

этому бытию, миру становления. В диалоге «Софист» это рассуждение связано с рассуждением об онтологической необходимости умения понимать бытийную схему, природу «идей».

### Литература

- Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999.
- Васильева Т. В.* Путь к Платону. Любовь к мудрости или мудрость любви. М., 1999.
- Виндельбанд В.* Платон // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995.
- Гадамер Г. Г.* Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб., 2000.
- Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994.
- Диллон Д.* Наследники Платона. СПб., 2005.
- Каратини Р.* Введение в философию. М., 2003.
- Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. М., 1999.
- Михаленко Ю. П.* Античные учения об индукции и их современные интерпретации // Зарубежное философское антиковедение. М., 1990.
- Рассел Б.* История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Кн. 1–2. Новосибирск, 1994.
- Светлов Р. В.* Платонический философский lexicon // Академия. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3. СПб., 2000.
- Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986.
- Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 5. Later Plato and the Academy. Cambridge, 1978.
- Koyre A.* Discovering Plato. New York, 1945.

А. ШУФРИН

## АСПЕКТЫ БЕСПРЕДЕЛЬНОГО У КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО\*

### А. Беспредельность Бога

В энциклопедиях до сих пор встречается точка зрения, согласно которой греческая мысль атрибутирует беспредельное (τὸ ἄπειρον) Богу начиная только с неоплатоников. Плотин был первым философом,

---

\* Перевод с англ. Г. И. Беневича по изд.: *Arkadi Choufrine* (Аркадий Шуфрин). *Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background* // *Patristic Studies*. Vol. 5. Peter Lang, 2002. P. 159–212. В публикации на русском языке сохранено авторское оформление отсылок.

© А. Шуфрин, 2009

© Г. И. Беневич, 2009

который применил этот традиционный атрибут чистой материи<sup>1</sup> и нечистого наслаждения<sup>2</sup> для описания высшего метафизического начала, «Единого»<sup>3</sup>.

До сих пор в объяснении этого сдвига нет консенсуса. С одной стороны, процесс начался уже у Филона, что наводит на мысль о влиянии Востока<sup>4</sup>. С другой — можно рассматривать этот сдвиг как возвращение греческой мысли к ее собственным досократическим корням<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>Для Аристотеля материя — это возможность, которая не может стать действительностью; таким образом, это бесконечное становление (*Phys.* 206 a15–25).

<sup>2</sup>Для Платона наслаждение, смешанное с противоположным ему страданием, не очищенное умеренностью, может по своей интенсивности расти до бесконечности (*Phlb.* 31a; 44e–45c; 52c).

<sup>3</sup>«В классической греческой философии бесконечность представляет собой бесформенный субстрат, не имеющий определенных черт и какой-либо определенности. Это слово уничижительное. Нечто хорошо постольку, поскольку оно ограничено формой <...>. Платон не мог помыслить Бога (или Божественное) как бесконечное. Если Бог совершенен, то он должен представлять собой принцип предельности <...>. Плотин занимает место между Платоном и христианскими богословами, которые <...> рассматривают бесконечность как первый божественный атрибут. Плотин приложил понятие бесконечного (ἄπειρον) или безграничного (ἄοριστον) к двум разрядам бытия. Во-первых, он приложил его к материи, которая дурна, поскольку внутренне тяготеет к бесформенности. В этом он продолжил философскую традицию. Но, во-вторых <...>, он назвал Ум бесконечным из-за его беспредельной мощи» (Owen, *Infinity*, 190–191). Этот последний тезис Оуэна, однако, неточен, поскольку Плотин называет беспредельным (ἄπειρον) из-за Его мощи (или силы) не «Ум», а «Единое», которое он по той же причине называет большим, чем «Ум», или «Бог» (*Enn.* 6.9.6.11–13). Следовательно, Оуэн неправ, когда говорит: «история термина ἄπειρον воспрпятствовала [Плотину] приложить его <...> к Единому» (Owen, *Infinity*, 191).

<sup>4</sup>«Переоценка Бесконечного совпадает по времени с влиянием восточных учений. Один из первых, кто характеризует Бога как бесконечного, — это александрийский иудей Филон» (Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems*, 57). Под «переоценкой» Кон имеет в виду только то, что «Филон заходит [в своем понимании] трансцендентности Бога так далеко, что характеризует Его как, буквально, лишённого свойств, ἄλοος, поскольку никакое свойство не может достичь Его возвышенности. Вместе с тем он, однако, на платонический манер называет бесконечной также материю» (Ibid., 58). Смешение этих двух моментов — «переоценки бесконечного» и приписывания беспредельности Богу — возможно, и объясняет точка зрения Мортли, утверждающего: «Вольфсон показывает, что понятие беспредельности [Бога у Филона] подразумевает непостижимость» (Mortley, *Connaissance*, 5; ссылка на Wolfson, *Philo*, 2:94–164). Вольфсон этого не «показывал» уже потому хотя бы, что не придерживался — и правильно — подразумеваемой посылки. Легко убедиться (используя, например, *Thesaurus Linguae Graecae*), что Филон нигде не употребляет термин ἄπειρον применительно к Богу. По взвешенному выражению Анри Гуйо, «Филон ввел <...> в греческую спекулятивную мысль иудейское понятие если не бесконечности Божества, то, по меньшей мере, Его неопределенности» (Guyot, *L'infinité*, 32).

<sup>5</sup>Согласно Теодору Синнайгу, «после Аристотеля имеет место своего рода разрыв [в истории философского использования термина ἄπειρον]. Под влиянием Аристотеля [это понятие] <...> имело преимущественно негативный оттенок <...>. Поздние платонические школы все больше настаивали на позитивном представле-

Можно посмотреть на Климента и в той, и в другой перспективе. Климент берет интуицию Филона о «неподобии» Бога всему тварному, и делает еще один шаг, говоря о Его невыразимости как *абсолютной*<sup>6</sup>. В то же время он предвосхищает обращение Плотина к досократикам в связи с вопросом о беспредельности, когда приводит в доказательство знаменитое высказывание Фалеса: «Что есть Божество? — То, что не имеет ни начала (ἀρχήν), ни конца (τέλος)»<sup>7</sup> (*Str.* 5, 96.4.). Однако Климент идет дальше этого.

Для Климента-платоника признать (вслед за Фалесом), что Божество не имеет ни начала, ни конца — значит предвосхитить отождествление Платином Божества с «Единым» Первой гипотезы Платонова «Парменида». Последнее беспредельно именно в том смысле, что не имеет ни начала, ни конца<sup>8</sup>. Однако именно Климент еще до Плотина сделал этот решительный шаг в сторону неоплатонизма (если

---

нии о бесконечности <...>, так же как для Анаксимандра ἄπειρον было источником, от которого вещи получали существование и в который они возвращались» (Sinnige, *Matter and Infinity*, 8). Джон Рист проводит параллель между «новым акцентом Плотина на беспредельности (infinity) “Единого” и «нововведениями и улучшениями Мелисса в отношении Парменидовой Сферы»: «Оба следуют в одном русле, хотя и с разной степенью изощренности. Мелисс делает Единое беспредельным по протяженности; Плотин делает его беспредельным по силе» (Rist, *Monism*, 339–340). Ср., однако, наблюдение Леонардо Тарана, основанное на его отличающемся толковании Парменида: «[Мелисс] не “исправлял” Парменида относительно бесконечности (infinity), ибо Парменид не утверждал, что бытие “конечно”» (Ταράν, *Parmenides*, 154). О Мелиссе см. также ниже примеч. 7.

<sup>6</sup> Согласно Вольфсону, Бог у Филона может быть «описан только в терминах, которые непосредственно утверждают Его неподобие другим вещам, таких, например, как нерожденный (ἀγέννητος) <...>, непостижимый (ἀκατάληπτος), <...> незримый (ἀόρατος), неописуемый (ἀπερίγραφος), невыразимый (ἄρρητος)...» (Wolfson, *Philo*, 2:126f). Мортли выводит из этого свой собственный тезис о том, что Филон, *несмотря на его признание ограниченности любого богословского языка, допускает*, что какие-то атрибуты могут приписываться Богу; для Климента же, напротив, «никакое слово Его “схватить” не может» (Mortley, *Connaissance*, 75). Осборн делает сходный вывод — для Климента *все* имена Божии неверны — из *Str.* 5.82.1 (Osborn, *Philosophy*, 30).

<sup>7</sup> *Str.* 5.96.4. — Для элеатов, по крайней мере, было естественно видеть начало и конец как пределы (τὰ πέρατα) и, следовательно, то, что не имеет ни того, ни другого — как беспредельное (ἄπειρον). Так, для Мелисса бытие ἀρχήν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν (не имеет ни начала, ни конца, но беспредельно) (*D.-K.*, 2nd ed., 1:143.10f; ср.: *Ibid.*, 143.14–15). В тексте, приведенном в *D.-K.*, значение «конец» в высказывании Фалеса также передается словом τελευτή, а не τέλος (*Ibid.*, 6.5; то же у *Diog. Laert.* 1.36). Климент, возможно, наследует другой традиции, или намеренно вносит изменение (τέλος — технический термин в непосредственно предшествующем отрывке, *Str.* 5.95.1–96.3).

<sup>8</sup> Платон, *Parm.* 137 d. — Поскольку в *Пармениде* Платон имеет дело с проблемой, поставленной парадоксом Зенона, он там использует термин ἄπειρον в этом элеатском смысле, отличном от того, который этот термин получает затем у него в *Филебе* (ср. выше примеч. 2). О параллелях между «гипотезами» Парменида и парадоксами Зенона см. в Sinnige, *Matter*, 106–8.

признать вслед за Э. Р. Доддсом, что учение о Едином — его самая существенная часть<sup>9</sup>.

Эрик Осборн был, возможно, первым, кто указал, через 30 лет после пионерского исследования Доддса, что говоря о Боге как о τὸ ἕν («Едином») и ἄπειρον («беспредельном»)<sup>10</sup>, Климент основывает свое богословие на Первой гипотезе *Парменида*<sup>11</sup>. Более того, как можно заключить из работы Эккегарда Мюленберга, у Климента мы находим самое раннее, по крайней мере после досократиков, авторитетное свидетельство о приложении термина ἄπειρον к Богу и богословской интерпретации Первой гипотезы<sup>12</sup>. К сожалению, ни Мюленберг, ни Осборн не заметили содержательного различия между *Парменидом* и его эллинистическими толкованиями. Не удивительно поэтому, что они не заметили уникальности истолкования Климентом «Единого». Для Осборна Климент «лишь выразил идею Первой гипотезы в христианском контексте»<sup>13</sup>. Однако я считаю, что отталкивание Климента от Платона было радикальным, поскольку в *Пармениде* понятие «Единого» является лишь объектом размышления над парадоксами языка, в то время как у Климента оно впервые становится инструментом размышления над парадоксами Бога.

Первым и, возможно, единственным ученым, который заметил первенство Климента, был Джон Уиттакер<sup>14</sup>. Его интерес, однако, был сосредоточен не столько на понимании Климента, сколько на возможности почерпнуть из его текста свидетельство в пользу «существования уже до Плотина богословской интерпретации Первой гипотезы»<sup>15</sup>. Уиттакер обнаружил близкое сходство между *Str.* 5.81.5–6 и знамени-

---

<sup>9</sup>Dodds, *Parmenides*, 131. — Доддс заходит, возможно, слишком далеко, утверждая, что «*Эннеады* были не отправным пунктом неоплатонизма, но его интеллектуальной кульминацией». Можно, однако, согласиться с ним в том, что именуемое *средним* платонизмом, включая «философское мышление двух первых веков христианской эры <...>, [было] <...> темным, путанным и беспомощным, какой и бывает обычно переходная мысль <...>. Но Плотин <...> выстроил из этого малообещающего материала сооружение, о котором некоторые из его предшественников могли мечтать, но создание которого было совершенно не в их силах (Ibid., 140).

<sup>10</sup>*Str.* 5.81.6.

<sup>11</sup>Dodds, *Parmenides*, 29. — Доддс снисходительно упоминает высказывание Климента (в *Paed.* 1.71.1) о том, «что Бог — это ἕν (а не τὸ ἕν) («нечто единое» [а не «Единое»]) καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἐνός καὶ ὑπὲρ αὐτῆν μονάδα (и по ту сторону Единого и превыше самой монады)» (Dodds, *Parmenides*, 132, примеч. 1), не замечая, однако, что Климент называет Бога τὸ ἕν в *Str.* 5.81.6, и опирается там на *Парменида*.

<sup>12</sup>Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 29–76. — Однако уже последователи Валентина прилагали к Отцу эпитет ἀπείραντος (cf. *Str.* 5.81.3), как заметил Ле Боллуэ (Le Boulluc, *SC* 279, 24, где он дает и нужные ссылки).

<sup>13</sup>Osborn, *Philosophy*, 27.

<sup>14</sup>Whittaker, *Comments*, 155–72.

<sup>15</sup>Whittaker, *Comments*, 159.

тым отрывком Алкиноя (*Didaskalikos* 165.4 et seq. Ed. Hermann). Он также возводит оба отрывка к Первой гипотезе *Парменида*. Поскольку, с одной стороны, сходство между Климентом и Алкиноем идет дальше *Парменида*, как их возможного общего источника, а с другой — Климент выказывает знакомство с Первой гипотезой большее, чем могло бы следовать исключительно из его знакомства с отрывком Алкиноя (в частности, Алкиной ничего не говорит ни о τὸ ἓν [«Едином»], ни о ἄπειρον [«беспредельном»]), Уиттакер заключает, что «[и Климент, и Алкиной] основываются на имеющем богословскую направленность среднеплатоническом комментарии к “Пармениду”, или, по крайней мере, на среднеплатонической богословско-метафизической рецепции Первой гипотезы»<sup>16</sup>. Таким образом Уиттакер (хотя и не отвергает априори вслед за Доддсом оригинальность Климента<sup>17</sup>), похоже, не верит, что идея бесконечности играет какую-то роль в мысли самого Климента. Тем не менее филологические наблюдения Уиттакера над отрывком из Климента, в котором тот обсуждает природу Единого (οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεχτέον; ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας — *Str.* 5.81.6), послужили отправной точкой для настоящего исследования.

Согласно Уиттакеру, ключевым для понимания Климентовой идеи бесконечности является в приведенном отрывке термин ἀδιάστατον. До Климента этот термин, похоже, не появляется ни в каком контексте, имеющем отношение к бесконечности или беспредельности<sup>18</sup>. Поэтому

<sup>16</sup>Whittaker, *Comments*, 158. — Дитмар Вырва, не зная, видимо, о статье Уиттакера, предполагает зависимость Климента от Алкиноя. Но, несмотря на лучшую структурную позицию, Уиттакер в конечном счете не говорит о Клименте больше, чем Вырва, который замечает только, что «здесь бросается в глаза влияние школьного платонизма» (Wyrgwa, *Platonaneignung*, 272, примеч. 10–11).

