное внимание. Фактически понятие «истинного» выкристаллизовывается в *Строматах* в сравнении с ложными абберрациями и искажениями, присущими «ложному» гносису. О гностиках Климент говорит постоянно. Сведения, которые он приводит о гностицизме, прежде всего о Валентине, Василиде и Исидоре, карпократианах и Маркионе, насколько показывает сравнение с другими источниками, довольно точны. Кроме многочисленных свидетельств о гносисе, Клименту принадлежит подробный анализ их учения, который так же, как мы уже отмечали, весьма примечателен. С одной стороны, Климент был достаточно хорошо информирован и образован, чтобы понимать то, о чем он говорил, а с другой стороны, в отличие, например, от Оригена или Тертуллиана, достаточно не самостоятелен и эклектичен в своих воззрениях, чтобы быть хорошим свидетелем. Более того, эту роль свидетеля он часто сознательно себе отводит: *Строматы* написаны им как $\delta\pi\omicron\nu\eta\mu\alpha\tau\alpha$, заметки для памяти и «воспоминания» о том, чему он научился у мужей более достойных. Имена этих мужей в самих *Строматах* не упоминаются, Климент намекает только, что авторитетом они обладали апостольским. Гностики же (Маркион, Василид и Валентин) упрекаются именно в том, что они кичатся своими учителями (Strom. VII, 108, 1). Слишком частое упоминание имени означает сомнение в его авторитетности. Почтение к тайным учениям и тайной традиции, как и преклонение перед хорошим образованием, которое испытывает и постоянно исповедует Климент, не имеет пределов. Постоянно указывать источник цитирования, в случае, например, Священного писания, Платона или Гомера кажется ему неприличным. Образованные люди должны знать своих классиков. Отсюда такие явления, нередкие в *Строматах*, как небрежное замечание: «Платон сказал где-то», за которым следует цитата «по памяти» на полстраницы.

Подробный анализ цитат, парафразов и различных аллюзий в *Строматах*, который проводит А. ван ден Хук, очень хорошо показывает особенности *техники цитирования*, которую применяет Климент³⁴. Например, из 1273 случаев цитирования апостола Павла, отмеченных в *Индексе* издания О. Stählin, Климент упоминает его имя (или хотя бы говорит, что это апостол) только 309 раз (при этом 13 раз имя просто упоминается, и никакой цитаты не следует). Платон цитируется

³⁴ Hoek A. van den. Technique of Quotation in Clement of Alexandria // *Vigiliae Christianae*. 1996. 50. P. 223–243. См. также ее кн.: Hoek A. van den. Clement of Alexandria and his Use of Philo in the *Stromateis*. Leiden, 1988.

(*verbatim* или нет) 618 раз, однако прямо или косвенно упоминается (Πλάτων, ὁ φιλόσοφος, οἱ φιλόσοφοι, κ.т.λ.) только 139 раз (и снова «голое» упоминание имени наблюдается в 41 случае из этих 139). Цитирование Платона, как правило, сопровождается точным указанием диалога, письма или даже книги (при ссылках на *Государство* или *Законы*). Можно предположить, что Климент имел постоянный доступ к сочинениям Платона или же пользовался достаточно хорошей подборкой цитат. К Платону Климент прибегает почти исключительно в целях подтверждения своего мнения. Только в редчайших случаях классик критикуется³⁵. Климент предпочитает не замечать разногласий между платонизмом и христианским вероучением, а наиболее явные из них старается элиминировать герменевтическими средствами, ссылаясь иногда даже на «ошибки» переписчиков.

Филон Александрийский — случай особый. Использует его Климент довольно часто (более 200 раз, согласно O. Stählin), однако имя упоминает только четыре раза (причем дважды он называет его пифагорейцем). Вероятно, такое молчание может быть объяснено особыми причинами³⁶. Однако, как замечает Хук, именно за этими четырьмя упоминаниями следуют обширные заимствования и многостраничные парафразы, так что Климент «сознается» примерно в 38% используемого из Филона материала.

Гомер и Еврипид — любимые поэты Климента. Из 243 случаев цитирования Гомера его имя (или хотя бы указание, что это сказал Поэт) встречается в 37%. Название (*Илиада* или *Одиссея*) практически не упоминается, просто говорится: «Поэт сказал где-то». Еврипид цитируется 117 раз, а его имя (Еврипид, трагик, сценический философ, трагедия) упоминается 59 раз (52%). Менее известные авторы, как правило, указываются по имени. Фактически действует общее правило: если источник не указан, значит, автор известный. Цитируются и упоминаются: *поэты* Гомер, Orphica, Гесиод, Ферекид, легендарный Терпандр, Солон, Theognidea³⁷, Anacreontea³⁸, Архилох³⁹, Симонид из

³⁵ Например, в третьей книге *Стромат* за одобрение пифагорейского учения о том, что рождение — это зло, а тело — гробница души.

³⁶ Runia Cf. D. Why does Clement call Philo 'the Pythagorean?' // *Vigiliae Christianae*. 1995. 49. P. 1–22. — Эта проблема обсуждается также в диссертации Е. Д. Матусовой, защищенной в Институте философии РАН: *Матусова Е. Д.* Философская экзегеза Ветхого завета у Филона Александрийского: истоки и традиция: Автореф. канд. дис. М., 2000. С. 5.

³⁷ Климент, разумеется, считает все приписываемые Феогниду сочинения аутентичными. Впрочем, на основании издания M. West можно заключить, что по крайней мере в одном случае он случайно цитирует самого Феогнида (Strom. VI, 18, 6).

³⁸ Как и в предыдущем случае, преподносимая как сочинения самого Анакреонта.

³⁹ Другой древний ямбограф, Гиппонакс, упоминается один раз как пример развратной поэзии, что является совершенной правдой.

Аморгоса, Фокилид, Меланипидес, конечно же, Вакхилид и Пиндар и ряд других малоизвестных поэтов; *трагедия и комедия* (начиная от Эсхила и заканчивая эллинистическими и иудейскими подражаниями); *эллинистические авторы*, такие как Каллимах и Арат; *историки* Геродот, Фукидид, Гекатей, Теопомп, Александр Полигистор и др.; *философы* различных школ, начиная с семи мудрецов и кончая Нумением; риторы (например, Исократ), грамматика, медики, географы и т. д. Общее число авторов превышает четыре сотни. Набор литературных источников, к которым обращается Климент, достаточно стандартен, так сказать, школьный. Наряду с книгами, вошедшими впоследствии в христианский канон, цитируются ветхозаветные и новозаветные апокрифы (например, Апокалипсис Софонии, Проповеди Петра, Деяния Павла, *Пастырь* Гермы, письмо Варнавы, Евангелие от Египтян и др.). Многие из этих цитат уникальны: Климент является нашим единственным источником.

Гностическая литература (Валентин, Василид, Исидор, Епифан, Маркион, отрывки из гностических мифов и др.) цитируется очень часто и составляет значительную часть второй, третьей и четвертой книг *Стромат*.

В отличие от классиков и союзников (например, Филона) Климент всегда дает точную ссылку на произведения своих противников. Как правило, это *κατὰ λέξιν* (*буквально*) (из 24 случаев употребления этого выражения 12 относится к гностикам, остальное — к различным не очень известным грекам и пророческим книгам), иногда *ᾧδὲ πῶς* (что может быть переведено просто двоеточием). Напротив, выражения типа *ἀντίχρως*, *διαρρήδην* — *открыто, явно* зарезервированы исключительно для положительных героев типа Платона, Гомера или Еврипида и ни разу не употребляются при цитировании гностического текста. Многочисленные *φασί*, *φησί*, *λέγει*, *λέγοισι* х. т. л. — выражения амбивалентные и никакой классификации не поддаются. Например, цитируя из книги *О справедливости* гностика Епифана, Климент вначале замечает, что эта книга у него есть (*Ἐπιφάνης οὗτος, οὗ καὶ τὰ συγγράμματα κομίζεταί υἱὸς ἦν Καρποκράτους*, х. т. л.), а немного далее говорит: «Затем он добавляет буквально следующее — *ᾧδὲ πῶς ἐπιφέρει κατὰ λέξιν*» (*Strom.* III, 5,1; 9,3). Более точную ссылку трудно себе представить.

Комментируя какой-либо источник, Климент довольно часто приводит *серию* цитат и более или менее буквальных пересказов. Хук хорошо продемонстрировала это на примере Филона (благо, что его тексты сохранились и есть с чем сравнить). Иногда Климент, по-видимому, вспомнив о какой-либо фразе, начинает с нее свой комментарий, затем же, очевидно, обращаясь к самому тексту, последовательно

разворачивает свиток, выписывая цитаты. Такой процесс наблюдается несколько раз, а в одном случае Климент очевидно *сворачивал* свиток, а не разворачивал его, поскольку цитаты идут в обратном порядке⁴⁰.

Заметки (*ὑπομνήματα*) во времена Климента — это не просто записная книжка или конспект, но некоторого рода литературный жанр⁴¹, очень хорошо, как замечает сам автор, подходящий для философских размышлений (в действительности, я полагаю, обусловленный недостатком писчего материала). Известно, что подобного рода заметки сочинил Плутарх. Говорят, что (утраченные) сочинения стоика Хрисиппа славились количеством цитат, в них содержащихся. *Аттические ночи* Авла Геллия являются другим примером псевдозаписной книжки. Как отмечает М. Тюрнер⁴², фокус заключается в том, что чрезмерное распространение полуприватных записных книжек, антологий и различных собраний привело к тому, что оригинальные сочинения начали имитировать жанр *ὑπομνήματα*. Книги могли просто состоять из набора сентенций (например, *Сентенции Секста* или гностическое *Евангелие от Филиппа*). Кроме простого отражения литературной моды тексты такого рода служили двойной цели: такой жанр позволял автору выразить свои воззрения и одновременно снабдить читателя массой полезных сведений, что при литературном дефиците значительно повышало ценность сравнительно элементарного или даже бездарного сочинения. Наконец, стилем прикрывались как щитом, спасающим от стрел критиков. Несистематичность и темнота стиля, дескать, обусловлена жанром, поэтому тот, кто не в силах понять, пусть не читает. Климент в различных местах *Стромат* неоднократно преподносит читателю все эти аргументы. В предисловии к *Noctes Atticae* Геллий говорит⁴³:

Я располагаю эти выдержки здесь в той же последовательности, в какой я их собирал. Каждый раз, когда мне попадалась греческая или латинская книга или же доводилось услышать что-либо достойное внимания, я записывал без определенного плана все, что мне нравилось, из какой бы области это не происходило, для того, чтобы использовать это впоследствии как памятные записки (*subsidium memoriae*)... чтобы в случае необходимости я мог найти и воспроизвести различные сведения или слова, даже если я забыл их, а книги, в которой об этом сказано, под рукой не оказалось...

⁴⁰Strom. II, 5,3—6,4; Hoek A. van den. Techniques of Quotation. P. 235.

⁴¹Жанр *Стромат* обсуждался многими исследователями произведений Климента. См., напр.: Roberts L. The Literary Form of Stromateis // The Second Century. 1981. 1. P. 211ff.

⁴²Turner M. The Gospel According to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection. Leiden, 1996. P. 75.

⁴³Noctes Atticae. Pref. 2–12 (с сокращениями).