<sup>17</sup>Доддс ставит Климента в один ряд с Филоном, о котором говорит: «...его эклектизм свойства скорее галочьего, чем философского. ...; всякая попытка вывести стройную систему из [него], кажется, обречена на провал» (Dodds, *Parmenides*, 132, примеч. 1). Согласно Доддсу, и Климент, и Филон «в том, что касается отождествления Бога с высшей монадой, находились под сильным влиянием неопифагорейских спекуляций, центром которых долго была Александрия» (*Ibid.*).

<sup>18</sup>Это следует из статьи Уиттакера. Уже у Плотина вместе с тем можно найти примечательный отзвук языка Климента: εἰ γὰρ αἰὼν ἐστὶ ζωὴ ἐν στάσει ... καὶ ἄπειρος ἦδη, εἰκόνα δὲ δεῖ τοῦ αἰῶνος τὸν χρόνον εἶναι <...> ἀντὶ <...> ἀδιάστατου καὶ ἐνὸς εἶδωλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἐν, ἀντὶ δὲ ἀπείρου ἦδη καὶ ὄλου τὸ εἰς ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς αἰεῖ, ἀντὶ δὲ ἀθρόου ὄλου [del. τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον] καὶ αἰεῖ <τὸ κατὰ μέρος> ἐσόμενον ὄλου. (Ибо, если вечность — это жизнь в покое <...>, и она уже беспредельна, а время должно быть образом вечности <...>, то как изображение Единого, вместо неделимого [так переводит здесь слово ἀδιάστατου Émile Bréhier] и единого, оно есть единое-в-непрерывности, вместо же беспредельного и уже целого — вечная беспредельность последовательности, а вместо целокупного — вечно же по частям становящееся целым) (*Enn.* 3.7.11.45–58).

первое, на чем я хотел бы остановиться, — это та особенность, которую это нововведение вносит в *логику* аргументации Климента по сравнению с логикой его источника, т. е. Первой гипотезы.

И у Климента, и у Платона Единое неделимо (*ἀδιάρητον*), ибо оно единое, а не многое, а значит, не может иметь частей. (У Платона нет слова *ἀδιάρητον*, но этот смысл подразумевается.) Платон говорит просто: Единое не имеет частей<sup>19</sup>. Из этого, как большей посылки, он выводит, что Единое не имеет пределов, а значит, беспредельно.

Необходимая для такого вывода малая посылка, хотя и не высказанная явно, состоит, однако, в том, что пределы обязательно части того, пределами чего они являются. Именно в этом пункте Климент (или его среднеплатонический источник) отходит от Платона, поскольку выводит беспредельность Единого *непосредственно* из его неделимости (*ἀδιάρητον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον*). Таким образом, он никак не использует малую посылку Платона; ибо если бы Климент сделал этот вывод, *основываясь* на малой посылке Платона, то добавление *οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον* было бы излишним.

Как указывает предлог *kata*, Климент переходит здесь к языку несколько менее строгому. Во-первых, он упоминает вводящую в заблуждение аналогию, которой следует избегать, мысль беспредельность Бога: *κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον*. Затем он указывает на правильную аналогию: *κατὰ τὸ ἀδιάστατον*. После этого отклонения от Платона он возвращается к нему, заключая, что Единое не имеет предела (*πέρας*). Тем не менее у Климента это следует не из того, что Единое не имеет частей, как у Платона, но из того, что Единое — *ἄπειρον* (в смысле *ἀδιάστατον*).

Если бы Климент разделял посылку Платона (пределы обязательно являются частями того, чего они пределы), то для него было бы совершенно естественно принять логику его источника — Первой гипотезы. Единое беспредельно, мог бы сказать Климент, не *κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον* — как имеющее бесконечно много частей (ибо оно не имеет ни одной), но потому, что оно не имеет пределов (имея в виду, что оно могло бы иметь их только как свои части). Задача показать, что Единое не имеет пределов в *этом* смысле, сама по себе не оправдывала бы отступление об *ἀδιάστατον*.

Последний термин, как указывает Уитaker, может иметь два разных значения. Поскольку контекст не исключает ни одного из них, я начну с функции термина, которую подсказывает сам контекст, а именно — указывать на то, что Единое беспредельно в некоем *более сильном* смысле, чем *κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον*. Однако пока не ясно, зачем

<sup>19</sup>Платон, *Parm.* 137 с.

Клименту вообще могло понадобиться на этом останавливаться. Имея в виду этот вопрос, рассмотрим теперь более широкий контекст, к которому относится наше трудное место.

Речь идет о ряде отрывков из *Str.* 5, гл. 10–12, связанных общей темой теозистемологии. Мой перевод оставляет открытыми различные возможности понимания некоторых мест, включая указанное; альтернативные варианты приводятся в фигурных скобках:

[*Str.*5.65.2]. Ибо Бог всего (τῶν ὅλων) — Тот, Кто превыше всякого звука речи и всего мыслимого (νόητα), и всякого акта мышления (ἐννοιαῖον) — не мог быть когда-либо передан посредством Писания (ὑραφῆ παραδοθείη), будучи невыразим (ἄρρητος) по Своей силе (δυνάμει). . . [67.1]. Всесождение, угодное Богу, — это необратимое {или: несожалетельное} (ἀμετανόητος) отстранение от тела и его страстей. Это и есть истинное благочестие [67.2]. Наверно поэтому Сократ называл философию «упражнением в смерти». Ибо тот, кто не прилагает к размышлению зрение, не привлекает к нему какие-либо другие свои чувства, но встречает вещи чистым умом, следует истинной философии (ср. Платон, *Phaedo* 6б а). [67.3] Именно это имел в виду и Пифагор, когда говорил о пятилетнем хранении молчания, которое он рекомендовал своим ученикам с тем, чтобы они, отвратившись (ἀποστραφέντες) от чувственно-воспринимаемого, могли зреть (ἐποπτεύοιεν) божественное голым умом <... > [71.2] С одной стороны, через исповедание (ὁμολογία)<sup>20</sup> мы можем вступить на путь (τρόπον) очищения, а с другой — посредством анализа (поскольку продвигаемся к первичному [акту] мышления, τὴν πρώτην νόησιν) — на путь [высшего] созерцания (ἐποπτικὸν), поскольку начинаем с анализа с вещей, подлежащих ему, отнимая от тела его естественные качества, удаляя также и протяжение (διάστασιν), составляющее его глубину (βάθος), и то, что составляет его ширину, и, наконец, то, что составляет его длину. Да, оставшийся знак [или точка] (σημεῖον) — это монада, имеющая, так сказать, положение; если удалить от нее положение, то она мыслится как монада. [71.3] Если, отняв затем все остальные [свойства] (сколько бы их ни было присуще телам и вещам, называемым бестелесными), мы вбросим себя в величину {или: величие} (μέγεθος) Христа и оттуда, через святость, будем выходить в зияние, тогда мы будем приближаться так или иначе к восприятию Вседержителя умом (νοῆσει) как получившие ведение не того, что Он есть, но того, что Он не есть <... >. [71.5] <... > Ибо Первая причина превыше пространства, времени, имени и мышления (νοήσεως) <... >.

<sup>20</sup>Ср. *Str.* 7.90.2: ἡ περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία, которое Майор ([Mayor,] *Miscellanies*, ad loc.) толкует как отсылку к исповеданию веры при крещении (так и у Гарнака, *History*, t. 2, 33, примеч. 2) — на основании 1 Тим. 6, 12 (ὁμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν). С другой стороны, в языке Стои, конечно, известном Клименту, ὁμολογία означает «согласие [с разумной природой]», что, говоря словами Отто Рита, «только и является единственно по-настоящему ценным для человека, как существа наделенного разумом» (Rieth, *Telos*, 19).

[81.3] <...> И апостол Иоанн <...> [наименовал] Незримое и Невыразимое «недром» (κόλπον) Бога (Иоан. 1, 18). Посему некоторые называли <...> [Бога] <...> «Бездной» (βυθόν), как объемлющего и зачинающего (ἐγκολπισάμενον) в себе всё, недосыгаемого и безграничного (ἀπέραντον). [81.4] Да, действительно, с этим рассуждением о Боге (περὶ θεοῦ λόγος) крайне трудно справиться. Ведь если трудно найти начало всех вещей (ἀρχὴ πάντος πράγματος), совсем трудно указать на первое и древнейшее начало, являющееся и причиной возникновения всевозможных (ἅπαντων) иных [вещей], и причиной бытия возникших. [81.5] Ибо как можно словами выразить то, что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым (ἄτομον), ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется. Нельзя даже сказать, что Оно в прямом смысле целое. Ибо Оно считается целым (τὸ ὅλον) ввиду Его величия (μεγέθει), и [Оно] {или: [ещё]} есть (καὶ ἔστι) Отец всего {или вселенной} (τῶν ὅλων). [81.6] Нельзя даже сказать, что у Него есть какие-либо части; ибо Единое неделимо (ἀδιάκρητον). Потому Оно и беспредельно (ἄπειρον) — не в смысле бесконечного протяжения {или невозможности пройти до конца} {или нескончаемости} (ἀδιεξίτητον), а [в смысле] непротяженности {или непрерывности} {или неразделимости} (ἀδιάστατον), и не имеющее предела (πέρας) и поэтому непредставимое в форме и именуемое. [82.1] Если когда-либо мы и именуем Его, называя (не в собственном смысле) то Единым, то Благом, то Умом, то самим Бытием, то Богом, то Создателем, то Господом, мы говорим не как произносящие Его имя, но пользуемся благородными именами как подспорьями из-за недостатка средств (ἄπορίας), с тем чтобы наша мысль могла опереться на них, не введенная в заблуждение иными.

Некоторое основание рассматривать этот ряд отрывков как целое дает то, что он заканчивается тем же, чем начинается — утверждением невыразимости Бога<sup>21</sup>. Ни одно из Его имен, даже таких, как «Бог», или «Единое»<sup>22</sup>, не говорит, *что* Он есть, но только *что* Он не есть<sup>23</sup>. Таким образом, знание о Нем не является для Климента чем-то, что могло бы передать Писание (даже правильно истолкованное) (что допускает, например, Иринея<sup>24</sup>). Только голый ум (νοῦς)<sup>25</sup>, превзойдя — через самоопустошение — чувственное восприятие<sup>26</sup>, понятийное мышление и именование, может знать Бога<sup>27</sup>. Однако это движение

<sup>21</sup> Str. 5.65.2, 5.82.1.

<sup>22</sup> Str. 5.71.3.

<sup>23</sup> Str. 5.65.2.

<sup>24</sup> Adv. Haer. 4.33.8.

<sup>25</sup> Str. 5.67.3.

<sup>26</sup> Str. 5.67.2.

<sup>27</sup> Cf. Str. 6.150.4: «Невозможно [нам] стать причастниками гностических созерцаний, если не опустошим {или: истощим} (κενώσωμεν) себя от прежних понятий».



за предел — к мышлению (или «восприятию умом»<sup>28</sup>) того, что по ту сторону всякой мысли<sup>29</sup>, — протекает стадияльно.

Устранив плотские страсти<sup>30</sup>, приходят сначала к чувственному восприятию, очищенному от желания<sup>31</sup>; его объекты — природные качества (αἱ φυσικὰ ποιότητες) вещей (например, цвета). Устранив их, приходят к созерцанию объектов, промежуточных между чувственно-воспринимаемыми и умозрительными; таковы чистые формы, изучаемые в геометрии<sup>32</sup>. Их «анализ» позволяет достичь сначала математической точки, а затем объекта чисто умственного созерцания — Монады<sup>33</sup>. Поскольку ум затем обнажает Монаду от всякого покрова чувственной телесности<sup>34</sup>, он готов вбросить себя в «величину/величие Христово»<sup>35</sup>. Но святость может увлечь его даже дальше. Куда же?

Климент только указывает на то, что находится дальше: «зияние»<sup>36</sup>, «первая причина»<sup>37</sup>, «необъятная глубина»<sup>38</sup>. Указав, таким образом, на *terminus ad quem*, он возобновляет постепенное приближение к нему с помощью того же метода отрицания.

<sup>28</sup> Str. 5.71.3.

<sup>29</sup> Str. 5.71.5.

<sup>30</sup> Str. 5.67.2.

<sup>31</sup> Cf. Str. 3.42.1: «Ибо начало всякому наслаждению кладет желание; а желание — это некая скорбь (λύπη) и забота (φροντίς), из-за нехватки стремящаяся к чему-либо».

<sup>32</sup> Cf. Str. 6.90.4: «Эта наука <...> ведет нас к нахождению длины без ширины, поверхности без толщины и точки, не имеющей частей; и переносит к объектам ума от объектов чувств».

<sup>33</sup> Str. 5.71.2. — Это напоминает среднеплатонический метод постижения Бога «через абстрагирование» (κατὰ ἀφαίρεσιν) (Alcinous, *Did.* 165.14 et seq. [ed. Hermann]), который, похоже, восходит к мысленному эксперименту, предложенному Аристотелем — по иронии для осмысления материи (ἀφαίρουμένου μήχους καὶ πλάτους καὶ βάρους οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον... (по отнятии длины, ширины и глубины, ничего не видим остающегося) — *Metaph.* 1029 a17–19). В Str. 8.8.1, однако, Климент определяет ἀνάλυσις особо — как метод достижения интуиции самоочевидно-данного (τὰ ἐξ ἑαυτῶν πιστά), с такою ясностью являющегося (ἐναργῆ; ср. там же, 8.7.3: ἐναργῶς φαινόμενα) чувствам и уму, что его бытие-таким не требует уже никакого доказательства. Таким образом, напрашивается аналогия с феноменологическим методом Гуссерля, особенно если Маклеод прав в том, что термин ἀνάλυσις можно перевести как «редукция» («в обоих значениях: “различения” и “отступления”», имеющихся в греческом») (MacLeod, *ANALYSIS*, 46, примеч. 3 и текст; 55, примеч. 1). Фридрих Солмсен утверждает, что понятие ἀνάλυσις у Климента, как обратное к понятию ἀπόδειξις, введенному им в Str. 8, восходит к Аристотелю (Solmsen, *Demonstration*, 283, 288, примеч. 14); однако в местах, ссылками на которые Солмсен обосновывает свое утверждение (*Anal. Pr.*, 32f, 42), слово ἀνάλυσις не встречается.

<sup>34</sup> Похоже, что под «вещами, называемым бестелесными», Климент понимает души (ср. ниже примеч. 99 и текст).

<sup>35</sup> Str. 5.71.3.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Str. 5.71.5.

<sup>38</sup> Str. 5.81.3.

Вначале он перечисляет то, что он уже отбросил<sup>39</sup>, а именно — характеристики тварной области, чуждые Божественной Монаде<sup>40</sup>. Характеристики, перечисленные Климентом, являются отчасти предикатами, используемыми Аристотелем<sup>41</sup> и традиционно подлежащими отрицанию в эпистемологических стратегиях средних платоников (например, в вышеупомянутом отрывке из Алкиноя). Но то, как Климент обходится с атрибутом цельности, представляется необычным. Согласно Уиттакеру, этот сдвиг указывает на начало отрывка, в котором Климент зависит от Первой гипотезы *Парменида*: «И Климент [в этом отрывке], и Платон (*Parm.* 137 c4–d8) утверждают (1) что Единое не целое (*ἅλον*), (2) что о Едином нельзя говорить как об имеющем части (*μέρη*), (3) что Единое беспредельно (*ἄπειρον*) и (4) что Единое не имеет формы (*ἄνευ σχήματος* у Платона; *ἀσχημᾶτιστον* у Климента) <...>. Не приходится сомневаться, что изложение Климента в конечном счете зависит от Первой гипотезы *Парменида*»<sup>42</sup>.

К сожалению, Уиттакер сопоставляет два отрывка, не учитывая различие в аргументации, которое бросается в глаза. Во-первых, большая посылка Платона: быть целым — значит иметь части, как я, надеюсь, показал, не находит применения у Климента. Во-вторых, вопреки тому, что пишет Уиттакер, Климент не утверждает, что «Единое» не является целым в том смысле, что оно не имеет частей, как делает Платон в Первой гипотезе. Напротив, то, о чем Климент ведет речь в *Str.* 5.81.5, «считается целым», но не в *прямом* смысле (*ὁρθῶς*). Иными словами, оно *целое* в некотором смысле; и это благодаря тому, что у него есть *величина*.

Такая корреляция между цельностью и величиной не имеет параллелей у Платона, однако похожая встречается в Аристотелевом суждении бесконечности в *Физике* (кн. 3, гл. 4–8)<sup>43</sup>. Предполагая, что

<sup>39</sup> *Str.* 5.71.3.

<sup>40</sup> *Str.* 5.81.5. — Если монада сама не принадлежит чувственному творению, но является божественным «началом всех вещей» (*Str.* 5.81.4) (ср. ниже примеч. 123), можно ее описать как «то, что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым (*ἄτομον*), ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется» (*Str.* 5.81.5).

<sup>41</sup> Osborn, *Philosophy*, 28, возводит их к Аристотелю, *Top.* 1.8.

<sup>42</sup> Whittaker, *Comments*, 157.

<sup>43</sup> Для Аристотеля любая конечная величина (*τὸ πεπερασμένον μέγεθος*) делима — в качестве величины — до бесконечности. Это позволяет аппроксимировать ее, постепенно прибавляя уменьшающиеся интервалы. Величина, образуемая в таком процессе, никогда не перестает расти; в этом смысле она бесконечна. По мере роста она все более уподобляется величине, к которой она приближается и которая — в качестве конечной — есть нечто целое. Таким образом, бесконечное для Аристотеля имеет некое подобие (*ὁμοίότητα τινα*) целому; однако *в действительности* оно не целое; оно целое только «в возможности». Его подобие целому обусловлено ростом в направлении того, что *могло бы* сделать его целым и даже совершенным

Аристотель (или непосредственно, или через какие-нибудь комментарии) является источником Климента в *Str.* 5.81.5, можно увидеть, как Климент связывает понятия цельности и величины. Ключевым является то, что божественное можно «считать целым» на том основании, что оно имеет величину. Но ведь именно о Христе Климент сказал в *Str.* 5.71.3 как о имеющем величину. Это наводит на мысль, что «величина», упомянутая в *Str.* 5.81.5, — это величина Христа. В другом месте Климент характеризует область Сына как «монаду»<sup>44</sup>. Это позволяет думать, что «величина Христа», упомянутая в *Str.* 5.71.3, — также величина «монады», упомянутой в *Str.* 5.71.2.

Единое, напротив, не имеет величины (хотя бы потому, что оно неделимо, как утверждает Климент в *Str.* 5.81.6). Вопреки прочтению, в котором Единое считается единственным субъектом *Str.* 5.81.5, я предполагаю, что до  $\chi\lambda\acute{\iota}$   $\xi\sigma\tau\iota$  Климент говорит о монаде<sup>45</sup>; таким образом, *Str.* 5.81.5 оказывается параллельно по структуре *Str.* 5.81.4. Если эта моя догадка верна, отождествление Климентом — в другом месте — монады с «началом» ( $\alpha\rho\chi\eta$ ) Быт.1:1<sup>46</sup> означает, что выражение «начало всех вещей» в *Str.* 5.81.4 относится к монаде, а не к «Единому», о котором там же говорится как о «первом и древнейшем начале». Это объяснило бы, почему в *Str.* 5.81.5 Климент вводит Отца всего ( $\tau\acute{\omega}\nu$   $\delta\lambda\omega\nu$   $\pi\alpha\tau\eta\rho$ ). Отец «объемлет в Себе всё»<sup>47</sup>. Соответственно в «прямом» (т. е. истинном) смысле ( $\delta\rho\theta\acute{\omega}\varsigma$ ) целен<sup>48</sup> для Климента не Сын, но, по всей вероятности, Отец.

В свете Аристотелева «подтекста», это может значить только то, что «величина Христа», упомянутая в *Str.* 5.71.3, бесконечна; ибо, если бы она была конечна, она была бы цельной «в прямом смысле». Именно эту беспредельную «величину Христа» ум превосходит, двигаясь святостью к «зиянию» — Отцу.

---

( $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ ), а именно к цели ( $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ). Тем не менее это не более чем подобие, поскольку бесконечная величина никогда не достигает этой цели (конца процесса) и, таким образом, никогда не является целой в *действительности* (ср. отношение между временем и вечностью у Плотина, *Enn.* 3.7.11.45–58, цит. выше: см. примеч. 18). Конец как цель бесконечного процесса приближения есть его предел; но он не есть часть того, чего он является пределом (*Phys.* 206 b3–207 a23). Ср.: Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (Ithaca, NY: Cornell University, 1983), 210, 212–213.

<sup>44</sup> *Str.* 4.157.2, цит. ниже. Ср.: Mortley, *Connaissance*, 69–70.

<sup>45</sup> Это подразумевает понимание здесь глагола «есть» ( $\xi\sigma\tau\iota$ ) в значении «имеет место», «существует» (ср. напр.: Herbert W. Smyth, *Greek Grammar*, rev. G. M. Messing [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984], §187b), а не в значении связки. Пунктуация, отраженная в существующих изданиях и говорящая в пользу последнего значения, может происходить от (недо)понимания этого места переписчиком единственного дошедшего до нас списка или его прототипа.

<sup>46</sup> *Str.* 5.93.5; ср. ниже примеч. 140.

<sup>47</sup> *Str.* 5.81.3.

<sup>48</sup> *Str.* 5.81.5.

«Величина Христа,» таким образом, беспредельна не в том смысле, что она не имеет предела (πέρας) (как, по Клименту, «Единое»<sup>49</sup>), но, я сказал бы, в аристотелевом смысле возможности беспредельного продвижения к трансцендентному пределу. Этот процесс имеет конечную цель (τέλος), а значит, и предел (πέρας); однако, поскольку его предел ему не принадлежит (не является его частью), можно назвать этот процесс ἄπειρον (беспредельным). Так понимаемая Аристотелем величина оказывается беспредельной сразу в двух смыслах: и в том смысле, что она не содержит в себе своего предела, и в том, что она имеет беспредельно много частей. Напротив, у Платона эти два смысла беспредельности оказываются не только отдельными, но и взаимоисключающими; область применения первого ограничена Первой гипотезой *Парменида*, а второго — второй.

Отрывок из *Стромат*, кн. 4, глава 25, показывает, что Климент (или его источник) об этих различающихся у Платона смыслах беспредельности знал:

[Str. 4.156.2] Сын не становится ни единым как одно, ни многим как [разделенные] части, но единым как все [вещи] <...>. [157.2] Почему поверить в Него, и через Него — значит стать единым (монадным), будучи нерассеянно {или: непрестанно} (ἄπερισπαστως) единым в Нем; не поверить же — значит быть в сомнениях, на расстоянии [от Него] и разделенным на части.

Здесь Климент противопоставляет «единое как все [вещи]» (которое он в другом месте отождествляет с Монадой<sup>50</sup>) двум другим понятиям: «единого как одного» и «многого как [разделенных] частей». Он не приводит никаких оснований для сопоставления этих трех понятий. Что они могут иметь общего? Заслуживает внимания то, что три понятия беспредельности, которые можно найти в *Пармениде*, именно таковы: Единое как одно (Первая гипотеза), Единое как многое (Вторая гипотеза<sup>51</sup>) и многое как многие (Четвертая<sup>52</sup> и Восьмая<sup>53</sup> гипотезы). Таким образом, Климент, похоже, исходит из того, что аудитория, к которой он обращается, знает *Парменида* достаточно, чтобы понять его мысль, что беспредельность Монады должна трактоваться в терминах не Первой, Четвертой или Восьмой, но Второй гипотезы. Другой вывод, который можно сделать, состоит в том, что для Климента есть две степени беспредельности в Боге (соответствующие монаде и «Единому»), различающиеся достаточно строго, чтобы можно было вписать их без оговорок в схему Платона.

<sup>49</sup> Str. 5.81.6.

<sup>50</sup> Ср. ниже примеч. 123.

<sup>51</sup> Parm. 143 a.

<sup>52</sup> Parm. 158 c.

<sup>53</sup> Parm. 165 b-c.

Рауль Мортли уже проследил происхождение «Единого» Климента от «Единого» Первой гипотезы *Парменида*, а его Монады — от «Единого» Второй<sup>54</sup>; мой вывод может показаться почти таким же. Тем не менее следует сделать две оговорки. Во-первых, в свете *Str.* 4.156.2 можно сказать, что для Климента главным было взять у Платона не столько понятие «Единого», сколько понятие беспредельного. Во-вторых, параллели с *Парменидом* не следует преувеличивать. Я уже указал на то, что логика аргументации Климента относительно беспредельности Единого в *Str.* 5.81.6 не совпадает с логикой Первой гипотезы. Нет такого совпадения и в случае Монады Климента и «Единого» Второй гипотезы. У Платона «Единое» есть *множество* (τὸ πλῆθος)<sup>55</sup>; он имеет в виду беспредельность по числу (т. е. счетную бесконечность). Климент, напротив, говорит о *величине* (или величии) (τὸ μέγεθος) Христа. Таким образом, он вписывает в схему *Парменида* Платона *аристотелевское* понятие бесконечности<sup>56</sup>.

Сделав это отступление о понятии беспредельного у Климента, я возвращаюсь к этапам апофатического метода, описанного им в пятой книге *Стромат.* Теперь устранению подлежит «величина Христа»<sup>57</sup>. Отрицая за Отцом сначала всякую возможность иметь части<sup>58</sup>, Климент устраняет тем самым идею делимости, характерную для всякой величины. Можно согласиться с Уиттакером, что в этом Климент мог зависеть от *Парменида*. Однако Климент, похоже, не удовлетворяется тем, что приходит к «Единому» Первой гипотезы, беспредельному только в смысле отсутствия у него пределов *в качестве частей*. Отрицая затем за «Единым» беспредельность κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον, он утверждает, что в отличие от бесконечной величины Аристотеля у «Единого» не может быть даже и *запредельного* ему предела (который *не* был бы его частью). Нет *ничего* по ту сторону «Единого». Так Климент выходит за пределы логики *Парменида*. Кажется, Мюленберг придерживается той же точки зрения. Он утверждает, что Осборн, для которого οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον значит «не в том смысле, что об этом можно сказать исчерпывающим образом»<sup>59</sup>, «вносит здесь ложный оттенок»<sup>60</sup>. Климент имеет в виду, по-видимому, не столько бесконечность описания, сколько описание бесконечности. Мюленберг правильно замечает, что ἀδιεξίτητον — это Аристотелево техническое выражение для описа-

<sup>54</sup> Mortley, *Connaissance*, 70–73.

<sup>55</sup> *Parm.* 143 a.

<sup>56</sup> Для Аристотеля бесконечное по числу не существует в каком бы то ни было смысле (*Phys.* 204 b8–11).

<sup>57</sup> *Str.* 5.71.3, 81.5.

<sup>58</sup> *Str.* 5.81.6.

<sup>59</sup> Osborn, *Philosophy*, 29.

<sup>60</sup> Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 75. — Осборн остается верен своему толкованию в его же *Emergence*, 55.

ния бесконечного-по-величине; к сожалению, он не улавливает сути того отрывка из Аристотеля, на который он ссылается. Он путает беспредельную величину, которую Аристотель описывает как ἀδιεξίτητον, с беспредельностью по величине, о которой Аристотель в другом месте говорит как о несуществующей.

Величина, *превосходящая всякую конечную величину* (т. е. величина, «которая превзошла бы небеса»), для Аристотеля невозможность (οὐκ ἐνδέχεται εἶναι)<sup>61</sup>. Это, однако, значит не то, что она не может существовать в действительности (поскольку никакой тип бесконечности не может, по Аристотелю, существовать таким образом), но то, что она не может существовать даже в возможности (οὐδὲ δύναμιαι οἶόν τε εἶναι)<sup>62</sup>. Как я, надеюсь, показал<sup>63</sup>, это не единственный тип бесконечности, предципируемый величине, который можно найти у Аристотеля. Когда Аристотель отрицает (в отрывке, на который ссылается Мюленберг) существование *в действительности* чего-либо беспредельного в том смысле, что до его конца невозможно добраться (ἀναρῶν οὕτως εἶναι ἄλειρον ὥστε ἐνεργείᾳ εἶναι ἐπὶ τὴν αὔξησιν ἀδιεξίτητον)<sup>64</sup>, он имеет в виду тип бесконечности, а именно бесконечность аппроксимации, которая существует *в возможности* (т. е. *единственным* способом, каким беспредельное может существовать для Аристотеля). Мюленберг не сумел различить эти два типа беспредельного, предципируемые Аристотелем величине, полагая к тому же, что первый из них — единственный. Из-за этого он упустил смысл употребления Аристотелем слова ἀδιεξίτητον и пришел к неверному выводу:

Отрицание [Климентом] того, что беспредельность Единого — это бесконечность частей, направлено против философии перипатетиков <...>. Климент хочет защитить свое применение предиката «беспредельный» к Богу от перипатетического попрека, что в действительности не существует ничего, что было бы единством бесконечно многих частей <...>. Климент не знаком с беспредельным в положительном смысле, которое включало бы в себя неограниченное число частей<sup>65</sup>.

Вопреки Мюленбергу можно утверждать, что Климент *сам* черпает из «перипатетической философии», когда конструирует понятие Монады как величины, бесконечной κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον.

Другой случай использования Аристотелем ἀδιεξίτητον (единственный, кроме этого, в его *Физике*) подтверждает мое толкование смысла

<sup>61</sup> *Phys.* 207 b18–21.