Действительно, на первый взгляд *Аттические ночи* производят впечатление крайне беспорядочного собрания различных сведений, однако внутренняя структура в них, как отмечают исследователи, присутствует и выдает сознательное литературное творчество. Геллий продолжает:

... Некоторые называют свои книги *Музы, Леса* (Silvarum) ... другие — *Строматы, Геликон, Проблемы, ... Воспоминания* (Memoriales), *Начала, Случайные заметки* (Πάρεργα) и *Инструкции* (Διδασκαλικά)... Я же озаглавил свое сочинение незатейливо и даже несколько по-деревенски (subrustice). Название *Аттические ночи* указывает всего лишь на время и место моих ночных занятий... Помня знаменитые слова Эфесского философа о том, что «многознание уму не научает» [проеитировано Геллием по-гречески. — Е. А.], я внимательно просмотрел множество свитков, посвящая этому занятию все свободное от дел время, но взял оттуда немного — только то, что может легко подтолкнуть активных и чутких читателей к самостоятельному исследованию... и спасти слишком занятых людей от незнания того, о чем не знать стыдно...

Мы видим, во-первых, что название *Строматы* было традиционным в общем ряду различных собраний⁴⁴, и, во-вторых, цель, которую ставит перед собой Геллий, подтолкнуть способных к самостоятельному исследованию, в точности совпадает с целью написания *Стромат*, которую провозглашает Климент:

Луговые цветы растут, как им вздумается, и плодовые деревья в саду не располагаются отдельными плантациями, согласно их виду, как если бы кто-то составил научную коллекцию: *Луга, Геликоны, Пасеки, Покровы* и т. д. Точно так же и мы, поскольку записываем предметы по мере их припоминания и не следуем какому-либо определенному порядку или последовательности изложения, но, напротив, *намеренно их смешиваем*, наши заметки по форме столь же разнообразны, как и луг. Заметки эти, в некотором смысле, подобны первой искре, зажигающей огонь, поскольку готовый к восприятию гносиса, если ему случится прочесть их, будет вознагражден за потраченные усилия, и исследование пойдет ему на пользу (Strom. VI, 2, 1–2).

Если бы это не было общим местом, отражающим уже установившуюся литературную традицию, пришлось бы заключить, что Геллий пересказывает Климента или наоборот (они были современниками). Заметим, что в отличие от Авла Геллия, который предполагает, что читатели его, говоря словами Цицерона, neque doctissimi, neque indoc-tissimi, sed viri boni et non illiterati, Климент поднимает планку на пре-

⁴⁴Как, кстати «ночи» и «бдения».

дельную высоту: только «тронутый тирсом и посвященный в мистерии гносиса» в конечном итоге в силах понять глубину исповедуемого им учения.

Самое начало *Стромат* утрачено. Текст начинается с суждения, очень примечательного в данном контексте:

... «Дабы ты имел их под рукой для чтения и мог сохранить»⁴⁵.
Надлежит ли каждого допускать к записанному слову, или же это позволительно лишь немногим? ... Смешно было бы, отвергая сочинения людей дельных, принимать произведения им противоположных. Неужели мы допустим мифотворчество и богохульство Теопомпа и Тимея вместе с основателем атеизма Эпикуром, или же непристойности Гиппонакса и Архилоха, а проповеднику истины запретим оставить полезное сочинение будущим поколениям? После себя хорошо оставить достойное потомство. И как дети продолжают наш род, так и книги являются нашим духовным потомством (*Strom.* I, 1, 1–3).

Далее следует указание на то, что «гносис доступен не каждому», что является евангельской реминисценцией⁴⁶, и что эти «сочинения для большинства, как говорится в пословице, что лира для осла, ведь свиньи предпочитают грязь чистой воде»⁴⁷. Господь говорит: «Потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют»⁴⁸. Это не означает, что Господь ответственен за непросвещенность толпы (так считать было бы нечестиво). Пророчески проникая в души, он намекает на то, что в скором времени проявятся их неразумность, и они будут не в силах понять его слов».

Причем оказывается, что «два человека, один из которых проповедует письменно, а другой словом, оба доказывают свою веру на деле любовью. И Бог не виновен, если кто-либо из них сделал неверный выбор. Призвание одних состоит в том, чтобы отдавать слово в рост, задача же других оценивать его и решать, следовать ли ему, или нет. И их суждение будет первым оценкой. Передавать знание в проповеди — значит служить вестником Бога. И это приносит пользу независимо от того, передается ли оно руками или изустно. <...> Одним словом, своими трудами он дает другим средства и случай к спасению. Вскормленные истинным знанием такого рода оживают для вечной жизни и воспаряют к небесам. Удивительное слово изрек о них апостол. «Во всем, — говорит он, — являем себя как служители Божии. Мы

⁴⁵Первая страница отсутствует. Текст начинается цитатой из «Пастыря» (*Hermas. Visiones*, V, 5).

⁴⁶Cf. I Cor. 8: 7.

⁴⁷*Menander. Misoumenos* 18, fr. 527; *Aulus Gellius. Noctes Att.* 3, 16, 3; *Plato. Rep.* VII 535 e.

⁴⁸Mt. 13: 13.

нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем. Уста наши отверсты к вам"⁴⁹. <...> Дела здесь обстоят так же, как и во время евхаристии. Ведь обычно каждому предоставляется решать за себя, надлежит ли ему принимать в ней участие или нет. В любом случае положительный или отрицательный ответ каждому дает его совесть (Strom. IV, 4, 1–5,4).

Далее следует замечательное рассуждение о смысле написания и назначении *Стромат* и, что для нас наиболее важно, истоках того учения, которое, по словам Климента, он стремится донести до своих читателей. Привожу пассаж целиком, с сокращениями (курсив везде мой):

Из сказанного следует, что всякому взявшемуся служить своему ближнему словом следует сначала рассудить, из тех ли он, кто имеет в виду пользу ближнего. Пусть спросит себя, не слишком ли поспешно он начал учительство, не из соперничества ли с кем или из честолюбия распространяет свое учение? Считает ли он единственной себе наградой благо слушателей? Письменное слово должно быть свободным от лести и всегда оставаться неподкупным <...> По этой же причине и расположенные к принятию божественных речений должны остерегаться простого любопытства, характерного для праздных туристов, глазающих на городские достопримечательности. Равным образом пусть никто не приходит в расчете на земные и преходящие выгоды, услышав, что посвятившие себя Христу делятся с другими всем необходимым для жизни. Это лицемеры, забудем о них. Если желаешь праведником «не казаться лишь, а и вправду быть»⁵⁰, оставь в своем разумении место только для высших помыслов. Если «жатвы много, а делатели малочисленны»⁵¹, то следует молиться, чтобы работников было как можно больше. *Возделывание же поля*⁵² возможно двумя способами: устным словом или письменным. Но какой бы метод ни избрал сотрудник Господа при посеве благородной пшеницы, как бы ни взращивал колосья и как бы ни пожинал урожай, он останется божественным земледельцем. <...> Но слушателям не подобает ни судить об истинности учения через сравнение его с другими, ни отдавать его для исследования тем, кто поднаторел в искусстве аргументации и всячески превозносит его силу. Такие подходят к любо-

⁴⁹II Cor. 6: 4; 10: 11.

⁵⁰Aeschylus. Septem contra Thebes, 592.

⁵¹Cf. Mt. 9: 37; Lk. 10: 2.

⁵²Сельскохозяйственная терминология подобного рода, весьма характерная для Климента, Валентина и многих других современных им авторов, подробно исследуется в новой книге Denise K. Buell: *Buell D. K. Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*. Princeton, 1999 (Ch. 3 «Sowing Knowledge». P. 50–68).

му делу имея уже *предубеждение* обо всем на свете вместо того, чтобы очистить свою душу от предрассудков. Избравший род пищи силою своей веры, уже имеет четкие критерии для принятия того или иного суждения и готов воспринять божественное слово. Из этого преизобильного источника происходит и крепнет убеждение. Об этом слова пророка: «Если не уверуете, то и не уразумеете».⁵³ <...>

Обращающийся непосредственно к присутствующим имеет возможность испытать слушателей временем и решить, кто из них способен понять его слова с тем, чтобы отделить их от остальных. Он вслушивается в их речи, следит за их поведением, наблюдает за их привычками, образом жизни, жестикულიацией, поведением, внешностью, голосом или, как говорят, видит переносность и каменистость места, пригодность пути, плодородность почвы, ее лесистость, годность для выращивания тех или других злаков, возделанность и плодородность⁵⁴. Излагающему свои мысли письменно остается только взывать к Богу, убеждая его, что не ради выгод, не из тщеславия, не другой какой-либо страстью побежденный, не из рабского страха, не ради удовольствия написал он это, но единственной его радостью была лишь уверенность в том, что его слова помогут его читателям достичь спасения <...> Совершеннолетнему мужу следует быть добродетельным не ради награды. <...> Тот, кто еще не окончательно затемнил «внутреннее зрение» светом собственного дурного воспитания и предрассудков, пусть следует истине, которая через написанное ведет к вещам, которые на письме невыразимы. «Жажущие, идите к воде», — говорит Исаия⁵⁵. И Соломон убеждает: «Пей воду из твоих источников»⁵⁶. Поэтому и Платон, следующий в своей философии иудеям, советует в *Законах* земледельцам не орошать поля водой из каналов и не заимствовать воду у соседей, не попробовав сначала на своей земле докопаться до так называемого девственного слоя и не убедившись окончательно в том, что слой этот безводен⁵⁷. Нехорошо отказывать в помощи, однако поощрять лень еще хуже. Именно в этой связи Пифагор говорил, что помогать другим поднимать ношу позволительно, но никто не обязан помогать снимать ее. Писание, воспламеняет искру, тлеющую в нашей душе, пробуждая ее естественную способность созерцания, одновременно и прививая, подобно садовнику, некие новые качества, и активизируя ее природные силы. (Strom. I, 6,1–10,5).

Надеюсь, читатель извинит меня за столь пространную цитату.

⁵³Is. 7: 9.

⁵⁴Plato. Phaedrus, 276 d-e; Lk. 8: 4–8, etc.

⁵⁵Deut. 5: 1.

⁵⁶Prov. 5: 15.

⁵⁷Plato. Leges, VIII 844 a-b.

Пусть этот текст послужит нам в качестве иллюстрации к вышесказанному и в качестве образца стиля Климента, а также его техники цитирования источников. Стоит обратить внимание на то, сколь изящно наш автор вплетает в ткань повествования цитаты из Писания, Платона и различные литературные аллюзии. К тому же это предисловие на редкость детально излагает те исходные установки, которых Климент намерен придерживаться впоследствии. Продолжим:

Это сочинение *не является риторическим упражнением для публичного исполнения*⁵⁸, но представляет собой скорее *воспоминания*, собранные на старость, *средство от забвения*, несовершенный образ и эскиз живых и одухотворенных речей мужей блаженных и достопамятных, которых я имел честь слушать.⁵⁹ Из них один, иониец, был родом из Греции, остальные из Великой Греции. Именно, один был из Полной Сирии (τῆς κοίλης Συρίας), другой из Египта. Наконец, двое были с востока, один из Ассирии, *другой же, родом иудей*, из Палестины. Остался я с этим последним, который, впрочем, превосходил всех по своим способностям, разыскав его в его уединенном месте в Египте⁶⁰. Он был воистину подобен сицилийской пчеле⁶¹. Собирая мед с пророческого и апостольского луга, запечатлевал он в душах слушателей чистую и святую мудрость. *Все они были хранителями истинного предания блаженного учения, воспринятого непосредственно от святых апостолов Петра, Иакова, Иоанна и Павла*, унаследовав его как сыновья от отца (хоть и немногие сыновья походят на отцов) и насадив в наших душах Божию милостью семена, завещанные их апостольскими учителями. Уверен, что *для моих читателей большую ценность составит не само мое сочинение, но именно те воспоминания, которые оно призвано сохранить* <:> Что пользы в мудрости, если она не умудряет того, кто внимает ей? Спаситель непрерывно трудится, спасая, поскольку видит, что и Отец его постоянно трудится⁶². Уча других, мы учимся сами, а беседуя с аудиторией, часто слушаем и сами. Но наставник один⁶³ и для учителя, и

⁵⁸Клименту, как мы знаем, принадлежит по крайней мере одна проповедь, а также *Protrepticos Logos (Протретику)*, который написан также с должным соблюдением риторических канонов.