<sup>62</sup> *Phys.* 206 b22–23.

<sup>63</sup> См. выше примеч. 43.

<sup>64</sup> *Phys.* 207 b28f.

<sup>65</sup> Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 76.

этого термина в *Str.* 5.81.6. В 204 a10–16 Аристотель, как бы предвосхищая размышления Климента в *Str.* 5.81.5–6, утверждает, что «беспредельное», если оно не есть ни величина, ни множество (т. е. если оно беспредельно ни по протяжению, ни по числу — которые суть акциденции — но по сущности), *должно* быть неделимо (*ἀδιάρητον*) («ибо то, что делимо, должно быть либо величиной, либо множеством»). Для Аристотеля, однако, этот вывод только подтверждает его положение о том, что беспредельного в указанном выше смысле не существует. Связка в высказывании «беспредельное [есть] неделимо» для него точно так же не дает оснований для вывода о существовании субъекта, как связка в высказывании: «звук [есть] невидим». В то же время, когда Аристотель принимается обсуждать беспредельное, которое существует (единственно интересное ему как физику и которое, как я надеюсь, следует из сказанного, он понимает как бесконечный процесс аппроксимации: приближения к конечной величине), он описывает его именно как *ἀδιεξίτητον*<sup>66</sup>. Примечательно, что есть и другая рукописная традиция, в которой вместо *ἀδιεξίτητον* здесь стоит *ἀδιέξοδον*<sup>67</sup>, что указывает на то, что контекст поддерживает смысл: «то, что невозможно пройти до конца». Это следует также из другого отрывка: 204 a2–7, в котором невозможность «пройти [до конца]» (*διελθεῖν*) принимается Аристотелем в качестве родового определения беспредельности. Затем он проводит различие между двумя типами беспредельного: один представлен идеей, что невозможно даже помыслить о том, чтобы пройти беспредельное до конца (тот факт, что Аристотель использует здесь ту же аналогию невидимого звука, говорит, что он имеет в виду тот же несуществующий тип беспредельного), а другой — что «прохождение» беспредельного бесконечно (*τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον*).

Можно заключить, что Аристотель понимает беспредельное парадоксально, как непроходимое прохождение (*διέξοδος ἀδιέξοδος*). Чтобы выразить это качество непроходимости, он использует предикаты *ἀδιεξίτητος* и *ἀτελεύτητος* практически взаимозаменяемо. Климент употребляет *ἀδιεξίτητος* только один раз и, как я стремился показать, в контексте, где использует Аристотелево понятие беспредельного. Интересно, что *ἀτελεύτητον* у Климента также является техническим термином для выражения идеи бесконечности.

<sup>66</sup> *Phys.* 204 a15.

<sup>67</sup> См. аппарат к этому месту (*Phys.* 204 a15) в издании Росса. Вариант *ἀδιέξοδον* принят в издании *LCL*.

## В. Бесконечность человека

Этот термин впервые встречается в *Строматах*, кн. 2, гл. 22. Изложив мнения различных философов относительно «конечной цели существования человека», Климент дает свое истолкование этой темы:

[Str. 2.134.1] Что до нас, то нам предстоит достичь бесконечной конечной цели (εἰς τέλος ἀτελεύτητον) — т. е. Бога — подчиняясь заповедям и живя согласно с ними...; [134.2] и уподобление (ἕξομοίωσις), насколько возможно, правильному принципу (логосу) есть конечная цель и поставление (ἀποκατάστασις)<sup>68</sup> через Сына в совершенное (τελείαν) сыноположение, которое присно являет славу Отца через Первосвященника, удостоившего нас именем «братьев» и «сонаследников». [134.3] И апостол, кратко описывая конечную цель, в Послании к Римлянам говорит: «Но ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конечная цель — жизнь вечная (ζωὴν αἰώνιον) (Рим. 6: 22)».

Здесь можно заметить взаимодействие двух парадигм мышления. Христоцентричное понимание человеческой свободы, выраженное ап. Павлом, вписано в понятие конечной цели (τέλος) — краеугольный камень этики эллинизма<sup>69</sup>, и наоборот.

Имея в виду, что слово ἀτελεύτητος редко встречается (и даже не является техническим термином<sup>70</sup>) у авторов до Климента<sup>71</sup>, нельзя исключить какое-то (возможно, косвенное) влияние Аристотеля. Хотя понятие τέλος ἀτελεύτητον встречается в такой форме, скорее все-

---

<sup>68</sup> Андре Меа убедительно показал, что как у Василида, так и у Климента термин ἀποκατάστασις и другие слова того же корня имеют значение именно «поставления» («instauration»), а не восстановления («restauration», в смысле «возвращения в первоначальное состояние» — «retour à un état primitif») (Méhat, ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ, цит. с. 365; он же, ΑΡΟΚΑΤΑΣΤΑΣΕ).

<sup>69</sup> Как указывают А. Лонг и Д. Седли, «в эллинистической философии различные школы обычно характеризовались различным содержанием, вкладываемым ими в понятие конечной цели, в формальном определении которого все они сходились: то, ради чего делается все, но которое само не делается ради чего-либо или «предел желаемого» (Long и Sedley, *Hellenistic Philosophers*, 398). Следует уточнить, однако, что по крайней мере стоики эксплицитно отличали так понимаемый τέλος (в моем переводе «конечную цель») от просто цели (σκοπός) — как того, куда (или, во что) целят(ся). Так, целью-τέλος'ом стрельбы может быть (хотя и не обязательно должно) попадание в ее цель-σκοпός (мишень). Цель в первом смысле формально отличается от цели во втором (даже когда совпадает с ней по содержанию) тем, что в само ее понятие входит ее реализация (ср. ниже примеч. 133). Так, цель-τέλος человеческой жизни — не просто счастье (хотя именно такова ее цель-σκοпός), но *достичь* счастья или *быть* счастливым (Arius Didymus, *Epitome* 40.20–25; ср. Rieth, *Telos*, 22).

<sup>70</sup> Климент, напротив, похоже, употребляет его в техническом смысле, ср. ту же парадоксальную формулу τέλος ἀτελεύτητον в Str. 7.56.3.

<sup>71</sup> О использовании его Филоном см. ниже в примеч. 122–127.



го, только у Климента, оно может восходить к Аристотелю понятию  $\delta\acute{\iota}\epsilon\acute{\xi}\omicron\delta\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\epsilon\acute{\xi}\omicron\delta\omicron\varsigma$ , которое не менее парадоксально по содержанию.

Характеристика Вырвой выражения «τέλος ἀτελεύτητον» как оксюморона кажется поэтому слишком легковесной. Он верно отмечает, что, толкуя «уподобление Богу» в приведенном выше отрывке, Климент «принципиально отходит не только от академического платонизма, но и от самого Платона»<sup>72</sup>. Однако это означает для Вырвы только то, что Климент «находит эффектное выражение для уподобления Богу как эсхатологического события»<sup>73</sup>. Подобно многим другим исследователям, Вырва не замечает вклада Климента в средний платонизм как таковой.

Я уже упоминал, что Климент предвосхитил Плотина в его учении о бесконечности Бога. Вопрос о философской оригинальности Климента, тем не менее, остается открытым. Я полагаю, что на него можно ответить, рассмотрев понимание Климентом Бога как бесконечного конечной цели (τέλος ἀτελεύτητον).

На первый взгляд может показаться, что Климент разделяет истолкование конечной цели человека средним платонизмом как «уподобления Богу»<sup>74</sup>. Однако существенное различие состоит в том, что в платонизме до Климента «уподобление» *не приближало* к Богу ни в каком смысле. Бог был там не целью, которую предлагалось бы преследовать, но скорее образцом (τὸ παράδειγμα), которому предлагалось подражать, следовать (ἔπεσθαι). Плутарх типичен в этом отношении:

Заметьте, что Бог, согласно Платону, поместив Себя посреди всего прекрасного как образец, вручает человеческую добродетель — как какое-то уподобление Ему — тем, кто способен следовать за Богом<sup>75</sup>.

Среднеплатоническое понимание конечной цели человека наследует формальный аспект стоического понимания ее как «жизни согласно природе». Отличие только в том, что образцом для подражания теперь выступает Бог, а не природа<sup>76</sup>.

<sup>72</sup>Wyrgwa, *Platonaneignung*, 187.

<sup>73</sup>Ibid.

<sup>74</sup>Об учении о конечной цели в платонизме см. ниже примеч. 76. Тот факт, что для сравнения человека с Богом Климент использует в качестве опосредующего звена идею «бесстрастия» (ἀπάθεια) (напр., в *Str.* 7.84.2), говорит об «уклонении» в стоицизм, свойственном, впрочем, среднему платонизму в целом. О стоическом идеале бесстрастия в среднем платонизме см.: Dillon, *Middle Platonists*, 392.

<sup>75</sup>Плутарх, *De Sera* 550 с 12–d 3. — Плутарх здесь близко следует своему источнику: «[Два] образца установлены в Бытии (ἐν τῷ ὄντι), божественный <...> и безбожный <...>. Из-за своих неправедных [или праведных] дел (τὰς πράξεις) люди уподобляются одному из них, а другому делаются неподобны» (Платон, *Theaet.* 176 e–177 a).

<sup>76</sup>Уже у самого Платона в *Тимее* (90 d5) его знаменитый девиз  $\delta\mu\omicron\lambda\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\varsigma$  (ср.

Идея Климента отличается *по форме* уже тем, что конечная цель для него — это уподобление Богу в смысле причастия Самому Богу, а не просто подражания (т. е. конечной целью для него является *Сам Бог*)<sup>77</sup>. «Уподобление», таким образом, означает обожение: «даже Слово Само уже говорит тебе со всей ясностью (ἐναργῶς)<sup>78</sup> <...>; да, я имею в виду Слово Божие, ставшее человеком — с тем, чтобы и ты смог узнать от человека, как человек когда-либо (ποτε) может стать Богом (θεός)»<sup>79</sup>. Можно вместе с Батервортом и Вырвой истолковать здесь слово θεός как означающее не Бога, а «бога» в смысле ангела, если понимать под последним степень бытия в Божестве, а не в сфере тварного<sup>80</sup>. Во всяком случае уже то, как Климент формули-

*Theaet.* 176 a, *Rep.* 613 b), оказывается, как замечает Дэвид Руниа (Runia, *Philo of Alexandria*, 342), «непосредственно связанным с τέλος'ом — целью человеческой жизни — е истинным назначением. Это, должно быть, вдохновило “средних” платоников начиная с Евдора истолковать формулу ὁμῶσις θεῶν как ответ Платона на вопрос о конечной цели (τέλος), в противовес разнообразным формулам τέλος'a стоиков». Диллон (*Middle Platonists*, 44) уточняет, что первый «средний» платоник, Антиох из Аскалона, в вопросе о конечной цели, тем не менее, не только разделял точку зрения стоиков, но даже приписывал ее Старой Академии. В александрийском платонизме влияние технического языка стоиков только усилилось. При этом едва ли не единственной специфически платонической чертой, отличающей этику Евдора и Филона Александрийского от стоических формулировок, стало перетолкование ими конечной цели в свете идеи «уподобления Богу» (Ibid., 145).

<sup>77</sup>Ср. у Аристотеля: «<...> ибо Бог — не повелевающий правитель, а То-ради-чего (τὸ οὐ ἕνεκα) отдает свои повеления наша рассудительность...» (*Eth. Eud.* 1249 b14). Как замечает в примечании к своему переводу этого текста на английский Дж. Соломон, «[выражение] τὸ οὐ ἕνεκα может иметь один из двух смыслов: (1) то или тот, для чьего блага нечто делается; (2) цель, ради которой нечто делается. Бог — это οὐ ἕνεκα в смысле (2)» (Solomon, примеч. в *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, vol. 9 [Oxford, 1925], ad loc.). Это различие иллюстрируется Аристотелем в *De anima*, 415 a26-b21: τὸ οὐ ἕνεκα продолжения рода в смысле (1) — это душа, а в смысле (2) — ее причастность «вечному и божественному».

<sup>78</sup>О техническом использовании Климентом этого наречия и других слов того же корня см. выше примеч. 33.

<sup>79</sup>«Καὶ αὐτὸς ἤδη σοὶ ἐναργῶς ὁ λόγος λαλεῖ, δυσωπῶν τὴν ἀπιστίαν; ναὶ φημι, ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῆ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός» (*Protr.* 8.4). Воплощение Бога для Климента — продолжительный процесс, оборотной стороной которого является обожение человека. То, что процесс этот начался задолго до Рождества Христова (с таких святых, как «ветхозаветный» Моисей), показывает, что теоретически «человек может стать богом» в *любой* момент истории (ποτε). Смысл миссии Христа, описанной в Евангелиях, таким образом, был не столько в том, чтобы *создать* эту возможность, сколько в том, чтобы впервые явить ее в совершенной ясности (ἐναργῆς). См. Choufrine, *Gnosis*, 88–122.

<sup>80</sup>«Стать богом», как видно из *Str.* 7.56.6, означает для Климента подняться до уровня ангелов, «первых по чину после Спасителя». К этому чину относятся семь ангелов, которые, хотя и именуются *πρωτοκτιστοι* (первозданные), играют у Климента роль как бы «створок» св. Духа, что ставит их скорее на сторону Божества, чем на сторону твари в посленикейском смысле (Oeyen, *Engelpneumatologie*, 27, 40). Обожение для Климента — это, как подытоживает Батерворт, «постепенная

рует свою идею обожения, принципиально отличает ее от стоического и среднеплатонического понимания конечной цели человека как жизни всего лишь «в согласии с» высшей реальностью (мыслится ли она имманентной, как у стоиков, или трансцендентной, как у платоников), но без становления ее «частью».

Эту идею обожения Климент искусно разрабатывает в *Стромотах*. Он толкует ее в духе Аристотелева понятия бесконечности — как процесс бесконечного приближения верного ко Господу. Под этим он имеет ввиду «продвижение» (προκοπή) гностика «в состоянии бесстрастия», вплоть до «сферы, превзошедшей присно[длительно]стью (ἀιδιότητι) созерцания даже сферу, ближайшую к Господу (καὶ ἑτῆς προσεχούς τοῦ κυρίου)»<sup>81</sup>.

Таким образом, гностик выходит за пределы всякой мыслимой сферы, отделяющей его от Господа; превосходит в близости к Нему границу ближайшей возможной Его «окрестности». И превосхождение это никогда не кончается<sup>82</sup>:

---

реализация связи, существующей между Богом и человеком. Оно, поэтому, ведет к единству любви, в котором Бог становится человеку другом; а такое отношение может сделать человека равноангельным (ἰσαγγέλως) [см., напр., *Str.* 6.105.1, 7.57.5; ср. *Lk.* 20:36. — *A. III.*] уже здесь, на земле» (Butterworth, *Deification*, 159; ср. Wyrwa, *Platonaneignung*, 294).

<sup>81</sup>*Str.* 7.10.1–2. — Я исправляю текст, чтобы получить ἐπαναβαίνω с генетивом; без объекта причастие этого глагола здесь было бы менее понятно.

<sup>82</sup>Согласно Штелину, Климент «видит в бесконечном продвижении один из основных божественно установленных принципов творения. <...> [Он] ценит προκοπή (продвижение) столь высоко, что полагает, что оно продолжится в будущем веке: вечная жизнь должна означать вечное продвижение. <...>. В этой оценке προκοπή [Климент] очевидно образом отличается от стоиков, для которых продвижение имеет лишь относительную ценность, а также от Филона [у которого προκοπῶν (продвигающийся) занимает промежуточное положение между безбожником и совершенным]. <...> Для [Климента] истинный гностик — это προκοπῶν, высшая ступень человечества» (Stählin, статья προκοπή, 718). Однако идея бесконечного продвижения есть и у Филона (см. ниже примеч. 131), а *Post.* 21 (цитируемое ниже примеч. 132) опровергает утверждение Сорабжи, что Филон далек от «мысли Григория [Нисского], что продвижение самоценно» (Sorabji, *Time*, 151). Когда эта статья была уже написана, я встретил у Хусто Гонзалеса изложение мысли св. Ирины Лионского, поразительно напоминающей обсуждаемую идею Климента: «<...> люди должны <...> расти, стремясь ко все большей близости общения с Богом». Цель этого процесса и есть то, что Ириной «называет обожением», цель Бога в том, чтобы все более уподоблять нас Божеству. Это не значит, однако, что нам предстоит как-то потеряться в Божестве или когда-нибудь отождествиться с Богом. Напротив, Бог настолько выше нас, что, сколько бы мы ни росли в своем подобии Божеству, впереди всегда будет долгий путь» (González, *Story*, 70). Если не считать того, что Ириной не употребляет термин «обожение», это похоже на достаточно точное изложение *Adv. Haer.* 4.38.3 (о чем приходится догадываться, так как Гонзалес не дает ссылки). Ср. отрывок из Климента, цитируемый ниже в примеч. 130, и мой текст к примеч. 131. Однако Ириной, насколько я знаю, не говорит о бесконечности Бога в каких-либо более технических терминах, чем те, что встречаются в его утверждении: «τὸ μέγεθος αὐτοῦ [т. е. θεοῦ] ἀνεξιχνίαστον [ἔστιν]»

[Str. 7.13.1] Гностические души, великолепием созерцания превосходящие жительство (τὴν πολιτείαν) всякого святого чина, согласно которым [чинам] разграниченные распределяются жилища богов; причисленные к «святым среди святых»<sup>83</sup> и всецело перенесенные; достигающие все лучших и лучших мест; не в зеркалах или посредством зеркал уже приветствующие божественное созерцание, но угощаемые самым явственным, какое возможно, и подлинно беспримесным видением, не пресыщающим возлюбившие сверхмерно души; присно (ἀίδιος) пожинаящие присно [длящееся] (ἀίδιον) веселье; на нескончаемые века (εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας) [эти души] остаются удостоенными тождественности всяческого превосходства (ταυτότητι τῆς ὑπεροχῆς ἀπάσης<sup>84</sup>). Таково неопровержимое созерцание (ἡ καταληπτικὴ θεωρία<sup>85</sup>) «чистых сердцем». [7.13.2] Такова, значит, деятельность достигшего совершенства гностика: он общается с Богом через Великого Первосвященника, уподобляясь (ἐξομοιούμενος) по возможности Господу посредством всяческого служения Богу...

От Господа гностика отличает беспредельная (κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον) «величина» {или величие} Христа» («Великого Первосвященника», Посредника). Но эта «величина» является и беспредельной близостью гностика к Господу — той самой близостью, которая позволяет видеть Бога «лицом к лицу» (1 Кор. 13: 12). Что же может эта «величина Христа» означать с точки зрения христианского учения?

Мортли был, кажется, первым, кто отметил значение телесности Христа для эпистемологии Климента:

Климент пускает в ход большое число идей...; последовательность его мысли такова: мы можем знать себя, созерцая себя в зеркале; через самосозерцание мы в действительности созерцаем в самих себе (среди нас?) действующую причину, т. е. Бога. Мы способны делать это благодаря присутствию Христа во плоти... [Таким образом, у Климента]... божественный элемент в нас равнозначен Христу...; божественность человека... [реализуется как] воплощение Божества. Перед нами христологическое толкование идеи самопо-

(«величина {или величие} Бога неисследимо») (*Adv. Haer.* 4.20.5); а «уподобление Божеству», о котором говорится в отрывке, пересказанном Гонзалесом, для Ириней относится, как следует из контекста, лишь к хилиастически понятному периоду после Второго Пришествия и воскресения плоти. Для Климента, напротив, Боговоплощение делает возможным продвижение в обожении уже *сейчас*.

<sup>83</sup>То есть числящиеся под Именем Божиим, как явствует из процитированного здесь стиха: Ис. 57, 15 (LXX).

<sup>84</sup>Так в единственном сохранившемся списке. Ему следует Le Boulluec в своем издании 1997 г., отвергая исправление на ἀπάσας, которое вслед за Норт'ом вносят Stählin, Früchtel и Treu.

<sup>85</sup>Καταληπτικὴ φαντασία — термин используемый стоиками II в. для обозначения явлений, которые невозможно опровергнуть (так у Hadot, *The Inner Citadel*, 84–85). Ср. выше в примеч. 33 об ἐναργῶς φαινόμενα.

знания через зеркало, максимально подчеркивающее эпистемологическое значение Воплощения<sup>86</sup>.

Из этого Мортли выводит, что трансцендирование завершается, как только все зеркала чувственного восприятия оставлены позади:

Понятие об уме, встречающем Бога, или приходящем с Ним в контакт, безусловно уместно в контексте [Str. 5.74.1], где различается чувственное восприятие, которое может функционировать только через чувственных посредников, таких как зеркало, и восприятие умом, который может встретить, или «коснуться», Бога<sup>87</sup>.

К сожалению, Мортли упускает из виду, что даже после того, как чувственное восприятие совершенно превзойдено<sup>88</sup>, впереди остается еще «величие Христа»<sup>89</sup>. Нельзя видеть Бога «лицом к лицу, не “став в точности как (καθ’ ἄλτρον) тело [Его Сына]”»<sup>90</sup>. Климент, конечно, имеет здесь в виду духовное [=воскресшее] тело Христа<sup>91</sup>, а не Его «дебелое» тело, погибшее на кресте.

Хотя Str. 5.74.1 на первый взгляд подтверждает вывод Мортли, что «[человеческий] ум может встретить Бога, или “коснуться” Его, [непосредственно]»<sup>92</sup>, мне кажется более вероятным, что под «бестелесными прикосновениями сознания» (τὰς ἀσωμάτους τῆς διανοίας ἐπιβολάς)<sup>93</sup>

<sup>86</sup> Mortley, *Mirror*, 117–118.

<sup>87</sup> Mortley, *Mirror*, 119.

<sup>88</sup> Str. 5.71.3.

<sup>89</sup> Str. 5.71.3.

<sup>90</sup> *Exc.* 27.6. — Это больше, чем просто аналогия. По Клименту (в атрибуции ему фрагментов, входящих в *Exc.*, я везде следую Ф. Саньяру), человек делается «богоносным» (θεοφόρον) в том смысле, что через него непосредственно действует Сам Господь (προσεχῶς ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ κυρίου). Климент здесь предвосхищает учение преп. Максима Исповедника о «единой энергии Бога и святых», о котором см., напр., Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (Paris: Cerf, 1996), 553–563. См. также: Беневиц Г. И., Шуфрин А. М., *Всесуды о православном догматическом богословии* (СПб.: ВРФШ, 2004), 152–161.

<sup>91</sup> «А прилепляющийся ко Господу есть один дух [с Ним]» (1 Кор. 6: 17), «духовное тело» (1 Кор. 15: 44). . . » (Str. 7.88.3). Так образное тело Климент отождествляет с тем, причащение которого происходит в евхаристии (см. ниже примеч. 102). При этом, толкуя Ион. 6, 32–33, 51, он настаивает, что хлеб евхаристии — это плоть Христа *Воскресшего* (Paed. 1.46.2–3). О Воскресении как дающем возможность сверхчувственного видения и таким образом доступ к сфере Логоса см. Str. 5.73.2: «На третий [день] ум различает духовные [вещи, содержащиеся в Монаде (см. ниже примеч. 123)], так как очи сознания отверсты Учителем, восставшим на третий день». Ср. у Гераклиона: «третий день» — «духовный»; он делает явным «воскресение Церкви» (= Тела Христова) (Fr. 15.4–5).

<sup>92</sup> Mortley, *Mirror*, 119.

<sup>93</sup> Früchtel (ad loc.) опознает в этой фразе цитату из Филона, *Post.* 20; однако, как замечает Ван ден Хук (Van den Hoek, *Clement*, 176), Климент вкладывает в нее «совершенно другой смысл. Филон утверждал в негативном смысле, что даже

Климент имеет в виду действия ума, освобожденного только от «плоти» в смысле *страстей*, но не от телесности *как таковой*<sup>94</sup>. Ведь даже бесы, ангелы и человеческие души, согласно Клименту, имеют своего рода тела, характерные для них<sup>95</sup>. Ничто из получившего бытие не выходит за грань телесности<sup>96</sup>. Человеческие тела в этом мире «дебелы», они стали такими «вследствие греха»<sup>97</sup>. Тела бесов подобны «теням»<sup>98</sup>. Ангелы — также тела, поскольку их можно видеть<sup>99</sup>. О душах даже говорят, что они «бестелесны» (καὶ ἀσώματος προσαγορεύεται), поскольку, из-за того что их собственное, неотчуждаемое тело (σῶμα ψυχικόν, 1 Кор. 15: 44) тонкое и простое, они неосязаемы (διὰ λεπτότητα καὶ ἀπλότητα μὴ κρατούμενη)<sup>100</sup>. Тем не менее, хотя их тело и неосязаемо, оно чувственное, а значит, душа может быть наказана даже после того, как покинет «дебелое» тело<sup>101</sup>.

чисто духовным приложением разума мы не можем коснуться Бога. Климент применяет это позитивно для усиления слов ап. Павла [1 Кор. 13: 12]».

<sup>94</sup>Плоть человека участвует в видении Бога даже после смерти. Климент недвусмысленно говорит об этом в *Paed.* 1.36.6–37.1: «ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε, ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε» (1 Кор. 3: 2–3) «<...>: οὐ γὰρ <ᾧτι> ἔτι ἐν σαρκί ἐσμεν, ὡς ὑπελήφασί τινες σὺν αὐτῇ γὰρ τὸ πρόσωπον ἰσάγγελον ἔχοντες πρόσωπον πρὸς πρόσωπον» (1 Кор. 13: 12) «τὴν ἐπαγγελίαν ὀψόμεθα <...>, εἰ ἔχειν ὄντως ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία μετὰ τὴν ἐνθρόνον ἀπαλλαγὴν <...>» («... да и теперь не можете, потому что вы еще плотские» (1 Кор. 3: 2–3) «<...> Не потому, что мы еще во плоти, как поняли некоторые; <...> с ней ведь, равноангельское лицо имея, “лицом к лицу” (1 Кор. 13: 12) увидим обещанное <...>, если действительно это обещано после освобождения отсюда»).

<sup>95</sup>*Exc.* 14.1–2. — Collomp (*Source*, 21) пытался поставить под вопрос Климентово авторство фрагментов *Exc.* 10–16, но практически все исследователи принимают атрибуцию Ф. Саньяра (см., напр.: Oeyen, *Engelpneumatologie*, 104–105; Schmöle, *Läuterung*, 5 примеч. 14). Об идее телесности, которая здесь задействована, см. Spannert, *Stoicisme*, 174–175. Ср. обсуждение Доддсом понятия об «астральном теле» души, которое он прослеживает вплоть до его «возникновения в классический период греческой философии». Такое тело «менее материально, чем плотяное и переживает разложение последнего, однако в нем нет чистой нематериальности ума» (Dodds, *Astral Body*, 313–315). Согласно Доддсу, «учение ап. Павла о “духовном теле”» (как и, возможно, родственное ему «[учение] гностиков об одеянии из света») имеет «иное происхождение»: «в то время, как греческая теория [об астральном теле] ставит целью установить связь между душой и [плотным] телом, и соответственно приписывает астральное тело *всем* душам <...> гностик пытается установить связь между Богом и человеком; для [него] бессмертное тело (ἀθάνατον σῶμα; *Corp. Herm.* XIII.3) обретается в *инициации*: облакаясь в него, человек становится богом» (Dodds, *Astral Body*, 314). О крещальных одеждах как метафоре воскресшего тела см. напр. Scroggs и Groff, *Baptism*, 532–548.

<sup>96</sup>*Exc.* 10.2. — Это верно для Климента даже применительно к Сыну (*Exc.* 10.1, ср. *Ibid.* 19.1).

<sup>97</sup>*Str.* 6.52.2.

<sup>98</sup>*Exc.* 14.1.

<sup>99</sup>*Exc.* 14.2.

<sup>100</sup>*Str.* 6.52.1.

<sup>101</sup>*Exc.* 14.3.

«Духовные тела» имеют природу воскресшего Христова тела (1 Кор. 15: 44), т. е. Церкви<sup>102</sup>, в которую обожженные включаются, становясь «равноангельными»<sup>103</sup> и совершенными — соответственно своему продвижению (*κατὰ προκοπὴν τελειούμενοι*)<sup>104</sup>.