⁵⁹Ἦδη δὲ οὐ γράφῃ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἢ δε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται, λήθης φάρμακον, εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων.

⁶⁰Этим мудрецом скорее всего был Пантен, учитель Климента. Кто были остальные — сказать трудно. Исследователи склонны видеть здесь возможное указание на Мелитона из Сард, Теофила Керарейского, Теодота и других раннехристианских учителей, с которыми мог общаться Климент.

⁶¹*Euripides. Hippolytus* 73–81.

⁶²Cf. Ио. 5: 17.19.

⁶³Mt. 23: 8.

для ученика, и он является подлинным источником их понимания и учения. Господь не воспрепятствовал нам творить добро даже в день субботний, вопреки закону; и поэтому каждый, способный вместить⁶⁴, достоин принимать участие в божественных мистериях, равно как и в мистериях святого света⁶⁵.

Вообще говоря, это вступление представляет собой универсальный топос, характерный для многих античных авторов и непременно включающий несколько элементов. Обычно сначала говорится, что автор долгое время не решался доверить бумаге то, что ему довелось узнать или понять, потом сомневался в том, сможет ли он выразить это адекватным образом, однако впоследствии («на склоне лет») и под давлением публики или друзей наконец решился взяться за перо, дабы сохранить для потомков все то, что иначе забудется. При этом сочинению отводится роль «лекарства для памяти», что является платонической реминисценцией⁶⁶. Сравним, для примера, с предшествующим высказыванием Климента то, что говорит в предисловии к *Мистагогии* Максим Исповедник:

Услышав как-то, что я мимоходом и кратко излагал прекрасные, таинственные и весьма поучительные толкования некоего старца [разумеется, Дионисия Ареопагита] <...> ты попросил изложить для тебя эти толкования письменно, поскольку тебе хотелось иметь это сочинение как лекарство от забвения и подспорье для памяти (λήθης φάρμακον καὶ βοήθειαν μνήμης) ... Но сначала я уклонялся от этого предложения, не потому, что не хотел дать вам ... любезное вашему сердцу, но ... поскольку скорее самоучка и не искусен в писательском искусстве ...⁶⁷

Далее Максим говорит, что он не решился бы претендовать на изложение тех сокровенных тайн, знания которых сподобился только сам Дионисий, однако он полагает, что вполне в силах по крайней мере прокомментировать то, что было воспринято от него другими. Подобным образом продолжает и Климент:

Однако откровение это не было предназначено для толпы, но лишь для немногих, способных принять мистерии и запечатлеть смысл их в своем сердце. И тайны эти, как богоданные, не доверяют письменному слову, но передают изустно. Если кто

⁶⁴Mt. 12: 12; Lk. 6: 9.

⁶⁵Возможно, указание на практику Элевсинских мистерий, в которых яркий свет означал кульминацию откровения. Но не исключено, что это указание на гностическую практику.

⁶⁶Cf. Phaedrus, 274 e; 275 a; Leg. 666 b.

⁶⁷*Mystagogia*, проем. — К сожалению, большинство текстов Максима доступны только в составе Патрологии Миня, однако *Мистагония* была недавно издана заново и более аккуратно: Soteropoulou Ch. G. (Athenai, 1978).

возразит, ссылаясь на слова Писания: «Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узвано»⁶⁸, пусть он прислушается и к нашим словам, ведь в действительности здесь говорится о том, что хранящееся втайне таинственно откроется слушающим, а сокровенное, как истина, будет показано только тем, кто способен постичь сокровенное, поскольку утаенное от большинства достается в удел немногим. [Если истина всем доступна], почему не все ее постигли? Почему не все стремятся к праведности, если она является общим достоянием? Секреты распространяются втайне и изустно, а скорее даже не изустно, но запечатанными в душах. <...> Знаю, что эти заметки слишком слабы, чтобы передать всю силу того благодатного духа, которому мы удостоились внимать. *Однако они напоминают оригинал тем, что «тронут тирсом»*⁶⁹. «Мудрому скажи, — свидетельствует Писание, — и он мудрее будет»⁷⁰, а «имеющему да приумножится»⁷¹. Не содержат эти заметки и полного истолкования всех тайн (я не столь самонадеян!). Книга эта представляет собой всего лишь *справочник*, способ вспомнить, в случае если мы забудем, или же *напоминание* для того, чтобы предотвратить забвение. Боюсь, что многое, тем не менее, ушло безвозвратно и кануло в Лету, не будучи записанным вовремя. Вот почему, облегчая задачу своей памяти, я составил этот спасительный мемуар, *упорядочив его тематически*. Многое припомнить не удалось, ибо духовная одаренность этих блаженных мужей была велика. Не вошло в этот очерк и то, что или забылось, не будучи вовремя записано, или же слишком сильно потускнело в моей памяти по прошествии времени. *Ибо нелегко заниматься таким делом тому, кто не искушен в искусстве написания книг*. Все остальное, тем не менее, я старательно зафиксировал, однако некоторые вещи, даже и приходившие мне на ум, опускал намеренно, опасаясь записать то, о чем и говорить то остерегался: не из зависти (ведь так поступать грешно), но скорее из опасения, что, введя своих читателей в заблуждение, я вполне заслужу упрека в том, что, необдуманно дал, как говорят, меч малолетнему. «Невозможно, чтобы написанное не получило огласки»⁷², даже если бы я воздержался от публикации. Кроме того, текст в свитке говорит всякий раз одно и то же, и не может ответить на заданные вопросы иначе, нежели это записано⁷³. А значит, читатель поневоле всегда остается без

⁶⁸Mt. 10: 26.

⁶⁹Тирс — обвитый плющом посох, который посвященные в культ Вакха носили во время торжественных процессий.

⁷⁰Prov. 9: 9.

⁷¹Mt. 25: 29.

⁷²Plato. Epistula II, 314 c.

⁷³Знаменитое рассуждение платоновского Сократа.

всякой помощи со стороны, как самого автора, так и его последователей (11,1–14,4).

Утвердив таким образом авторитет исповедуемого им учения и свое право учить ему, прибегнув для этого к достаточно распространенной в его время практике апелляции к (вне всякого сомнения, фиктивной) традиции⁷⁴, Климент переходит к описанию структуры своего сочинения, в частности говоря следующее:

О некоторых вещах я лишь слегка намекаю. Подробно раскрывая одно, другое я достаиваю лишь упоминания. Иногда я пытаюсь высказаться прикровенно, приоткрыть таинственно или указать в молчании⁷⁵. Здесь будут рассмотрены суждения наиболее известных школ и им будет противопоставлено то, что необходимо знать, прежде чем подойти к мистериальному гносису, открывающемуся в созерцании (τὴν ὑποκρυφίαν θεωρίαν γινώσκεις). Этот гносис, согласно «славному и почтенному правилу предания»⁷⁶, покажет нам сокрытое от начала мира, обратившись сначала к тому, чему учит нас естествознание, дабы по устранению всего, что затрудняет рассуждение, приготовить слух к восприятию сокровенного предания подобно тому, как земледelec использует агротехнику, очищая землю от терний и всякой сорной травы и подготавливая ее к посадке виноградных лоз. Подготовка к состязанию — это также состязание. Аналогично, предшествующее тайне — это тоже тайна. Посему мы, не сомневаясь, обращаемся в наших заметках к философии и к лучшим из пророческих наук <...> *Этот сборник заметок хорошо подходит для вдумчивого чтения. А добрые заимствования из других полезных наук являются своего рода приправой, которая для возбуждения голода примешивается к пище атлета не ради услады, а ввиду его стремления к почестям. Мелодичными напевами мы смягчаем чрезмерную торжественность, делая музыку гармоничней. Но подобно тому, как желающие обратиться к народу часто пользуются услугами глашатая, дабы слова их звучали громче, так и мы (поскольку говорить, прежде чем мы обратимся к истинному преданию, нам приходится со многими людьми) вынуждены пользоваться мнениями и языком, которые они привыкли слышать, чтобы этим способом привлечь больше слушателей. Короче говоря, как среди многих малых жемчужин только одна является примечательной, и как среди многих*

⁷⁴Загадочный Пантен в этом случае оказывается тем недостающим звеном, которое связало бы Климента с апостольскими временами. Климент считает себя продолжателем этой традиции, посвященным в знание, которое не может быть разглашено всем и каждому. Нам известно, что он действительно долгое время учил и начал писать в довольно зрелом возрасте, облакая сказанное в символическую форму.

⁷⁵... λαυθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπιχυπτομένη ἐκφῆσαι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα.

⁷⁶*Clemens Rom.* I Cor. 7, 2.

рыб в садке попадаетея лишь одна золотая рыбка (*κάλλιχθυσ*), так время, труд и адекватная помощь открывает единую истину <...> Хотя и все в равной мере одарены зрением, смотрим на вещи мы не одинаково, но с различных точек зрения. <...> Подобным образом и мне предстоит воспользоваться плодами греческого образования. *Не найдется, я думаю, ни одной столь благополучной книги, которая не встретит возражений и противодействия.* Поэтому и ту книгу, против которой не находится основательных возражений, также следует считать здоровой. *Одобрение вызывают не только те дела и учения, которые не встречают нападков, но и те, которые по крайней мере не вызывают принципиальных возражений* <:> Земледельцы, прежде чем сеять, сначала орошают землю. *Так и мы водой эллинского логоса сначала орошаем плотскую часть нашей аудитории, дабы она могла принять в себя разбрасываемое по ней семя духовное и без труда его вынашивать* (15,1 — 17,4).

Вот почему в наших *Строматах* истина представлена смешанной с мнениями философов или, лучше сказать, покрыта и утаена, как съедобное ядро, ореховой скорлупой. Семена же истины призваны сохранять, по моему мнению, лишь те, кто возделывает ниву веры. Не обошел я вниманием и расхожее мнение тех, которые по невежеству своему говорят, что заниматься нужно лишь самым необходимым и укрепляющим веру, а делами внешними и избыточными пренебрегать, ибо они попусту утомляют нас и влекут к предметам, удаляющим от спасения. Они утверждают, что философия проникла в жизни людей на погибель им от некоего злого и коварного выдумщика. Но я покажу, что всякое коварство представляет собой по самой природе своей нечто злое и такой земледелец ничего доброго произвести не в состоянии. А это означает, что и философия есть некоторым образом результат действия божественного промысла (18, 1–4).

Итак, мнение «просто верующих» о том, что философия является чем-то излишним и соблазнительным, решительно отвергается. Такой подход разумен, однако он не дает возможности достичь гносиса, а значит, в конечном итоге, и спасения.

Мы привели наиболее яркие места из текста *Стромат*, где сам автор оценивает свое произведение. Кажется, теперь можно несколько обобщить эти сведения. Прежде всего Климент говорит, что его произведение не есть просто «сочинение для чтения». Этот текст имеет смысл читать только в случае, если он зачем-либо нужен и может оказаться полезным читателю. В этом смысле понятно утверждение, что достижению этой пользы должна предшествовать работа. С другой стороны, наш автор говорит, что в тексте присутствует *сознательно включенный туда шифр*, сознательное перемешивание и запутывание

предметов, так, чтобы понять их смогли только знающие и внимательные. Этот прием должен предохранить тексты и те высокие предметы, которым они посвящены от профанации — прием весьма распространенный в античности.