Итак, с одной стороны, продвижение гностика не заканчивается после его отшествия из «дебелого» тела<sup>105</sup>, а с другой стороны, расстояние до Господа ни в коем случае не является пространственным; уже здесь, в этом земном теле, мы можем стать близки (*προσεχῆς*) Ему «делом, словом и самим нашим духом»<sup>106</sup>. Это близость не к чему-то для

<sup>102</sup> «τὸ δὲ σῶμα» (1 Кор. 6: 13) τοῦτο <τὸ> «πνευματικόν» (см. выше примеч. 91), «τούτ' ἐστιν ἡ ἁγία ἐκκλησία» («тело же» это «духовное», т. е. святая Церковь) (*Str.* 7.87.4). Климент, возможно, самый ранний автор, *эмплицитно* отождествляющий Церковь как Тело Христово (Кол. 1: 24) с Его Телом, причастуемым в евхаристии (ср. 1 Кор. 10: 17): «[*Екс.* 13.1] Он хлеб небесный (ср. Исх. 16: 4) и духовная пища (ср. 1 Кор. 10: 3)...», «свет человеков» (Ин. 1: 4), т. е. Церкви <...>, «Хлеб, который Я дам, — Моя плоть» (ср. Ин. 6: 51), — говорит он, конечно, тому, чья плоть питается через евхаристию. Или, точнее даже, «плоть» и есть то самое Его «Тело», «которое есть Церковь» (Кол. 1: 24), «небесный хлеб», благословенное собрание». Важно отметить, что для Климента «духовное Тело» Христа — это Церковь в ее полноте (ср. ниже цитату после примеч. 138), а не какая-то идеальная ее часть. Эпитет «духовная», приложенный к Церкви в *Str.* 7.68.5, как может показаться, подразумевает, что для Климента существует еще какая-то другая (недуховная) Церковь. Тем не менее его позиция, скорее, противоположная: Церковь как «духовное тело» Божьего Логоса включает в себя только тех, кто «смешан со св. Духом» (*Str.* 7.87.1), но не тех, кто является христианами только номинально («οἱ τὸ ὄνομα ἐπιχρησθέντες μόνον, βιοῦντες δὲ οὐ κατὰ λόγον» — «по имени только [так] называемые, но живущие не в соответствии с [его] смыслом») (*Str.* 7.87.3). Климент, правда, высказывает предположение, что те, кто просто «омылись», но «не очистились от страстей души посредством гнозиса» (*Str.* 7.86.5); которые «в церкви живут по-язычески, словом ли, делом, или даже самой мыслью» (*Str.* 7.88.1); которые «живут, как будто родились, чтобы есть, а не едят [«небесный хлеб»] с тем, чтобы жить вследствие этого» (*Str.* 7.87.2) — что они «что-то вроде плотской части святого Тела», которого они причащаются («καὶ μὴ τι οἶον σάρκας εἶναι τοῦ ἁγίου σώματος τούτους φησί» — *Str.* 7.87.3). Климент тут же уточняет — на основании 1 Кор. 6: 16, 18 — что те, кто так грешит против Тела, ставшего их собственным, тем самым становятся «иным телом <...>, не святым» (ἄλλο σῶμα... οὐχ ἅγιον) (*Str.* 7.88.2), и имеют «иную надежду» (ἄλλην ἐλπίδα — *Ibid.*), нежели те, кто принадлежит духовному и святому хору» (*Str.* 7.87.3) истинного Израиля, чья цель — видеть Бога (см. Sagnard, *SC* 23, 175, примеч. 2) и упокоиться в Нем (*Str.* 7.68.4–5).

<sup>103</sup> См. выше примеч. 80. Обожженные живут среди богов [=ангелов?], будучи освобожденными «от всякой кары и наказания» (*Str.* 7.56.3). Это, кажется, подразумевает, что их «астральные» тела не только не подвержены страстям, но и не могут быть их источником, так как они уже, как и тела ангелов, не чувственные.

<sup>104</sup> *Екс.* 15.1. В *Екс.* 12.2. — Климент трактует это продвижение как очищение умного огня (составляющего ангельскую природу), который посредством этого превращается в умный свет (ср. ниже примеч. 107). «Однако чище еще, чем этот [свет], — «Свет неприступный»...», т. е. Сын, каким Он открылся в Преображении «на горе» (*Екс.* 12.3; ср. 4.1–3, 5.3–4).

<sup>105</sup> См. напр., *Str.* 7.57.5; ср. выше примеч. 82.

<sup>106</sup> *Str.* 7.88.3.

нас внешнему, но к бесстрастности, ипостасности<sup>107</sup>, «тождественности»<sup>108</sup> нашего собственного бытия:

[Str. 4.39.4] [Христос, говоря о «чистых сердцем»,] имеет в виду, что те, кто приходит к [полному] познанию (ἐπίγνωσιν) Бога, должны быть чисты в отношении телесных желаний и святы помыслами, чтобы ведущая [сила их души] (τὸ ἡγεμονικόν) не имела перед собой ничего чужеродного, препятствующего ее собственной силе. [40.1] Итак, когда бы ни посвятил время созерцанию, в чистоте общаясь (ὀμιλῶν) с божественным, тот, кто гностически причастен этому святому качеству, он становится ближе (προσεχέστερον) по навыку (ἐν ἔξει) к бесстрастной тождественности (ταυτότητος), — т. е. к тому, чтобы уже не иметь знание и не обладать ведением (γνώσιν), но *быть* знанием и ведением.

### В.1. Экскурс: о Никомахе из Герасы и Филоне Александрийском

Связь бесстрастия с тождественностью может восходить к Никомаху из Герасы, чье значение в качестве вероятного источника Климентова понятия Монады установил Штелин<sup>109</sup>:

Разумная [часть] души будет приводящей в порядок неразумную. И гнев, и похотение <...> будут упорядочиваться способностью мышления как неким равенством и тождественностью. И прямым следствием этого уравнивания в

<sup>107</sup> «ζῶσα ὑπόστασις μένει» (Str. 4.136.4; перевод приводится ниже в примеч. 157). Гностик «пробивается через святую седмицу во двор Отчего [Дома] (=восьмерицу; ср. обсуждение идеи Восьмого дня у Климента в моей книге: Choufrine, *Gnosis*, 123–148), [который] поистине есть Божия обитель (μονήν) [=Монада?], чтобы быть, так сказать, стоящим и присно пребывающим (ἑστὸς καὶ μένον ἀιδῶς) [там] светом...» (Str. 7.57.5).

<sup>108</sup> О «тождественности» как характеристике Единородного Сына см. *Exc.* 8.3.

<sup>109</sup> Stählin (Ad. loc.) указывает на то, что Никомахово понимание Монады как «занимающей место точки {или знака}» (σημείου τόπον ἐπέχουσα) (*Introductio Arithmetica*, 2.6.3.1–2), которое Климент мог использовать в Str. 5.71.2, восходит к аристотелевскому определению точки (στίγμα ἢ) как μονάς... θέσιν ἔχουσα (монада {или: единица}, имеющая положение) (*De anima*, 409 а6). Поскольку Климент говорит о положении (θέσις), а не о месте (τόπος), похоже, он зависит не только от Никомаха, но и напрямую от Аристотеля. Это хорошо согласовывалось бы с тем, что для Климента Монада — последняя веха на пути гностика в сокровенность Христа, обозначенную в «гностическом» толковании Преображения, которое св. Иринея передает с «пренебрежением» (*Adv. Haer.* 1.14.6), но Климент, напротив, усваивает (Str. 6.140.3–141.3) аббревиатурой στ слов στίγμα/στίγμα ἢ («отметина», «точка»). Эта же аббревиатура обозначает в греческом число шесть — вместо вышедшей из употребления шестой буквы греческого алфавита (дигаммы). Как замещающая эту «ненаписуемую» букву (соответствующую еврейской ו) (Str. 6.140.4) аббревиатура στ выступает в Климентовом истолковании Преображения в роли знака непостижимости Сына. Подробнее см.: Delatte, *Fragment d'arithmologie*, и особенно Dupont-Sommer, *Doctrine gnostique de la lettre «wâw»*, 40–50.



нас будут так называемые нравственные добродетели: здравомыслие, мужество, кротость, самообладание, стойкость и т. п.<sup>110</sup>

Зависимость Климента от неопифагореизма, в принципе, вероятна<sup>111</sup> — хотя бы уже потому, что он четко различает высшее «Единое» и «Монаду»<sup>112</sup>. Хотя Климент мог и не зависеть от Никомаха в этом отношении (поскольку Никомах не проводит этого различия в его дошедших до нас работах, а с другой стороны, оно встречается уже у Евдора<sup>113</sup>), тот факт, что «тождественность» для Никомаха присуща Монаде<sup>114</sup>, является свидетельством того, что он тоже мог повлиять на Климента<sup>115</sup>.

<sup>110</sup>*Introductio Arithmetica* 1.23.4.13–1.23.5.4. — Никомах говорит здесь о контроле над двумя низшими (страстными) частями трехчастной платоновской души, а не о бесстрастии в смысле стоиков (о различии между ними см. Dillon, *Metriopatheia* and *Apatheia*).

<sup>111</sup>Ср. Dodds, *Parmenides*, 132, примеч. 1, цит. выше в примеч. 17.

<sup>112</sup>Ср. точку зрения Феона Смирнского, у которого, однако, порядок иерархии обратный: ἀρχὴ τῶν μὲν ἀριθμῶν ἢ μονάς, τῶν δὲ ἀριθμητῶν τὸ ἐν... (начало чисел — Монада, а счисляемых [т. е. чувственных] вещей — Единое) (*De utilitate mathematicae*, 19.21–22). Климент, вполне возможно, как раз возражал (οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξιτήτων... ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον) неопифагорейцам вроде Феона Смирнского, для которых «Единое» делимо до бесконечности (εἰς ἄπειρον). Феон помещает «Единое», с его бесконечностью, между чувственным миром и Монадой, которая для него есть некая неделимая (ἀδιαίρετος) идея «Единого», воспринимаемая, разумеется, только умом (νοητῆ) (*Ibid.*). Как замечает Влосок, такого рода «неопифагорейское различие двойного Единого засвидетельствовано уже у Евдора (цит. у Симпликия, *In phys.*, 181. 27–30, ed. Diels): «ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἐν, ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἀρχαὶ ἄμφω ἐν ὄντα πάλιν; καὶ ὅηλον ὅτι ἄλλο μὲν ἐστὶν ἐν ἢ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἐν τὸ τῆ δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν» («поскольку Единое — начало, а с другой стороны, Единое и неопределенная Диада — первоэлементы, будучи «единными», оба они являютсЯ, в свою очередь, началами; и ясно, что одним «Единым» является Начало всего, а другим «Единым» — то, что противоположно Диаде, которое и называют «Монадой»»). Согласно этому свидетельству, оба противоположных принципа, Монада и Диада, приводятся к некоему последнему единству в трансцендентном перво-Едином, которое составляет общее бытийное основание — и в качестве такового монистическую вершину кажущегося дуализма (Wlosok, *Laktanz*, 53, примеч. 18). Ср. точку зрения, приводимую в качестве пифагорейской Диогеном Лаэртским (8.25): «ἀρχὴν μὲν πάντων μονάδα; ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῆ μονάδι αἰτίω ὄντι ὑποστῆναι: ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀόριστου δυάδος τοὺς ἀριθμοὺς» («всех вещей начало — Монада, а из Монады — неопределенная Диада так, чтобы она, как материя, могла лежать в основе Монады как причины; из Монады же и неопределенной Диады — числа»).

<sup>113</sup>Это сообщает Симпликий — *Phys.* 181.27–30, цит. выше в примеч. 112.

<sup>114</sup>«ἀπεδείχθη τὸ ταῦτον ὑπάρχουσα ἢ μονάς» («показано, что Монада есть тождество»). — *Introductio Arithmetica* 2.18.1.

<sup>115</sup>Фрэнк Роббинс утверждает, что понимание Монады как тождества не является «собственной теорией Никомаха» (Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, 100); однако источники, на которые Роббинс ссылается (*Ibid.* 101, 103), — Аристотель, *Metaph.* 1018 a4–6, и Модерат из Гадеса (Porphyry, *Vita Pythagorae* 49) — связывают тождественность только с «единным» (или «единостью»), но не с Монадой.

Мы располагаем, впрочем, и более основательным свидетельством в пользу этого. В *Theologumena Arithmeticae* (трактате, приписываемом Ямвлиху) есть цитата из Никомаха, в которой Монада не только приравнивается к Богу и Уму как «некая тождественность» (ταυτότης τις), что могло быть обычным для пифагорейцев (λέγουσιν...; 3.21–4.4), но описывается как беспредельная, а именно ἄν-αρχος (безначальная) и ἄ-τελεύτητος (бесконечная), т. е. ἄ-πειρος в самом общем смысле отсутствия пределов (πέρατα) — начала (αρχή) и конца (τέλος)<sup>116</sup>:

[Монада] рождает (γεννᾷ) себя и рождена из себя, как самосовершенная (αὐτοτελής), безначальная и бесконечная (ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος); и является причиной устойчивости (διαμονῆς), как и Бог мыслится в Своих природных действиях таковым — сохраняющим и сберегающим природы<sup>117</sup>.

Такое представление о Монаде, кажется, не вполне согласуется с остальными положениями самого же Никомаха<sup>118</sup>, поскольку он разделяет с другими неопифагорейцами традиционное («старое») пифагорейское учение, согласно которому бесконечность характеризует только Диадду. Монада же, напротив, согласно этой традиции, есть принцип предела<sup>119</sup>. Однако у Филона можно найти зачаток (если не источник) Никомахова нетрадиционного представления о бесконечной Монаде.

Для Филона Монада — это «День Един» творения Божия (иногда ошибочно называемый «днем первым»). Этот День содержит мир идей, постигаемых только умом (κόσμος νοητός) и не находящихся в каком-либо месте (τόπῳ). Бог использовал эти идеи в качестве образцов при творении чувственно воспринимаемого мира<sup>120</sup>, следовательно, они не могут иметь никакого иного «местоположения», чем Разум Бога Творца, т. е. Божественный Логос<sup>121</sup>. Интересно, что по Филону эти идеи принадлежат к величию (τὸ μέγεθος) щедрот Божиих, которые бесконечны (ἀτελεύτητοι)<sup>122</sup>. Наконец, мир идей (как, надо думать, и сама Монада) — это *не что иное*, как Сам Логос Божий в Его деятельности в качестве Творца<sup>123</sup>.

<sup>116</sup>См. выше примеч. 7 и текст.

<sup>117</sup>*Theologumena Arithmeticae*, 3.17–21.

<sup>118</sup>Роббинс тем не менее считает, что этот отрывок «можно цитировать с уверенностью, так как он определенно относится к Никомаху» (Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, 95–96).

<sup>119</sup>Такова, согласно Никомаху, точка зрения Филолая. Никомах, похоже, ее разделяет (см. *Introductio Arithmetica*, 2.18.4, 1.23.4).

<sup>120</sup>*Opif.* 15–17.

<sup>121</sup>*Opif.* 20.

<sup>122</sup>*Opif.* 23.

<sup>123</sup>*Opif.* 24–25. — Климент зависит от этого отрывка в *Str.* 5.93.4–94.2, поскольку помещает в Монаду нетварные образцы творения. Хотя он упоминает в качестве своего источника только Платона (ср. *Tim.* 27 с–е), согласно Ван ден Хуку, все это

Сразу за этим следует обсуждение природы времени, которое Филон понимает в духе стоиков как διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως (интервал движения мира). В частности, он обсуждает вопрос, было ли время прежде, чем был сотворен мир<sup>124</sup>. Разрабатывая в другом месте тот же вопрос, он описывает время как ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος (безначальное и бесконечное). Таким образом, он прилагает ко времени то же представление о беспределности, что Никомах прилагает к Монаде:

Время — это интервал (διάστημα) движения мира <...>. Нет ничего более несообразного, чем полагать, будто было когда-то время, когда времени не было<sup>125</sup>. Ибо природа времени безначальна и бесконечна (ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος), поскольку сами эти [слова] «было», «когда-то», «когда» подразумевают [что есть] время. Отсюда следует, что и не существовало само по себе (ὑποστῆναι καθ' ἑαυτὸν) время, когда не было мира [ибо без движения мира не может быть и времени]. Итак, по необходимости, оба [мир и время] должны существовать всегда (ἐξ αἰδίου ὑφ'εστάναι), не имея начала [своего] возникновения<sup>126</sup>.