Климент говорит, что божественная мистерия, открытая Спасителем, дает ключи к неведомому и таинственному, к тому, что доселе было сокрыто. Однако, открывая, речения скрывают еще большее, явное в них есть знамение или символ тайного и сокрытого, причем того, что остается сокрытым и на что указывает символ, несравнимо больше — символ указывает на поистине неизмеримые и невыразимые глубины.

По этой причине гностик, будучи в мире, как говорит Климент, «не от мира сего». Его подлинное место не подобно этому миру, и для достижения его он должен полностью изменить свою человеческую природу. А если это так, то любой поступок, любое сказанное или написанное слово имеет для гностика ценность не само по себе, но с точки зрения отношения, в которое они ставят этот мир и тот. Произнесенным словам нельзя доверять, по крайней мере их буквальному смыслу, поскольку ни одно из них не способно выразить то, к чему стремится гностик.

В каждом слове нужно суметь увидеть скрытый смысл, каждое выражение ценно содержащейся в нем метафоричностью и подтекстом, т. е. способностью переносить из одной смысловой плоскости в иную. Словесное описание может только подойти к сущности, но не способно ее выразить. Однако слово может на нее указать — и это указание единственно ценно. Таким образом, по Клименту, противоречивость и парадоксальность лежат в самом основании познания. Синтез и гармонизация противоположных начал очень занимают Климента, с завидной настойчивостью он говорит о гармонии знания и веры, истинной религии и эллинской философии, скрытого и явного, выразимого и невыразимого. Человеческие дела отличны от дел божественных, но, с другой стороны, человеческая праведность, образуя сложное единство, подобна божественной. Истина христианства исключительна, но, с другой стороны, истина едина, и в равной мере она присутствует и в эллинской философии, и в религиозных учениях других народов. Проблема заключается только в том, что она присутствует там как в разбитом зеркале, расколота на части.

Однако из такого элитаризма не следует, что простые люди принципиально отличаются от гностиков. Дело не обстоит таким образом, что первым доступна только вера, вторым же в удел достается гносис. Напротив, гносис состоит именно в умении достичь гармонии веры и знания, т. е. обрести внутреннее единство-во-множестве. Поэтому неверны мнения как тех, кто ратует за «простое христианство»,

так и тех представителей гностических сект, которые делят уделы избранных от природы и обреченных к гибели. Впоследствии мы увидим, какими аргументами пользуется Климент, отстаивая свое учение об истинном гнозисе, равно как и философские основания такого учения.

Истинное откровение всегда сокрыто за некоторой вуалью. Оно содержит в себе некоторые апории, т. е. то, на чем мысль спотыкается, пытаясь их истолковать. Когда же это не удается, она либо навечно застывает в своем недоумении, либо слепо принимает непонятное на веру, также закостеневающая в своем догматизме, либо, наконец, от исходного доверия стремится взойти к пониманию смысла, начиная с попытки постичь таинственное значение символов. И именно этот путь, как говорит Климент, с божественной помощью, ведет к совершенному знанию. Непонятное и таинственное удивительно. Удивительное же или восхитительное вводит человека в особое состояние, которое дает ему новые, недоступные в обычном состоянии, возможности. В этом секрет психологической действенности мистерии. В этом, вероятно, причина того, что Климент может говорить на протяжении многих страниц, не сказав ничего, точнее никуда не сдвинувшись в своем рассуждении. Используя совершенно различные средства, от логических до поэтических, он постоянно ходит вокруг одного предмета, указывает на одно и то же. Действительно, мы имеем здесь случай на редкость многословного молчания.

Для более полного уяснения отношения нашего автора к эзотеризму, обратимся к еще одному тексту (Strom. V, 56,5 — 59,5):

Скрытые вещи, просвечивающие через завесу, оставляют впечатление об истине более внушительное и значительное, подобно тому, какое являют собой фрукты на дне ручья, просвечивающие через воду, или формы, покрытые вуалью, которая слегка меняет их очертания. Напротив, несокрытое выглядит совершенно определенно и воспринимается однозначно. Всестороннее освещение проявляет дефекты в вещах, в то время как можно увидеть множество значений в том, что сказано со скрытым смыслом. И хотя в такой ситуации неопытный и неученый человек впадает в ошибки, и только гностик понимает, это, конечно же, не означает, что «все должно быть объяснено всем и при свете дня, или что благая мудрость должна вступать в контакт с теми, кто даже во сне не был чист душой. Справедливо ли всем и каждому открывать сокровища, добытые с таким трудом, и истолковывать мистерии Логоса профанам?»⁷⁷ Говорят,

⁷⁷Фрагмент из письма Лисия Гиппарха. См.: Thesleff, *Pythagorean Texts*, p. 111–114; *Jamblichus. De vita pythagorica* 75. Zeno, fr. 43 Arnim; подробное исследование см.: *Burkert W. Hellenistische Pseudopythagorica // Philologus*. 1961. 105. S. 16–43,

что пифагореец Гиппарх, обвиненный в письменном разглашении пифагорейской мудрости, был исключен из школы, и столб был водружен для него, как если бы он был мертв⁷⁸.

Здесь Климент цитирует *Письмо Лисия Гиппарху*, в котором Лисий, один из немногих выживших после разгрома пифагорейского союза в Кротоне, упрекает Гиппарха в отступничестве. Именно на этом сюжете основывает Климент свое дальнейшее сообщение о Гиппархе. Цитата буквальна, однако «мистерии Элевсина», естественно, заменены на «мистерии Логоса». В своей неизменной манере и следуя принципу «образованный человек должен знать своих классиков», Климент умалчивает об источнике. Если бы не последующее рассуждение о Гиппархе, догадаться, что в данном случае мы имеем дело с каким-то пифагорейским источником, было бы не просто. К счастью, этот же отрывок цитирует Ямвлих (*De vita pyth.*, 75).

Далее Климент говорит о том, что, как и греки,

... варварские философы тех, кто отпал от учения и отдал свой разум во власть телесных желаний, называют мертвецами, «ибо каково общение у праведности с беззаконием, — согласно божественному апостолу, — что общего у света с тьмою? Каково согласие между Христом и Велиаром, или какое соучастие верного с неверным?». Различна ведь слава Олимпийцев и тех, кто подвержен плену⁷⁹. «Поэтому выйдете из среды их и отделитесь, — говорит Господь, — и не прикасайтесь к нечистому, и я приму вас. И буду я вам Отцом, и вы будете моими сыновьями и дочерьми»⁸⁰.

Мы снова видим, как цитаты буквально нанизываются Климентом одна на другую, причем платонические реминисценции переплетаются с евангельскими до полной неразличимости.

Не только Платон и Пифагор скрывали многое в своих учениях, но и эпикурейцы говорили, что большинство из того, чему они учат, не может быть открыто высказано, и не каждый встречный достоин их учений⁸¹. Так же поступают и стоики. Они говорят, что некоторые из произведений древнего философа Зенона предназначены не для всех учеников, поэтому они дают читать их только тем, кто, по их мнению, проявил себя как подлинный философ⁸². Ученики Аристотеля утверждают, что некоторые из

226–246; 17–28; специально в связи с Климентом: *Tardieu M. Lettre de Lysis a Hipparque // Vigiliae Christianae*. 1974. 28. P. 241–247.

⁷⁸ *Jamblichus. De vita pythagorica*, 199.

⁷⁹ II Cor. 6, 14–15. Cf. *Plato. Leg. V*, 727 e.

⁸⁰ II Cor. 6, 17–18.

⁸¹ *Epicures*, p. 404 Usener.

⁸² *Epicures*, p. 404 Usener.

его трактатов эзотерические, остальные же общие и экзотерические⁸³. Далее, установившие обряды мистерий, будучи философами, выразили свои учения в форме мифов для того, чтобы они не были ясны каждому. И поскольку даже человеческие мнения скрываются от несведущих, то не подобает ли сущностно-сущим, святым и благословенным божественным созерцаниям прежде всех прочих пребывать сокрытыми от непосвященных?

Символическое толкование мифов, оригинальных и философских, — это наследие стоиков, и Климент несомненно следует этой традиции⁸⁴. Однако, как показывает приведенный пассаж, Климент различает символ и аллегорию на понятийном уровне. Символ, в отличие от аллегории, не может быть полностью объяснен или сведен к сумме интерпретаций и, следовательно, имеет некоторую самостоятельную значимость. Климент снова возвращается к образу завесы (56, 5). Эзотерические и помещенные за завесу тайны учения тем и отличаются от экзотерических и внешних, что они доступны лишь немногим. И проблема не только в том, что «каждый» не может взять тайную книгу и прочесть ее или проникнуть на закрытую лекцию. *Символизм охраняет сам себя*: для того, чтобы понять прочитанное или услышанное, ученик должен уже достаточно многое знать и понимать, а также обладать определенным даром, иными словами, быть «подлинным философом»⁸⁵. Только в этом случае сказанное со скрытым смыслом откроется перед ним.

Хотя некоторые слова Эпикура (например, пассаж из его Письма Геродоту — Diog. Laert., X 35) могут быть поняты в «эзотерическом» смысле, едва ли эпикурейцы придавали тайне такое же значение, как последователи Пифагора. Зенон называется «древним философом», вероятно, для того, чтобы не спутать Зенона основателя Стои с Зеноном младшим, учеником Хрисиппа. Поскольку идеал стоического мудреца предполагал долгое обучение и совершенствование, далеко не все было открыто начинающему. Стоические аллегорические толкования мифов и Гомера были весьма знамениты и, несомненно, повлияли на аллегорические методы самого Климента. Об эзотерических произведениях Аристотеля говорит Плутарх (Alexander, 7) и даже цитирует (апокрифическое) письмо Александра, в котором он упрекает Аристотеля в том, что тот опубликовал одно из своих эзотерических произведений. Ориген (Contra Cels. I 7) также говорит о тайных книгах Аристотеля, выражая свою мысль в весьма пифагорейской манере:

⁸³ Origen. Contra Celsum 1 7, 60.

⁸⁴ См.: Le Boulluec A. L'Allégorie chez les Stoiciens // Poétique. 1975. 23. P. 305–314.

⁸⁵ Истинные (γνήσιοι) философы; Usener (Epicurea, p. 404) использует это выражение Климента для того, чтобы объяснить словоупотребление Диогена Лаэртского (X 26).

начинающему, говорит он, достаточно точно следовать словам наставника, ἀὐτὸς ἕφα пифагорейцев, понимание их истинного смысла наступает по мере совершенствования. Параллель со знаменитым делением пифагорейцев на «акусматиков» и «математиков», о котором Климент говорит непосредственно после этого, очевидна (59, 1).

Далее Климент формулирует герменевтический принцип:

Все дело в том, что [символизм] варварской философии, пифагорейские мифы, или все эти платоновские истории об Эре, сыне Армения, в *Государстве*, Эаке и Радаманте в *Горгии*, Тартаре в *Федоне*, Прометее и Эпиметее в *Протагоре*, так же как и история о войне между атлантами и афинянами в Атлантиде⁸⁶, должны пониматься не просто как всевозможные аллегоризации всех этих имен, но как выражающие универсальный смысл, который необходимо найти за символами, скрытыми за завесой этих аллегорий, —

и продолжает тему об эзотеризме греческих философских школ:

Ведь и обычай, принятый в пифагорейском союзе, делить всех, в соответствии с двумя степенями посвящения, на акусматиков, большинство, и математиков, тех, кто по природе склонен к философии⁸⁷, означал, что «*нечто открыто, нечто же пребывает в тайне*»⁸⁸. Подобным образом, различение двух видов перипатетических учений, вероятностных и научных⁸⁹, недалеко от различения между мнением, с одной стороны, и славой и истиной — с другой.