место у Климента — «краткая версия *Opif* <...>, [и] с трудом понятно без Филона в качестве фона» (Van den Hoek, *Clement*, 196). Так, Монада для Климента — это «область (χώρα) Божия», содержащая идеи всех возможных вещей и всего творения в целом (*Str.* 5.73.3). Филон понимает эти идеи как мысли Бога (*Opif.* 19), таким образом развивая интуицию Платона о том, что мир не был бы прекрасен, если бы образцы, по которым он создан, были тварными (в том смысле, в каком тварен мир). Как замечает Руниа, Филон «ясно дает понять, что [в начале книги Бытия] речь идет о двух совершенно различных родах генезиса» (Runia, *Philo of Alexandria*, 446, примеч. 215; ср. *Ibid.*, 113–115; 164–165). Климент — если *Fr.* 48 (ed. Stählin) подлин — переосмысляет божественные идеи как воления, делая, таким образом, онтологическое различие между ними и тварными вещами более рельефным. О воле Божией как «субстанции всех вещей» писал уже св. Иринея (*Adv. Haer.* 2.30.9: «est substantia omnium uoluntas eius»; этим наблюдением я обязан Григорию Беневичу).

<sup>124</sup> *Opif.* 26.

<sup>125</sup> Я принимаю исправление Руниа, подкрепленное несколькими убедительными параллелями (Runia, *Philo of Alexandria*, 218, примеч. 11). Все сохранившиеся списки дают перевод: «... время, когда *мира* не было».

<sup>126</sup> *Aet.* 52–53. — Аристотель показывает, что никакой момент времени невозможно представить как первый или последний момент его существования: «εἰ οὖν ἀδύνατον ἔστιν καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἔστι μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη αἰε εἶναι χρόνον» («итак, если невозможно ни быть времени, ни помыслить его без «ныне»; а «ныне» — это нечто среднее, имеющее [в себе] сразу и начало, и окончание (начало — времени будущего, окончание же — прошедшего); то [отсюда] с необходимостью [следует], что время присно существует») (*Phys.* 251 b25). Руниа основывает на этом отрывке свое утверждение, что «точка зрения, которую мы находим в *Aet.* 53 <...>, [является] чисто аристотелевской» и потому не может принадлежать Филону (Runia, *Philo's De aeternitate*, 150, примеч. 137; ср. выше примеч. 18). Руниа — как в цитируемой статье, так и своем исследовании 1986 г. — настаивает, что Филон не подписывается под той точкой зрения, кото-

Быть ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος (безначальным и бесконечным) здесь означает быть сопротязанным миру не под формой какой-либо из категорий Аристотеля, такой как «когда» (известной также как «категория времени»), но под формой самого его (мира) бытия<sup>127</sup>. Понятие времени у Филона, таким образом, смыкается с понятием божественной Монады как чистого бытия (или длительности)<sup>128</sup>, с которым мы уже встретились у Никомаха (в приведенном выше отрывке) и еще встретимся у Климента<sup>129</sup>.

\* \* \*

Так Климент мог вписать понятие бесконечной (ἀτελεύτητος) величины, взятое у Аристотеля, в Никомахово представление о бесконечной (ἀτελεύτητος) Монаде. Это давало ему возможность более плавно включить свое христианское понимание гностического совершенства в этическую теорию его времени, выстроенную вокруг понятия τέλος<sup>130</sup>.

рую он излагает в приведенном отрывке, потому что (1) «она прямо противоречит его глубокому убеждению, что мир не является «не-возникшим» (ἀγένητος)» (Runia, *Philo of Alexandria*, 430), и (2) «[Филон] не утверждает где-либо еще, что время не имеет начала и конца» (Ibid., 218). Первый аргумент бьет мимо цели, так как «существовать всегда» (ἐξ αἰδίου) не обязательно означает «быть не-возникшим» (ἀγένητος). Как указывает Диллон, «любой человек, воспитанный [как Филон] в греческой философской среде, согласился бы, что “начало” (archê) [без которого невозможно “возникновение” (γένεσις)], не должно быть началом во *временном* смысле [который Филон здесь отвергает], но только в логическом [который он здесь не обсуждает]» (Dillon, *Reclaiming the Heritage*, 113). Второй аргумент Руниа также не убедителен, поскольку, как он сам признает, Филон мыслит время не имеющий ни начала, ни конца также в *Fug.* 57 и *QG* 1.1, даже если «контекст и направленность [там] совсем иные» (Runia, *Philo of Alexandria*, 218). Итак, можно согласиться с Дэвидом Уинстоном (Winston, *Philo of Alexandria*, 308, примеч. 51), Грегори Стерлингом (Sterling, *CREATIO TEMPORALIS*, 34, примеч. 122) и Диллоном (*Reclaiming the Heritage*, 113), что в нашем отрывке Филон излагает свою собственную точку зрения.

<sup>127</sup> По Аристотелю бытие не является категорией (*Metaph.*, 998 b20).

<sup>128</sup> Как замечает Whittaker (*God*, 141–142), «тенденция эллинистической литературы различать “измеримое время” и “неизмеримое время” (которое есть не что иное, как длительность) свидетельствует о понимании неадекватности представления, связывающего время исключительно с движением небесных тел. Так <...> Тимей из Локр 97 D-E различает “сотворенное время” (γεννατός χρόνος) и чистую длительность (αἰών, век), описываемую как ἀγεννατός χρόνος (несотворенное время)». Примечательно, что «длительность» — возможное значение διαμονή в отрывке из Никомаха, приведенном выше (в тексте к примеч. 117). Ср. понимание Филоном вечности как приснодлещащегося и неизмеримого «Днесь»: «“Днесь” [во Втор. 4: 4] — это неограниченный и некончающийся Век (ἀπέρατος καὶ ἀδιεξίτητος αἰών). Ведь месяцы, годы и вообще периоды времени — суть установления (δόγματα) людей, у которых в чести число. А неложное имя Βεκα — “Днесь”» (*Fug.* 57).

<sup>129</sup> См. следующий раздел статьи; ср. Mortley, *Connaissance*, 70.

<sup>130</sup> Ср.: «[*Str.* 7.56.3] [Вéдение (γνώσις)] ведет к бесконечной и совершенной конечной цели (τέλος τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον), уча заранее образу жизни по Богу, который мы будем вести среди богов по избавлении от всякого наказания и кары

Для Климента, как мы видели, близость гностика к Господу не имеет предела: он беспредельно близко подходит к отождествлению со своим «предметом», Богом, и тем не менее ему всегда еще остается, куда двигаться<sup>131</sup>. Может даже показаться, что Бог «всегда уклоняется (ἐξαναχωροῦν) от преследователя»<sup>132</sup>, но в действительности происходит нечто иное:

[Str. 4.152.1]. . . будучи обожением приведен (θεοῦμενος) в [состояние] бесстрастия, человек становится беспримесно монаден. [4.152.2] Подобно тем, кто в море, будучи удерживаемы якорем, тянут якорь, но не его привлекают к себе, а себя к нему, так и те, кто, согласно гностическому образу жизни, привлекают к себе Бога, незаметно для себя приближаются к Богу. Ибо служащий (ὁ θεραπεύων) Богу, служит себе.

Подлинная конечная цель (τέλος) человека (т. е. «предел желае-

---

<...> [5]. Поставление (ἀποκατάστασις) [на ступень] присно [длящегося] (ἀιδίῳ), созерцание ждет тогда тех, кто стал “чист сердцем” (Мф. 5: 8) по своей близости (κατὰ τὸ προσεχές) ко Господу». Ср. связь между видением Бога и приближением (πλησίον, ἐγγύς) к Нему у св. Иринейя в *Adv. Haer.* 4.38.3 (это место обсуждалось выше в примеч. 82). О значении термина ἀποκατάστασις у Климента см. выше в примеч. 68.

<sup>131</sup>Ср. У Филона: «Колодец, как мне кажется, является символом знания (ἐπιστήμης), ибо природа знания не поверхностна, но чрезвычайно глубока (βαθεΐα); оно не наличествует явно (ἐν φανερόν), но любит скрываться где-то в неясности (ἐν ἄφανει που κρύπτεσθαι φιλεῖ) <...> Из-за чего копающие и говорят, что не нашли воду в Колодце [Клятвы] (Быт. 26: 32; LXX), так как цели (τὰ τέλη) наук оказались не только труднодостижимыми, но и совершенно недостижимыми. И за счет этого один становится [учене] другого <...>, поскольку невозможно очертить границы (ὅροις περιγραφήναι) рост и расширение [знания]; <...> так что даже считающийся достигшим его пределов (ἄπτεσθαι περάτων), на взгляд другого знатока, прошел только половину... Итак, колодец знания не имеет границы (ὄρος) или конца (τελευτή)» (*Somn.* 1.6–11). В другом месте Филон толкует копание Колодца Клятвы как «бесконечное» (ἀτελεύτητος) искание небес (*Somn.* 1.24) или поиск совершенства, которое только и может утолить духовную жажду в любой науке или искусстве (*Plant.* 81).

<sup>132</sup>Str. 2.5.3. — Этот пассаж, как замечает Ван ден Хук (Van den Hoek, *Clement*, 149–150), представляет собой «парафраз с элементами буквального цитирования» Филона (*Post.* 18). Говоря о Боге как о «всегда уклоняющемся от преследователя», Климент следует за своим источником; тем не менее он характерным образом опускает ту часть фразы Филона, в которой уточняется, что расстояние (διάστημα) между Богом и мудрецом, преследующим Его, беспредельно (ἄπειρον). Для Филона, достижение конечной цели, очевидно, не является смыслом такого ее преследования: «боголюбцам, взыскующим Сущего, даже если никогда не найдут Его, мы сорадуемся, ибо поиск Прекрасного сам по себе достаточен, чтобы дать предвкушение радости, даже если цель не достигнута (καὶν ἄτυχηται τὸ τέλος)» (*Post.* 21). У Филона таким образом беконечность оказывается чем-то внешним по отношению к Богу (ср. выше примеч. 4), который, в качестве преследуемой конечной цели (τέλος) — мог бы сказать Филон — недостижим (ἄτυχητον), но, как говорит Климент, не бесконечен (ἀτελεύτητον).

мого»<sup>133</sup> для него) — бесконечность. Только служа бесконечности, человек подлинно служит себе. Таков, кажется, подсказанный ап. Павлом ответ Климента на вызов этической мысли эллинизма. «Величина Христа»<sup>134</sup> означает область не только бесконечной близости человека к Богу, но и предельной реализации его свободы<sup>135</sup>.

### С. Бесконечность Церкви

«Бесконечная конечная цель» для Климента — это Бог<sup>136</sup>, точнее — Монада. «Что [ковчег] сходится [к вершине] (συντελέσθαι) [величиной] в локоть (ср. Быт 6: 16) — это [символ] продвижения (προκοπής) праведника, завершающегося в (τελευτύσης εἰς) монаде и в единстве веры» (Еф. 4: 13)<sup>137</sup>. Это можно понять так, что монаде присущ некий род «внутренности»: все верные *входят* в нее. Такое толкование хорошо бы согласовалось с тем, что в другом месте Климент по образу Монады мыслит Церковь<sup>138</sup>:

<sup>133</sup>См. выше примеч. 69. В докладе «Платон и Аристотель об идеале богоподобия», сделанном на семинаре в Принстоне в марте 1996, Дэвид Седли, однако, несколько уточнил это свое толкование термина τέλος: «Когда Эпикур (*Письмо к Менекею* 128) называет здоровье и безмятежность “telos’ом блаженной жизни”, он имеет в виду полноту ее реализации, а не цель, которая в ней ставится. Великий диалог Цицерона, посвященный этике, называется *De finibus bonorum et malorum* — опять несомненно имеется в виду этический τέλος, но правильный перевод — “реализация”, а не “цель” (дурное не имеет цели, но вполне реализуемо)» (с. 12 машинописи). Таким образом, создается впечатление, что, хотя термин τέλος в эллинистической философии часто функционирует в значении «цель», такое употребление его, вероятно, производно по отношению к какому-то более изначальному значению, которое продолжает жить в эллинистической мысли. В самом деле, уже Ричард Онианс, пытаясь вывести «различные употребления термина τέλος... из единого понятийного корня» (Onians, *Origins*, 426–466, 463), предположил, что «исзначально τέλος означал круг, венец, или ленту, которые надевали на человека высшие силы или его собратья, и одновременно — жребий или должность, событие, или длительную деятельность, выражением которых была эта лента [и т. п.] <...>. Так στέφανος (венец) <...> надевался на жертву, которую должны были закласть, и делал ее священной; [он] надевался на проходящего инициацию и придавал ему новый статус <...>». «Инициация — например, получение τέλος’а брака — воспринималась как перемена жребия <...>. Отличительным признаком, общим для должностных лиц в Греции — разного рода архонтов и др. — было ношение ленты или венца (короны) <...>. Корона и сейчас символ царской власти <...>. Подобно τέλος’у, получаемому в инициации, это некий поворот судьбы <...>. [Так] τέλος мог быть истолкован и переосмыслен как “реализация”, “свершение/завершение” и соответственно как “конец/цель”» (Ibid., 459; 450; 458f; 461; курсив мой. — А. III.).  
<sup>134</sup>Str. 5.71.3.

<sup>135</sup>Ср.: «...Свободен тот, кто существует ради себя самого (ὁ αὐτοῦ ἕνεκα), а не ради другого» (Aristotle, *Metaph.* 982 b26). Ср. также отрывок из Аристотеля, приведенный выше в примеч. 77.

<sup>136</sup>Str. 2.134.1.

<sup>137</sup>Str. 6.87.2.

<sup>138</sup>Ср. выше примеч. 102.

[Str. 7.107.5] Итак, мы утверждаем, что и в действительности (κατὰ ὑπόστασιν), и по понятию, и по началу (κατὰ τε ἀρχήν), и по преимуществу одна [только] есть исконная (ἀρχαία) и кафолическая Церковь [которую они пытаются разбить на множество частей], волей единого Бога, через Единого Господа собирающая уже предназначенных — которых Бог предопределил (ср. Рим. 8: 29–30; Еф. 1: 5) <...>, в (εἰς) «единство веры» (ср. Еф. 4: 13) — одной веры, соответствующей особым заветам, а точнее — одному Завету [данному для] разных времен. <...> А преимущественно к Церкви то [относится] <...> что [в ней] по [образу] Монады (κατὰ τὴν μονάδα ἐστίν), превосходя всё остальное и ничего не имея подобного или равного себе.