*Пусть венок доброславной чести
не вынудит тебя принять его от смертных,
если для этого нужно сказать нечто, отличное от правды*⁹⁰.

И ионические музы⁹¹ дословно говорят следующее: большинство людей, мудрых в собственной оценке, следуют народным аэдам и поют песни толпы, того не зная, что многие плохи, а немногие хороши. И только лучшие преследуют славу: «Предпочитают же лучшие одно-единственное превыше всех бранных вещей — вечную славу»⁹². «Но большинство живет как животные, меряя счастье желудком, влечением и половым членом»⁹³.

⁸⁶ Plato. Rep. X, 614 b; Gorg. 524 a; Phaedo 112 a; Protag. 320 d; Tim. 25 d; Critias 108 sqq.

⁸⁷ Cf. 8 (Hippias.) fr. 2 DK.

⁸⁸ Cf. 8 (Hippias.) fr. 2 DK.

⁸⁹ Top. I 1, 100 b 19.

⁹⁰ Empedocles, fr. 3, 67 DK (14, 6-7 Bollack).

⁹¹ = Heraclitus. Эпитет из Plato, Soph. 242 d.

⁹² Heraclitus, fr. 104 Marcovich (29 DK).

⁹³ Demosthenes. De corona, 296, где также упоминается «предатель» Гиппарх.

Каков смысл символизма? Климент говорит, что, во-первых, подобно полутонам на картине, недосказанность и намек стимулируют воображение. Неполная ясность способствует отвлечению от конкретной предметности вещей и помогает формированию мысленных представлений о них. Для того, чтобы понять, знающему достаточно увидеть немного, «воображение дорисует остальное». То есть символизм позволяет *скрывать и открывать* многое в одно и то же время, а поэтому является важным инструментом в познании и образовании. Однако, во-вторых, «не следует открывать мистерии профанам», оберегая их тем самым от опошления.

Климент верен этим идеям в своих произведениях и прежде всего в своем основном сочинении, которое имеет очень сложную и «лоскутную» структуру, вполне заслуживая тем самым свое название. Следовал ли Климент какой-либо системе при написании этого произведения? Как я уже отмечал, многие исследователи, и не без основания, это отрицают. В этом произведении видят пестрое собрание мнений, сборник цитат типа хрестоматии, только очень несистематичный, в лучшем случае произведение оценивается как фантазия, возведенная в систему, или же записная книжка для памяти, что-то типа блокнота преподавателя⁹⁴. Это последнее предположение не лишено смысла, если вспомнить, что сам Климент называет свое произведение памятливыми записками, спасающими наиболее важное от забвения (Strom. I, 14, 2 и др.). Однако это еще не все, и как справедливо отмечает А. Мэа⁹⁵, сам Климент говорит, что его произведение построено композиционно определенным образом. Проблема в том, что композиция эта носит скорее интуитивно-ясный, нежели формальный характер. Климент надеется, что, несмотря на очевидную слабость слов и их неспособность выразить таинственное, они смогут напомнить прототип «тем, кто тронут тирсом» (Strom. IV, 4,1–7,4):

Наши заметки, как мы уже об этом не раз говорили, для не очень старательных и неопытных читателей могут показаться слишком разнообразными и, как на это указывает и само заглавие, состоящими из различных кусков, сотканных в один ковер так, что рассуждение постоянно скользит от одного предмета к другому, зачастую указывая в одном направлении, но доказывая тем самым нечто иное. «Рудокопы, — говорит Гераклит, — в поисках золота перерывают множество земли, а находят самую малость»⁹⁶. Однако каждый, кто принадлежит к «золотому ро-

⁹⁴ Анализ «пространного» стиля Климента, «скрывающего раскрытия» или «многословного замалчивания» см. в *работе: Méhat A. Etudes sur les Stromates de Clement d'Alexandrie*. Глава «Le style simple et le style ample». P. 212ff.

⁹⁵ *Etudes*, p. 120.

⁹⁶ *Heraclites*, fr. 10 Marc. (22 DK).

ду»⁹⁷, даже раскапывая то, что чуждо ему, и в малом найдет немало. Так слово сможет найти читателя, который в силах понять его⁹⁸. Так и наши *Строматы* в руках человека, читающего их с пониманием, могут оказаться хорошим подспорьем для памяти и средством, помогающим в поиске истины. *Однако читатель, сверх того, и сам должен заняться исследованием. Разумному путнику, если он пребывает в сомнениях относительно правильного выбора пути, достаточно лишь указать верное направление. Дальше он уже сам сумеет продолжить путь и достигнуть своей цели.* Однажды некий раб спросил дельфийскую жрицу, как ему расположить к себе своего господина? Пифия ответила: «Если поищешь, найдешь». И все же, как мне представляется, сложным занятием является поиск скрытого блага,

*Ведь добродетель от нас отделили бессмертные боги
Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога,
И трудновата в начале. Но если достигнешь вершины,
Легкой и ровною станет дорога, тяжелея прежде*⁹⁹.

«Тесен и узок путь Господень»¹⁰⁰ и «лишь для употребляющих усилие — Царство Небесное»¹⁰¹. Вот почему Господь и говорит нам: «Ищи и найдешь»¹⁰², если будешь держаться царского пути и никогда не уклонишься с него. Поистине, великая плодоносная сила заключена даже в малом семени учений, содержащихся в этой книге; по слову Писания, она — «как питающий всех полевой злак»¹⁰³. *Следовательно, если наши заметки названы Строматами, то такое наименование вполне подходит их содержанию, ибо речь в них и вправду идет о весьма разнообразных предметах, наподобие жертвенных приношений, в которые, по словам Софокла, входили*

*... шкура овцы и вино,
аромат и отборные гроздья,
плоды разнородные,
масло могучей оливы и чудные соты,
труды золотистой пчелы*¹⁰⁴.

⁹⁷Предоставляю читателю судить, намек ли это на *Государство* Платона, или гностическая реминисценция. «Золотой род» ср.: Plato, Rep. V 468 e; Strom. IV, 16, 1; V, 98, 2; V, 133, 6.

⁹⁸Возможно, намек на начало книги Гераклита (ср. fr. 1).

⁹⁹*Hesiod. Opera et dies*, V 289–292 (пер. В. В. Вересаева).

¹⁰⁰Mt. 7: 14.

¹⁰¹Mt. 11: 12.

¹⁰²Mt. 7: 7.

¹⁰³Job. 5: 25.

¹⁰⁴*Sophocles*, fr. 366.

Так и в наших *Строматах*, как у садовника из комедии Тимокла¹⁰⁵, произрастают «смоквы, оливки, сушеные винные ягоды и мед с плодоносного поля» <...> Подобно веяльщику, отделяющему зерно от мякины, наш читатель также должен почаще пропускать пшеницу сквозь решето и очищать ее от сора.

Приведенных текстов, видимо, достаточно, чтобы понять, что *Строматы*, по мысли их автора — это не просто сборник случайных цитат и замечаний по их поводу. Точнее, они именно случайны, и приходят автору на ум, когда они приходят, но именно это и означает, что для Климента важно, чтобы читатель, понимая, о чем идет речь, ухватившись за ассоциацию или метафору, сумел последовать тем путем, которым шел автор. Высказывание может ему что-то напомнить, в чем-либо помочь. Даже самое малое внимательному может дать немало, поскольку умному путнику достаточно указать дорогу, а пройти ее он сможет сам, говорит Климент. Поэтому *Строматы* писались на протяжении всей жизни, и читаться они должны «не подряд, а по случаю». Климент рассчитывает на то, что с подобного рода книгой можно жить, ее можно читать постоянно, каждый раз открывая все новое.

Интересно построение самого текста *Стромат*. Большинство глав (хотя Климент не разбивал на них свое сочинение, многие из них выделены весьма удачно) начинаются со своего рода введения в проблему. Например, в 11-й главе пятой книги говорится, что бог ничем не подобен человеку, и для того, чтобы достичь его, необходимо полное отделение от телесных страстей. Далее эта мысль выражается более отстранно и подкрепляется различными цитатами из Священного Писания и классических авторов. Но постепенно рассуждения становятся все сложнее, их последовательность нарушается. Создается впечатление, что Климент тут же помещает в текст любую цитату, которая приходит ему в голову или ассоциируется с рассматриваемым предметом, причём круг этих ассоциаций постепенно расширяется. В такой диффузионности стиля легко убедиться, открыв *Строматы* в любом месте. Интересно отметить, что нечто подобное наблюдается также при приближении к концу каждой книги. Например, пятая книга *Стромат* начинается довольно последовательным рассуждением о вере и надежде (Strom. V, 1–18), за ним следует сначала последовательное, но становящееся все более «аллюзивным» рассуждение о символизме у эллинов и варваров (19–50), вслед за ним идет учение о Боге и его недостижимости. Наконец, последняя выделенная издателями 14-я глава, которую весьма условно можно назвать *О плагиате греков*, представляет собой действительно лоскутный ковер, состоящий из различ-

¹⁰⁵ *Timocles*, fr. 36 CAF.

ных цитат и мнений¹⁰⁶. Здесь Климент в своей стихии! Он пишет, как представляется, опираясь только на ассоциацию, и едва ли стоит искать в этой главе какую-либо структуру, хотя некоторые исследователи это делают. Эта же тема продолжается в начале шестой книги *Стромат*.

Точно так же работает Климент как экзегет. В целом аллегорические толкования выполнены им в традиционной, идущей от Филона, манере, однако с одним исключением: в отличие от последнего, а также Ириней и Ипполита, Климент, во-первых, нигде (за редким исключением¹⁰⁷) не проводит сколь-либо последовательного экзегесиса, во-вторых, основное внимание им уделяется скорее не самому толкованию того или иного места, а тому, как не следует этого делать. Основная забота нашего автора — предостеречь от неправильного или однобокого понимания символа или притчи. Именно в таком ложном истолковании он обвиняет карпократиан в недавно найденном письме¹⁰⁸.

Все это позволяет нам сделать вывод, что экзегетика Климента также основана на двойственном и противоречивом принципе, в том смысле, что в самих предложенных Климентом методах толкования содержится их отрицание. Аллегии и притчи в священных текстах нужно уметь понимать только для того, чтобы научиться видеть за ними скрытый смысл¹⁰⁹.

¹⁰⁶ «Библейское происхождение» основных идей эллинской философии. Эта идея, возможно, странная для современного читателя, была практически общепринятой во времена Климента и восходит, по крайней мере, к Аристобулу и Филону Александрийскому. Вполне вероятно, что основное влияние на Климента оказал здесь Филон, которого можно считать одним из основных протагонистов этой концепции, действительно очень полезной для оправдания философии и обоснования правомерности включения ее в иудейско-христианское мироучение. Климент (первый христианский автор, который эксплицитно ссылается на Филона) не сомневается в том простом факте, что греческие мудрецы или позаимствовали свои учения непосредственно от самого Моисея и иудейских служителей, или же получили его свыше как откровение истинного Бога, которое поэтому не должно отличаться от закона, данного Моисею.

¹⁰⁷ Такое исключение составляет, например, шестая глава пятой книги *Стромат*, посвященная толкованию символики Ковчега. Однако содержание ее почти полностью заимствовано у Филона, см. перевод этой главы и ее подробный анализ в кн.: *Mondésert C. Clément d' Alexandrie*. Paris, 1944. P. 163–186.

¹⁰⁸ Если это письмо действительно принадлежит Клименту. См.: *Smith M. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge (Mass.), 1973. Review: *Cridle A. H. On the Mar Saba Letter attributed to Clement of Alexandria // Journal of Early Christian Studies*. 1995. 3. P. 215–220.

¹⁰⁹ Подробнее об этом см. мое исследование философии Климента: *Афонасин Е. В. Философия Климента Александрийского*. Гл. 5 и 3.

III. К вопросу о методах исследования произведений античных авторов — коллекционеров знаний

Итак, различные антологии, доксографии или просто «заметки» (ὕπομνηματα) в это время — не просто записная книжка или конспект, но некоторого рода литературный жанр, причем, повторюсь, *чрезмерное распространение полуприватных записных книжечек, антологий и различных собраний привело к тому, что оригинальные сочинения начали имитировать жанр ὕπομνηματα*. Кроме простого отражения литературной моды тексты такого рода служили двойкой цели: такой жанр позволял автору выразить свои воззрения и одновременно снабдить читателя массой полезных сведений, что при литературном дефиците значительно повышало ценность сравнительно элементарного или даже бездарного сочинения. Наконец, стилем прикрывались как щитом, спасающим от стрел критиков.

В век, когда новое знание практически не создавалось, особое значение приобрела традиция, призванная сохранить и систематизировать уже достигнутое предшествующими поколениями. В связи с этим *вопрос о методе* работы античных авторов выходит на первый план. Исследование показывает, что многие произведения античных авторов, на первый взгляд кажущиеся нагромождением цитат, в действительности следуют некоторой системе, причем их авторы избирают такой стиль сознательно. Это обстоятельство я уже имел случай отметить на примере *Аттических ночей* Авла Геллия и *Стромат* Клименты Александрийского.

Очевидно, что такие комплексные литературные памятники, как *Строматы* Климента и вышеупомянутые *Аттические ночи* Авла Геллия, равно как и различные экзегетические труды Филона и подобные позднеантичные сочинения, для их понимания, помимо традиционных «гуманитарных» методов текстуальной критики, нуждаются и в специально разработанных точных методах исследования. Один из таких методов — количественный анализ цитат и парафразов, призванный содействовать расшифровке и выявлению скрытой структуры текста.

Одной из основных задач, стоящих здесь перед исследователем, является проведение комплексного и полномасштабного анализа избранных текстов с тем, чтобы в обобщающем исследовании подробно проанализировать методы античных авторов и подкрепить выводы различными примерами. Этой же задачей определяется и круг исследуемых источников. Из всего необозримо большого массива литературы «энциклопедического» характера для настоящего исследования выбираются наиболее характерные сочинения: (1) близкие по тематике и времени написания, но в то же время (2) достаточно разнообразные

по жанру. В результате выборка позволяет составить достаточно разностороннюю, но вместе с тем моногенную и когерентную картину, позволяющую произвести достаточно осмысленные обобщения.

Естественно, что особое внимание в процессе работы уделяется составлению индексов-указателей, содержащих сведения о цитируемых источниках¹¹⁰. Следует кратко остановиться на том, по какому принципу составляется индекс. Прежде всего это «индекс заимствований», а значит, он должен отражать не только прямые цитаты, но и всевозможные влияния, явные или скрытые, которые удастся обнаружить в тексте. Разумеется, зачастую вполне достоверно определить источник влияния или даже факт его наличия не представляется возможным. Это определяется, с одной стороны, нашим знанием источников или проверяемым предположением об их существовании (поскольку в большинстве случаев оказывается, что сам источник до нас не дошел, однако цитируется кем-то еще). С другой стороны, многое зависит от нашего умения вычленить искомое заимствование, а это уже скорее вопрос личного опыта, догадливости и внимательности исследователя. Знание такого рода неформально, однако можно попробовать его формализовать хотя бы отчасти. Следовательно, необходима шкала, которая позволила бы оценить «степень достоверности» той или иной литературной параллели. В своей работе я использую шкалу из четырех дискретных значений, от 1 до 4. Практика показывает, что более детального членения и различения проводить нет необходимости, более того, оно едва ли может быть точно проведено, ведь, учитывая качественно-разнородный характер материала, увеличивая число значений, оценивающих степень достоверности, мы одновременно увеличиваем и вероятность ошибки. Итак, 4 означает несомненное заимствование (скорее всего, цитата или парафраз), 3 — весьма вероятное заимствование (парафраз или реминисценция), 2 — вероятное заимствование (реминисценция) и 1 — маловероятное заимствование (в лучшем случае общее место). Шкала «калибруется» на примере ныне существующих и хорошо известных текстов, с тем, чтобы затем перейти к источникам, иначе как из нашего автора неизвестным, а следовательно, наиболее важным и интересным. (В случае Климента идеальной шкалой оказывается оценка его степени зависимости от Филона, поскольку тексты последнего полностью дошли до нас. Вместе с тем по причине, на которой я остановлюсь ниже, оценивать библейские параллели очень трудно.) Следует отметить, что этот индекс не может быть составлен механически, потому что даже точная цитата — не обязательно важное или явное заимствование, поскольку цитата мо-

¹¹⁰Опыт подобного исследования представляют собой индексы для подготовленного мной издания перевода *Стромат* на русский язык (СПб., 2003. Т. 3).

жет оказаться просто общим местом. (Нам же нужны «интересные» параллели.) Авторы критических изданий, ранее и ныне, зачастую слишком увлекаются выявлением «цитат», местами даже корректируя текст в соответствии с ними. Индекс-указатель к *Строматам*, например, содержит излишнее количество неструктурированных ссылок на произведения Филона, как это вполне справедливо отмечает и подробно демонстрирует А. ван ден Хук в вышеупомянутой книге. Можно отметить и несколько случаев, когда автором критического издания текст Климента корректируется в соответствии с Филоном или (в другом случае) с Плутархом. «Редакторская правка» цитат из книг Писания, которая, насколько можно судить, осуществлялась регулярно на протяжении всей истории текстов, — это настоящая беда для исследователя. Итак, оценка степени заимствования по четырехбалльной шкале позволяет не только указать на возможный источник, но и оценить степень зависимости от него автора исследуемого текста. Для того чтобы эффективно применять такую шкалу, необходимо, разумеется, четко разработать критерии оценки: что, например, следует называть цитатой, что — парафразой и т. д. Ясно, что цитата в античном смысле — это вовсе не то же самое, что ныне. Другой «шкалой» оценки является, так сказать, субъективная оценка самого автора исследуемого текста степени своей зависимости. Часто важно понимать, до какой степени сам автор признает свою зависимость от цитируемого текста, а также, использует ли он оригинал или же какую-нибудь антологию. Здесь помогают, естественно, слова самого автора, равно как и наши знания об источниках заимствования и их сохранности. Оценивать данный показатель предполагается также по шкале от 1 до 4. Мне кажется, что точные методы, кратко описанные выше, в случае успешного их применения, способствуют лучшему уяснению структуры текста, проясняют цели, которые преследует автор, используя тот или иной источник и, наконец, позволяют точнее исследовать технику цитирования в произведениях античных авторов. Разумеется, этот подход может быть распространен на любые другие тексты.

Проиллюстрирую сказанное несколькими примерами.

Намечая подходы к негативной теологии, Климент Александрийский использует аналогичное место из Филона. Сопоставление прекрасно демонстрирует это:

Но поскольку все мы смертны, . . . мы прячемся в свою смертную оболочку, как улитки . . . и мыслим о благом и нерушимом наподобие того, как мыслим о себе. . . Кроме того, в добавление к рукам и ногам, приходам и уходам, мы приписываем ему враждебность, непостоянство, отречения, гнев, части и страсти (μέρη καὶ πάθη), не достойные Первопричины (Philo. De sacrificiis Abelis et Caini, 95–96).

Но поскольку все люди смертны . . . они прячутся в свою смертную оболочку, как улитки . . . и мыслят о благом и нерушимом наподобие того, как они мыслят о себе. Однако от них ускользает то обстоятельство, что Бог не причастен многому из того, что он дарует людям: И все эти руки, ноги, рот, глаза, приходы, уходы, гнев и похвальба, которые евреи [значит, и Филон вместе с ними! — *Е. А.*] приписывают Богу, понимаются ими не в чувственном ($\mu\eta\ \pi\acute{\alpha}\theta\eta$), но в святом и аллегорическом смысле (*Strom.* V, 68, 1).

Что это? Цитата, пересказ, реминисценция, литературная параллель или общее место? Ясно, что Климент апеллирует здесь к «евреям» как авторитету, и речь его гораздо менее полемична, нежели у Филона. То, в чем Филон стремился убедить своих читателей, Климент сообщает как само собой разумеющееся. Следовательно, он воспринимает высказываемое положение как часть давно установившейся традиции, не нуждающееся в доказательстве, и не приводя источника своего заимствования. Учитывая почти буквальное сходство, резонно считать это место (как это делает А. ван ден Хук) цитатой (4 по нашей шкале), однако, с другой стороны, само это высказывание не очень «интересно» и вполне может считаться общим местом (т. е. «субъективно» оценивается на 3 или даже 2). Ситуация, правда, осложняется тем, что мы ничего не знаем об источниках самого Филона. Вопрос возможных источников теологических спекуляций Филона обсуждает Дж. Диллон¹¹¹, который справедливо замечает, что хотя ни один из известных нам источников не говорит о Боге как неизменном, непостижимом и невыразимом существе, нет никаких оснований полагать, что христианские философы и некоторые философы-платоники (например, Нумений или Алкиной) позаимствовали эти идеи непосредственно у Филона. Ведь в таком случае мы допустим ту же ошибку, что и Климент, который утверждал на основании сомнительных параллелей, что все эллинские философы являются наследниками иудейской мудрости. Напротив, утверждать, что Филон заимствовал все это от платоников, адаптируя то, что им было известно уже со времен Евдора и вело в конечном итоге к некоторого рода негативной теологии, — значит впасть в другую крайность. Вообще говоря, следует воздерживаться от далеко идущих обобщений, базируясь только лишь на текстуальном сходстве. За примерами далеко ходить не нужно. Еще Л. Фрүхтель¹¹² заметил текстуальное

¹¹¹ *Dillon J.* The Transcendence of God in Philo: Some Possible Sources // *Colloquy 16 of the Centre for Hermeneutical Studies / Ed. by Wilhelm Wuellner.* Berkeley, 1975; см также: *Dillon J.* The Middle Platonists. London, 1996. P. 155–156.

¹¹² *Früchtel L.* Clemens Alexandrinus und Albinus // *Philologische Wochenschrift.* 1937. 57. P. 591f.

сходство между *Stromateis* V, 81, 5 и *Didaskalikos*, 165:

πῶς γὰρ ἂν εἴη ἧττον ὁ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμός, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηγός τι νηδὲ ᾧ συμβεβηγέν τι . . . х.т.λ. (*Strom.* V, 81, 5)

ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῶν μόνῳ λεπτός, ὡς εἴρηται, ἐπεὶ οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε εἶδος οὔτε διαφορὰ ἀλλ' οὐδὲ συμβεβηγέ τι αὐτῶ, οὔτε καχόν х.т.λ. (*Didask.* 165)

Этого краткого пассажа достаточно для наших целей, и приведенные строки это сходство только усиливают. Даже если никакого более раннего источника не известно, отсюда отнюдь не следует (как поспешно заключил Л. Фрюхтель), что «Учебник платоновской философии» служит источником для Климента просто потому, что в этом, как и во многих иных случаях, проблематика является очень общей, наверняка обсуждается во многих учебниках платоновской философии и в конечном итоге восходит к платоновскому *Пармениду*¹¹³. Максимум, что мы можем извлечь из этой параллели, — это предположение, что Климент пользовался каким-то учебником, восходящим к той же традиции, что и учебники Ария Дидима и Алкиноя. Итак, оцениваем эту по видимости «буквальную цитату» не на 4, а на 2 (как общее место).

То же самое можно сказать и по поводу Климента в его отношении к Филону. Климент часто цитирует Филона, однако в большинстве случаев, вполне справедливо не считая его автором той или иной идеи, просто использует имеющееся изложение нужных ему метафизических схем, известных и из других (нам неизвестных!) источников. В тех же случаях, когда дело касается не просто известных штампов, но более специфических вещей, наш автор указывает свой источник и четко выражает к нему свое отношение.

Приведенных примеров, вероятно, не достаточно для того, чтобы продемонстрировать работу метода в полной мере. Тем не менее надеюсь, что мне удалось показать, что (1) вопрос о методах адаптации нового материала, сохранения и передачи знания в античности является важной исследовательской задачей и (2) что для ее успешного решения необходимо выработать точные критерии оценки, в том числе и количественные.

Важность доксографической и компилятивной литературы для изучения философии поздней античности вне всякого сомнения. Во многих случаях ничем иным мы и не располагаем. Следовательно, успех любого исследования этого периода и сама возможность такого исследования напрямую зависят от состояния и изученности ис-

¹¹³ Whittaker Cf. *J. Platonic Philosophy in the Early Empire* // ANRW II 36.1. P. 108.

точников, а также от степени нашей субъективной уверенности в *достоверности* извлекаемой нами информации. Действительно, как мы знаем, и это подтверждает настоящее исследование, античные авторы часто цитируют по памяти. Вероятность этого, разумеется, зависит от размера цитаты. Ясно, что, вообще говоря, чем короче выдержка, тем больше шансов, что автор цитирует по памяти. Однако из одного только факта, что цитата пространна, не следует, что она буквальна. Наш автор вполне мог цитировать автора, который сам цитировал по памяти кого-либо еще или использовал недостоверный источник¹¹⁴.

Однако все эти проблемы меркнут на фоне тех, которые порождаются текстуальной традицией. Ведь каждый дошедший до нас текст является продуктом необозримо долгой и неведомой нам истории. Даже если та или иная цитата не была «поправлена» последующими переписчиками, редакторами или читателями, она вполне могла быть просто испорчена в процессе копирования.

Однако предположим, что мы сделали все возможное для прояснения текстуальной традиции и пришли к заключению, что при должном внимании мы можем доверять нашему тексту. Здесь мы сталкиваемся с еще одной важной особенностью техники цитирования античных авторов. Практически все античные авторы *сознательно изменяют цитаты*, начиная с незначительной адаптации к собственному стилю, заканчивая смысловыми изменениями разной степени значимости. Так, цитируя *Письмо Лисия Гиппарху*, Климент заменяет «мистерии Элевсина» на «мистерии Логоса» (Strom. V, 57, 3; этот же отрывок цитирует Ямвлих (De vita pyth., 75))¹¹⁵. В другом месте Климент цитирует место из *Тимея* (Timaeus 28c):

¹¹⁴Разумеется, и в этом случае все весьма относительно. Насколько короткая цитата длинна или насколько длинная цитата коротка? Очевидно, это зависит от того, что за произведение цитируется и что оно значит для автора. Если это, скажем, цитата из Писания или древней гомилии в произведении христианского автора, который регулярно читал проповеди, то вероятность цитирования по памяти возрастает. В таком случае «короткая» цитата может быть на самом деле довольно пространной. С другой стороны, маловероятно, чтобы тот же автор был в состоянии воспроизвести цитату из Платона на полстраницы, однако профессиональный платоник-комментатор вполне в силах это сделать. К счастью, в большинстве случаев сам автор оставляет нам какие-либо указания относительно техники цитирования. Как правило, противники цитируются более точно, или, наоборот, *сознательно* искажаются. В первом случае мы, как правило, имеем указание на то, что этот автор цитируется verbatim (вспомним цитату из Епифана гностика, о которой говорилось выше), во втором — у нас есть шансы воспроизвести рассуждение критика и при наличии дополнительных данных восстановить исходный текст. Всегда есть (по крайней мере теоретическая) возможность раскрыть сознательный шифр, но что можно сделать со случайной ошибкой?

¹¹⁵Фрагмент из письма Лисия Гиппарху. См.: Thesleff, Pythagorean Texts, p. 111–114, cf. Jamblichus, De vita pythagorica 75.

«Отыскать Отца и создателя всего — нелегкая задача, если же мы его найдем, то о нем невозможно будет рассказать <...> поскольку это невыразимо никоим образом, в отличие от других наук», — говорит правдолюбивый Платон»¹¹⁶.

При этом слова «правдолюбивого» Платона ἀδύνατον λέγειν заменяются Климентом на ἔξειπεῖν ἀδύνατον, и далее следует пассаж из «Седьмого письма», также слегка измененный (ἥ τὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς τἄλλα μαθήματα)¹¹⁷. Если мы обратимся к *Didask.* 179, 31f., то увидим, что платоник обращается с текстом своего интеллектуального наставника еще более вольно, не только заменяя ἀδύνατον на ἀσφαλές, но и переходя от «творца и Отца всего» к «наиболее почетному и величайшему Благу». Последнее из этих изменений не противоречит сказанному Платоном, однако первое существенно меняет смысл. Оказывается, что рассказать о знании Блага *можно*, но трудно¹¹⁸.

Цитируя тот или иной текст, позднеантичные авторы — за редким исключением — не ставили перед собой цель сохранить для последующих поколений фрагменты цитируемых ими авторов. Каждый из них решал свою задачу и цитировал вполне в согласии с бытующей в то время практикой.

Интересное исследование использования Платона философами II в. проводит Дж. Уитакер, который показывает, в частности, что *Didaskalikos* представляет собой пестрый ковер, сотканный из платонических реминисценций. Именно поэтому для данного произведения проблема цитирования по памяти и задача выявления кратких выдержек выходят на первый план. В своей статье о важности косвенной текстуальной традиции для изучения философских текстов Дж. Уитакер¹¹⁹ приводит множество примеров сознательных или подсознательных изменений, которым платоники подвергают тексты Платона¹²⁰.

Комбинаторика допускает следующие варианты. Цитата может быть испорчена / изменена одним из четырех способов:

- (1) может быть изменен порядок слов;
- (2) к ней может быть нечто добавлено;

¹¹⁶ *Plato*, *Tim.* 28c; cf. *Epist.* VII, 341c–d.

¹¹⁷ *Ström.* V 78, 1 = *Tim.* 28c 2–5 и *Epist.* VII 341c 5–6.

¹¹⁸ Об этом месте см.: *Whittaker J.* *Platonic Philosophy in Early Centuries of Empire* // *ANRW II.* 36. 1. P. 105, 109.

¹¹⁹ *Whittaker J.* *The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation* // *Editing Greek and Latin Texts. Papers given at the 23rd Conference on Editorial Problems, University of Toronto, 1987* / Ed. by J. N. Grant. New York, 1989. P. 63–96.

¹²⁰ Полный список см. в великоленном критическом издании этого памятника платонизма II в.: *Alkinoos.* *Ensignement des doctrines de Platon* / Ed. by J. Whittaker (CUF). Paris, 1990.

- (3) из нее может быть нечто исключено;
(4) в ней словоформа, слово, идиома или фраза может быть заменена на другую словоформу, слово, идиому или фразу.

Разумеется, возможна любая мыслимая комбинация этих вариантов, осуществленная сознательно с определенной целью (например, из стилистических или догматических соображений), подсознательно или просто по ошибке. Примеры подобных изменений мы уже видели, следующее исследование увеличит их список.

При работе с цитатами важно иметь в виду, что многие изменения обусловлены личными предпочтениями авторов. Каждый писатель, ныне и в античности, не только обладает индивидуальным стилем, но и стремится придать некоторую уникальность даже самому хрестоматийному материалу. Как справедливо замечает Уитакер, какой преподаватель не надеется в своем варианте стандартного учебника хоть что-то представить по-новому, лучше, нежели его предшественники? Плетение словес из различных литературных аллюзий — это интеллектуальная игра, которая в античности была не менее популярной, нежели ныне. И особенно характерно это было для позднеантичных интеллектуалов и коллекционеров знаний.

Приведу еще один пример. В *Федоне* 67d8–10 Сократ так обозначает смысл философии: καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτ' ἔστιν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

Алкиной таким образом переформулирует это высказывание (Did. 152, 2): φιλοσοφία ἐστὶν . . . λύσις καὶ περιαγωγὴ ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

Как отмечает Уитакер, это последнее определение представляет собой комбинацию высказывания Сократа в *Федоне* и определения философии в *Государстве* (VII 521c 6–8), где как раз говорится о ψυχῆς περιαγωγῆ¹²¹.

Климент по этому поводу говорит следующее (Strom. 67, 1–3):

Непреложное отделение от тела (или телесного) и связанных с ним страстей — это жертва, приятная Богу. И в этом состоит истинное благочестие. Не потому ли философия именовалась Сократом «попечением о смерти»¹²². Ведь только тот, кто в своем мышлении опирается не на зрительные образы или

¹²¹ «Следует ли отсюда, что Алкиной перефразировал или сознательно изменил определение Платона?» — спрашивает Уитакер (The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation. P. 89–90). Оказывается, нет, поскольку именно таким же образом этот текст представлен у Ямвлиха (Protrepticus, 13, p. 70, 9–13 Pistelli). И поскольку маловероятно, что Ямвлих использует здесь Алкиноя, естественно предположить, что такое понимание этого важного места было принято в одной из ветвей платонической комментаторской традиции.

¹²² Plato, Phaedo 65e — 67d.

данные чувств, но обращается к предмету лишь силою одного разума, может по праву быть назван истинным философом»¹²³.

Мы видим, что, как и Алкиной, Климент не просто пересказывает своими словами известное место, но комбинирует его с другими местами платоновского корпуса. И хотя он не говорит о ψυχῆς περιάγωγν, тот же самый процесс восхождения души описывают термины ἀπάγωω και προάγωω:

Поэтому смерть — это *отделение души от тела*. Подобным образом и обретение гносиса напоминает смерть разума, когда душа *отделяется и отрешается* от страстей и *возносится* ввысь к благой жизни (Strom. VII, 71, 4)¹²⁴.

Естественно предположить, что такая традиция комментирования этого представления Платона была достаточно распространена в поздней античности или, по крайней мере, что Алкиной и Климент изучали Платона по схожим учебникам.

Укажем в связи с этим на еще одно важное обстоятельство. Античные авторы, и не только христианские, различают «букву» и «дух» откровенных речений. О смысле символического толкования с точки зрения Климента мы уже говорили. Думаю, нет нужды еще раз на этом останавливаться. Однако наряду со стремлением сохранить скорее смысл, нежели точную формулировку того или иного положения, многие серьезные авторы стремятся убедить своих читателей в том, что они «не убавили и не прибавили», не внесли ничего постороннего и не соответствующего этому «духу»¹²⁵. О важности данного прави-

¹²³... Θυσία δὲ ἡ τῷ θεῷ δεχτὴ σῶματός τε καὶ τῶν τούτων παθῶν ἀμερανόητος χωρισμός. ἡ ἀληθὴς τῷ ὄντι θεοσέβεια αὕτη. καὶ μή τι εἰκότως μελέτη θανάτου διὰ τοῦτο εἴρηται τῷ Σωκράτει ἢ φιλοσοφία. ὁ γὰρ μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε τινὰ τῶν ἄλλων αἰσθησέων ἐφελκόμενος, ἀλλ' αὐτῷ νῶ τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνων τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν μέτεισιν.

¹²⁴... αὐτίκα ὡς ὁ θάνατος «χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος», οὕτως ἡ γνῶδις οἶον [ὁ] λογικὸς θάνατος, ἀπὸ τῶν παθῶν ἀπάγωω και χωρίζων τὴν ψυχὴν και προάγωω εἰς τὴν τῆς εὐποιίας ζωὴν.

Ср. аналогичное место:

τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς χωρισμός ὁ παρ' ὄλον τὸν βίον μελετώμενος τῷ φιλοσόφῳ προθυμίαν κατασκευάζει γνωστικὴν εὐκόλως δύνασθαι φέρειν τὸν τῆς φύσεως θάνατον, διάλυσιν ὄντα τῶν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δεσμῶν. «ἐμοί» γὰρ «κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ τῷ κόσμῳ» λέγει, βιω δὲ ἦδη ἐν σαρκὶ ὦν ὡς ἐν οὐρανῷ πολιτευόμενος — Поэтому-то постепенное *отрешение души от тела*, которым философ занят в течение всей своей жизни, развивает в нем искреннее стремление к познанию, дабы тем легче и спокойнее перенести ему и естественную смерть, которая есть всего лишь разрешение уз, соединяющих душу с телом. «Для меня мир распят и я для мира», — говорит апостол (Gal. 6: 14) (Strom IV, 12, 5).

¹²⁵Мы помним такие высказывания Климента как: «Для моих читателей большую

ла см. статью ван Уника¹²⁶. Интересный и важный пример приводит Уитакер¹²⁷. В предисловии к своему (не дошедшему до нас) собранию Оракулов Порфирий призывает богов в свидетели и говорит следующее¹²⁸: τοὺς θεοὺς μαρτύρομαι ὡς οὐδὲν οὔτε προστέθεικα οὔτε ἀφείλον τῶν χρησθέντων νοημάτων, т. е. он клянется, что не добавил и не прибавил ничего к смыслу божественных речений. Отметим, что речь идет не о словесном выражении, а о νοήματα, смысле, что подтверждается последующими словами самого Порфирия. Он говорит, в частности, что иногда ему приходилось исправлять ошибочное чтение (λέξιον ἡμαρτημένην διωρθῶσα), а также изменять текст для достижения большей ясности (πρὸς τὸ σαφέστερον μεταβέβληκα) и даже временами для улучшения стихотворного размера. Наконец, то, что ему показалось лишним, он просто опустил. Напомню, что *Оракулы* для платоников — это священный текст, следовательно, проблема их адекватной передачи — вопрос первостепенной важности.

Аналогичные воззрения высказывают христианские ересиологи. По словам Тертуллиана, гностики искажают Писание именно интересующим нас способом: они добавляют, убавляют и заменяют одно на другое (De prescr. heret., 38).

По словам Иринейя (Adv. Haer. I, 8, 1; 9, 3–5), последователи Валентина повинны в том, что используют текст Писания избирательно, организуя его в согласии со своими воззрениями, «естественно, выворачивая неестественным образом»¹²⁹, пытаясь таким образом построить «истинную доктрину». По мнению Иринейя, такой экзегесис ошибоч-

ценность составит не само мое сочинение, но именно те воспоминания, которые оно призвано сохранить <...> Однако откровение это не было предназначено для толпы, но лишь для немногих, способных принять мистерии и запечатлеть смысл их в своем сердце. И тайны эти, как богоданные, не доверяют письменному слову, но передают изустно. <...> Боюсь, что многое, тем не менее, ушло безвозвратно и кануло в Лету, не будучи записанным вовремя. Вот почему, облегчая задачу своей памяти, я составил этот спасительный мемуар, упорядочив его тематически. Многие припомнить не удалось, ибо духовная одаренность этих блаженных мужей была велика. Не вошло в этот очерк и то, что или забылось, не будучи вовремя записано, или же слишком сильно потускнело в моей памяти по прошествии времени. Ибо нелегко заниматься таким делом тому, кто не искусен в искусстве написания книг. Все остальное, тем не менее, я старательно зафиксировал...».

¹²⁶ Unnik W. C. van. De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du Canon // Vigiliae Christianae. 1949. 3. P. 1–36.

¹²⁷ Whittaker Cf. G. The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation. P. 69.

¹²⁸ Этот текст сохранился у Евсевия (Prer. Euang. IV 7, 1).

¹²⁹ Далее Иринейя приводит (наверняка хрестоматийный) пример того, как, комбинируя строки из «Илиады» и «Одиссеи», можно построить связный рассказ о нисхождении Геракла в Аид. В другом месте (Adv. Haer. I 8, 1) он говорит, что такая деятельность напоминает подделку, как если бы кто-нибудь надругался над мозаичным портретом царя, переставив отдельные элементы мозаики в ином порядке и утверждая, что это и есть подлинный портрет.

чен, поскольку искажает смысл Писаний, однако важно отметить, что, по мнению гностиков, их работа преследует ту же самую цель: и они стремятся вычленивать «истинную доктрину», искаженную и испорченную их противниками. При этом и те, и другие заботятся о сохранении «духа и смысла» божественных речений.

Аналогичное утверждение находим и у Климента. Причем наш автор также ратует за правильное понимание не буквы, а духа Писания, однако, как и Тертуллиан (мы увидим это впоследствии), предлагает сначала рассмотреть буквальный смысл, например, исторический контекст высказывания, а затем уже искать в нем символический смысл. И наоборот, аллегорическое не следует толковать буквально. Иллюстрируется утверждение таким примером (Strom. 38,1–39,3):

Эти же люди извлекают выдержки из различных пророческих писаний, составляя их и располагая весьма превратно, принимая буквально то, что следует понимать аллегорически. Так, они утверждают, что в Писании сказано: «Они противились Богу и были спасены»¹³⁰. Прибавляя к этим словам «бесстыдному Богу», они воспринимают это как завет, выполняя который они достигнут спасения, противясь демиургу. Но ведь в этом месте в Писании не говорится о «бесстыдном Боге»! А если даже и так, то значит это вовсе не то, что им показалось в их неразумии. <...> В любом случае те люди, о которых говорится в этом месте, противились наказанию за их грехи. А противились и роптали они в этом пассаже потому, что другие народы не несли наказание за их грехи, они же получали возмездие за малейшее прегрешение. Ведь и Иеремия говорит: «Почему путь грешников так легок?»¹³¹ Высказывание Малахии: «Они противились Богу и были спасены», очевидно, также об этом. Вообще говоря, пророки в их пророческих высказываниях не просто фиксируют услышанное от Бога, но и рассказывают о народных роптаниях и отвечают на выдвигаемые возражения, как если бы они составляли отчет о событиях с человеческой точки зрения. Наше высказывание является именно таким примером. <...> Эти люди читают Писание, подстраивая его под тон своего голоса, дабы оно служило их удовольствию. Они сознательно расставляют акценты и меняют пунктуацию для того, чтобы смысл текста изменялся в согласии с их желаниями.

В другом месте говорится следующее (Strom. VII, 97,2–98,5):

Мне возразят, что и еретики ссылаются на те же апостольские предания. Мы ответим замечанием, что не все священные книги принимаются ими и далеко не всегда они цитируют соответ-

¹³⁰Mal. 3:15.

¹³¹Jer. 12: 1.

ствующие пассажи полностью, как того требует смысл и композиция соответствующего места из пророческого писания. *Намеренно выбирая некоторые двусмысленные места, они толкуют их на свой лад, выдергивая из контекста отдельные слова вместо того, чтобы вникать в истинный смысл и значение священных текстов.* Вы найдете, что повсеместно они обращают внимание лишь на отдельные фразы, зачастую искажая их значение, не понимая сказанного, хотя и утверждают это, не используя соответствующие пассажи в собственном их смысле. Однако истина не постигается посредством словесной эквилибристики (таким способом можно лишь исказить истинное учение), но открывается лишь усиленным, настойчивым поиском, когда исследуют, достойно ли то или иное имени Господа и Бога всемогущего и соответствует ли только что уясненное на основании Писания иным местам из того же Писания. <...> Превратно толкуя Писание, они не находят в нем опоры для своих мнений. Распространив изначально везде свои ложные воззрения и отрицая почти все Писание, они неизменно наталкивались на наши возражения, но и ныне многие среди них не принимают некоторые из пророческих писаний и постоянно *обвиняют нас в том, что мы «иной природы» и потому не в силах понять того, что доступно им.* Если же уличить их во лжи, они отрекаются от своих учений, стыдясь признать во всеуслышание то, чем гордятся втайне. Так случается со всеми ересями, если попытаться внимательно рассмотреть их основные догмы. Как только мы показываем им, что учение их противоречит Писанию, они тут же бросаются в одну из крайностей: либо отвергают выводы собственных учений, либо попирают пророчества, т. е. свою собственную надежду. *Мнимую очевидность постоянно предпочитают они изречениям Спасителя, говорящего устами пророков, истинам евангельским и свидетельству апостолов, подтверждающих эти последние.* Видя, что они в опасности (не в смысле единства вероучения, но относительно возможности далее развивать их еретическое учение) и что истина может ускользнуть от них, они тем не менее отрицают как бесполезные те книги, которые мы принимаем, и в своем стремлении превзойти «простую веру», совершенно уклоняются от истины. *Не постигнув таинств церковного гносиса и не сумев вместить в себя величия истины, в своем стремлении добраться до самых глубин, но, понимая все на удивление поверхностно, они окончательно и неизбежно расходятся с Писанием.* Гордясь своими пустыми мудрствованиями, занятые бесконечными спорами, они оказываются среди тех, кто только кажется, но *ни в коей мере не является философом*¹³². Не имея первых принципов, которые

¹³²Обратите внимание на эти слова. Тертуллиан или Ипполит сказали бы здесь: «потому что они слишком увлекаются философией».

можно положить в основание, они находят опору своим учениям в человеческих мнениях, ничем не гнушаясь для достижения своих целей. И чем яснее сознают они, что победа ускользает из их рук, тем сильнее их ярость против тех, кто их побеждает истинной мудростью. Они кидаются в крайности, применяют, по пословице, все снасти, в своем нечестии предпочитают отречься скорее от Писания, нежели от известности среди своей секты или от пресловутой чести главенства в ней, благодаря чему они занимают первое место на тайных ее собраниях, ложно именуемых «вечерями любви». *У нас же принято, чтобы знание истины постепенно развивалось из того, во что мы уже поверили к тому, во что еще предстоит уверовать. Так вера оказывается основанием доказательного знания.*

Аналогичное суждение о методах гностического экзегесиса высказывает и Ипполит (Ref. V, 6, 1–2).

В действительности Климент, Ипполит, Ириней и другие наши авторы также часто приводят довольно странные, мягко говоря, толкования¹³³. Однако в данный момент нас интересует не содержание этих толкований, а те принципы, которые декларируются.

Отметим также, что *критикуется не сам метод комбинирования различных экстрактов, но неправильное или превратное их комбинирование*. Мы знаем, что сам Климент не в меньшей мере, чем Ириней и Ипполит, достиг значительных успехов в искусстве плетения цитат. Исследование показывает, что поиск «не буквы, а духа» может увести очень далеко.

Итак, о компилятивности и догматичности раннехристианских философов сказано достаточно. Я берусь показать и другую сторону, возможно, более интересную. Для этого необходимо выявить те способы, какими осуществлялись «творческое заимствование» и построение нового. Этот процесс, вопреки ожиданию, не так уж прост, что демонстрируют многочисленные примеры, которые я мог бы привести здесь и которые составляют отдельную исследовательскую задачу.

¹³³Де Бульбек хорошо это показывает. В действительности не исключено, что Климент мог быть знаком с аргументацией Иринея: *Le Boulluc A. Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie: L'exemple du centon // Studia Patristica. Vol. XVII.2. Oxford; New York, 1982. P. 707–713.*