Как мы видели, Монада не имеет пространственного измерения (διάστασιν; Str. 5.71.2). Тем не менее, так как даже после того, как устранены все три пространственных измерения, продвижение продолжается (поскольку мы «вбрасываем себя в [εἰς] величие Христово»<sup>139</sup>), остается еще парадокс, так сказать, «внутреннего протяжения», что и позволяет говорить о «величине» Монады.

Таким образом, аристотелевская идея бесконечности κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον спроецирована у Климента на своего рода «внутреннее». Сын (Логос Божий), бесконечно близко к которому подводит верного гнозис, понимается как запредельный Монаде центр ее, а значит — и самого гностика. Продвижение гностика к этому центру оказывается, поэтому, скорее *концентрацией*, нежели «восхождением»<sup>140</sup>.

[Str. 4.156.1] Все силы духа, став вместе некоей одной реальностью (ἐν τι πρᾶγμα), имеют одно и то же конечное завершение (συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό) — Сына <...>, <...> Ведь Он Сам — круг всех сил, свертывающихся и собирающихся воедино. [157.1] Поэтому сказано о Логосе: «Альфа и Омега» — как о единственном, чей конец становится началом и заканчивается снова у исходного начала, не приобретя никакого протяжения (διάστασιν). [2] Вот почему пове-

<sup>139</sup> Str. 5.71.3.

<sup>140</sup> Идея «восхождения» (т. е. движения вверх), которую Батерворт находит у Климента («Истинная жизнь <...> является постоянным восхождением, как ее противоположность — нисхождением <...>» [Butterworth, *Deification*, 159]), представляется мне у Климента маргинальной и основанной преимущественно на образах, взятых у Платона (напр., «крылатой души» в Str. 5.83.1; ср. Платон, *Phdr.* 246). Некоторые обороты, по видимости подразумевающие «восхождение», в действительности недостаточно образны, чтобы допустить такое толкование (напр., «возвышение» [ὑπεροχή] в Str. 7.57.5 оказывается вехой на пути к «лучшему» [ἐπὶ τὸ χρεῖστον], а не к «высшему»). Более строгий термин для «продвинутой» стадии у Климента — ἀμείνων («лучшая») (напр., Str. 6.152.3, 154.1; 7.13.1), что не обязательно значит «высшая». Например, «вбрасывание себя» (ἐπιρρίψαι ἑαυτοῦς) в «величину Христа» (Str. 5.71.3) едва ли может быть понято как движение вверх. Скорее, это движение в противоположном направлении. Конечная цель всякого продвижения (Отец) — «Бездна» (Str. 5.81.3), т. е. глубочайшее.

речь в Него, и через Него — значит стать единичным (μοναδικόν), нерассеянно {или: непрерывно} (ἀπερίσπαστως) собираясь в Нем воедино; не поверить же — значит оказаться в сомнении (διστάσαι), на расстоянии (διαστῆναι) [от Него] и разделенным [на части].

Продвижение верного к Богу является, следовательно, его сосредоточением *ad infinitum* в Церкви (как и в самом себе<sup>141</sup>), которое сводит его в монаду<sup>142</sup>. Именно так Климент описывает молитву гностика («субъективную» сторону обожения):

Возможно и не [произносимым] звуком возносить (παράπτειν) молитву, только стягивая (συντείνοντα) всю [силу] духа вовнутрь (ἔνδοθεν) — в умопостигаемый звук (εἰς φωνὴν τὴν νοητὴν), в соответствии с нерассеянным {или: непрерывным} (ἀπερίσπαστον) обращением (ἐπιστροφῆν) к Богу<sup>143</sup>.

Движение к Богу — это постоянное обращение внутрь. Так Климент вписывает идею бесконечности в традиционное иудео-христианское представление об «обращении» (вхождении в Церковь), техническим термином, для выражения которого появляется ἐπιστροφῆ<sup>144</sup>. Обращение не завершается для Климента исповеданием веры<sup>145</sup> по той же причине, что и очищение не завершается крещением. Длительный процесс «отвращения от чувственно-воспринимаемого»<sup>146</sup>, «отстране-

<sup>141</sup> Гностик сам является «малым храмом», Церковью в миниатюре, местом «rochinaniya» Бога (ὁ ἕξω ἀναπαύμενον τὸν θεόν) (Str. 7.82.3–4; ср. св. Игнатий Богоносец, Eph. 15.3). Это вызывает ассоциацию с идеей Субботы как священного времени, представляющего вневременной «День» Божьего покоя. О корреляции этой идеи в культе иудаизма с идеей храма как священного пространства см.: Daniélou, Bible, 304–314. О Климентовом христианском «гностике» как воплощении «истинной Субботы» см. в моей книге *Gnosis, Theophany, Theosis*, 100–148.

<sup>142</sup> Str. 4.157.2, 152.1 (цит. выше, см. текст и примеч. 132). Это согласуется с точкой зрения Филона, подытоженной Герхардом Зеллином: «Мышление — [деятельность,] обратная творчеству. Этим обусловлено <...> противопоставление у Филона: Творец (Единственность) и тварь (множественность, из принципа двойственности) <...>. Между этими двумя полюсами находится человек, являющийся только благодаря [наличию у] него ума сознательно существующим и подлежащим ответственности существом: если ум его стремится к сообразному его существу единству, тогда он обретает свою небесную родину; если же он теряет эту связь или даже предается земле, «пестрой» телесной множественности (All III 15; Agr 42; Migr. 28) — то делается умом земным, переходящим» (Sellin, *Streit*, 120).

<sup>143</sup> Str. 7.43.5. — О предвосхищении Климентом учения Евагрия Понтийского о «чистой молитве», ставшего известным на Западе благодаря преп. Иоанну Кассиану, см. Békés, *Pura oratio*, см. также его же *De continua oratione*.

<sup>144</sup> Идея «обращения» как возвращения к Богу — еврейского происхождения. О вытеснении ее идеей покаяния (μετάνοια, букв. «перемена ума») см.: Langerbeck, *Aufsätze*, 35; ср. Jaeger, *Early Christianity*, 10 и примеч. 25).

<sup>145</sup> Ср. Str. 5.71.2.

<sup>146</sup> Str. 5.67.3. — «Молчание», рекомендованное Пифагором (Ibid.), таким образом означает воздержание не только от речи, но и от слышания, а также всех остальных



ния от [дебелого] тела и его страстей»<sup>147</sup> растягивает событие «обращения», которое тем самым постепенно оборачивается непрерывным и присно ддящимся, подобно ленте Мёбиуса, обращением вовнутрь<sup>148</sup>.

Продвижение гностика, таким образом, не имеет внешнего измерения (διάστασις). Но поскольку это движение «из лучших мест в наилучшие» (εἰς ἀμείνους ἀμείνων τόπων τότους<sup>149</sup>), то, в чем оно происходит, — «величина Христа» — должно иметь какую-то топологию, если не своего рода меру<sup>150</sup>. «Мерой» является «расстояние» верного от Сына<sup>151</sup>. Как расстояние (διάστασις) оно не является непротяженным (ἀ-διάστατον), но тем не менее бесконечно приближается к тому.

---

модальностей чувственного восприятия. Как замечает Мортли, «оно обозначает господство над страстями тела и над непостоянством телесной природы» (Mortley, *Theme of Silence*, 202). Мортли, однако, упускает из виду, что даже молчание, поскольку оно *длится*, должно иметь длительность, т. е. своего рода протяженность (διάστασις). Ведь даже если невозможно *услышать* молчание, можно его *слушать*, как дает понять св. Игнатий Богоносец: «стяжавший Иисусово слово поистине может слушать {или: слышать} и Его безмолвие (ἡσυχίαν), чтоб иметь возможность быть совершенным (τέλειος). . . » (Eph. 15.2). Св. Игнатий здесь имеет в виду, вероятно, то молчание (σιγή), из которого рождено Слово: «εἰς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν». (Бог один — тот, что явил Себя через Иисуса Христа, Сына Его, который и есть Его Слово, происшедшее из молчания») (Magn. 8.2; именно этот вариант, дошедший в армянском переводе и в цитате из Севира Антиохийского, скорее всего, подлинен, как показывает в примечании к этому месту в цитированном издании П. Т. Камелот). Вслушивание в это молчание Климент мог мыслить сопротяженным «величине Христа», Его духовному телу, церкви, в которой присно длится молчаливая молитва истинного гностика. Поскольку «величина» эта присуща Монаде, лишенной каких-либо чувственных характеристик (Str. 5.71.2–3), ее можно понять только как неизмеримую и бесконечную *длительность*. Об этом понятии см. выше примеч. 128.

<sup>147</sup> Str. 5.67.1.

<sup>148</sup> Согласно Полно Обену, «Климент, похоже, первый, кто стал говорить о продолжающемся обращении <...>. Непрерывное обращение и непрерывная молитва идут [у него] рука об руку» (Aubin, *Problème*, 132). Обен также замечает, что Климент в отличие от Эпиктета и Марка Аврелия нигде не говорит об «обращении к самому себе» (Ibid., 125; курсив мой. — А. Ш.). Это согласуется с моей интерпретацией: конечная цель интравертного движения гностика к центру Монады, по Клименту, за пределами.

<sup>149</sup> Str. 7.13.1.

<sup>150</sup> Понимание «величины» Монады как чистой длительности (см. выше примеч. 128 и 146) предполагает на самом деле некую *нечеткую* топологию.

<sup>151</sup> Мортли считает, что с точки зрения Климента «истинное познание Бога, а именно — как Отца, является достоянием того, кто *превозмог* стадию Монады», «область Логоса, или Сына» (Mortley, *Connaissance*, 70 (курсив мой. — А. Ш.), 69). Если верна моя интерпретация, Климентову Монаду невозможно не только «превозмогнуть», но даже пройти до конца. Мортли, похоже, не различает «диалектическое» восхождение, которым приобретает знание о том, что Отец определен даже «державнейшей всех сущности» (Ibid., 68, где Мортли обсуждает Str. 1.177.1), и *опыт* Богопознания («гнозис»), возможный по Клименту только в Теле и через Сына.

## Д. Беспредельность «Единого»

Остается вопрос о значении ἀδιάστατον в *Str.* 5.81.6. Я готов согласиться с Уиттакером, когда он утверждает (против Осборна), что в *Str.* 5.81.6, ἀδιάστατον и ἀδιεξίτητον должны быть в каком-то смысле противоположны<sup>152</sup>. Как, надеюсь, я показал, ἀδιεξίτητον у Климента означает бесконечное (ἀτελεύτητος) по величине, в смысле невозможности пройти до конца (по Аристотелю). Однако это не обязательно значит «бесконечно большое», как полагает Уиттакер. И действительно, поскольку термин этот относится к расстоянию между обожженным и Богом, он, как мы видели, значит скорее «бесконечно малое». Поэтому, исходя вместе с Уиттакером из того, что интересующие нас два значения должны быть противоположны, невозможно понять ἀδιάστατον тоже как «бесконечно малое».

Климент называет «Единое» беспредельным — «κατὰ τὸ ἀδιάστατον» — на том основании, что никакое разделение в нем невозможно<sup>153</sup>. В отличие от Монады у «Единого» нет «внутренности», куда можно было бы войти. Впрочем, в Его «недре», как в своеобразных Святая Святых близости, пребывает Первосвященник (Сын). Сын «в недре Отчем» (Ин. 1, 18), однако, не как «все вещи»<sup>154</sup>. «Все вещи» там — как причастные Сыну через свои архетипические образцы, содержащиеся в качестве частей в Монаде<sup>155</sup>. Но Сам Сын — не часть Монады; как, будем надеяться, я показал, Он скорее запредельный (т. е. изнутри нее недостижимый) ее центр.

Это указывает на возможные триадологические выводы из утверждения Климента о том, что «Единое» не имеет частей. «Величина Христа» — неизмеримое «место» инициации, продвижения и совершенствования гностика — духовная Монада (=монада Духа?). Но Сын — запредельный этой Монаде центр ее — всегда ближе к Отцу, чем любой

<sup>152</sup>Whittaker, *Comments*, 156. — Le Boulluc, который не упоминает статью Уиттакера, придерживается того же мнения: «это слово [τὸ ἀδιάστατον] противопоставляется предыдущему [τὸ ἀδιεξίτητον]. Оно указывает здесь не на отсутствие разделений, интервалов, но на невозможность протяжения или измерения» (*SC* 279, 264–265).

<sup>153</sup>*Str.* 5.81.6. — Ср. толкование Тараном утверждения Мелисса, приводимого выше в примеч. 7: «Основанием для [его] утверждения о бесконечности являлось то, что Бытие должно быть неразличенным <...>. То, что Бытие бесконечно, означает, что оно однородно и поэтому едино» (Ταράν, *Parmenides*, 154). Итак, если Таран прав, Бытие беспредельно (ἄπειρον) для Мелисса в том же смысле, в каком «Единое» беспредельно для Климента. Ср. также указание Плотина, что беспредельность Единого не следует понимать в смысле неисчерпаемости (τῷ ἀδιεξίτητῳ) величины или числа (*Enn.* 6.9.6.10–11).

<sup>154</sup>Τὰ πάντα, *Str.* 5.81.3 (передано словом «всё» в переводе этого места выше, в разделе А).

<sup>155</sup>*Str.* 4.156.2; ср. выше примеч. 123.

гностик на любой стадии его продвижения. Ибо Сын и Отец неразделимы — они и есть «Единое»<sup>156</sup>.

Именно это утверждает Климент против валентиниан:

Но мы, со своей стороны, говорим, что тот Логос, что в тождественности (о котором и говорится, что Он «в недрах Отца») — это Бог в Боге, неразделимый (ἀδιάστατος), неделимый (ἀμέριστος), единый Бог<sup>157</sup>.

В этом отношении Климентово понятие о беспредельном могло быть не совсем безразлично для последующего развития тринитарного учения. В то время как Уиттакер цитирует в подтверждение своего толкования значения ἀδιάστατον Николая Кузанского и Лютера<sup>158</sup>, я, со своей стороны, привел бы документ, куда более близкий по времени к Клименту — так называемое «Многострочное изложение» (Символ) Антиохийского собора (344 г.). В нем мы впервые находим знаменитое учение о «единосущии» в такой формулировке: никакое расстояние (διάστημα) не отделяет Сына от Отца<sup>159</sup>. Повлиял ли Климент на авторов Символа или нет, но он, вероятно, одобрил бы такую формулу, поскольку она согласуется с его идеей, что в Своей близости к Отцу Сын превосходит все бесконечные ступени продвижения, посредством которого гностик подходит к Нему все ближе. Таким образом, Сын за пределами даже Монады — не в том смысле, что Он бесконечно отстоит от тех, кто в ней (верно как раз обратное), но в том смысле,

<sup>156</sup> Уже для Филона Логос в отношении к Богу — «ближайший, без какого-либо промежуточного расстояния» (ὁ ἐγγυτάτω, μηδενὸς ὄντος μεθ' οὐρίου διαστήματος) (Fug. 101).

<sup>157</sup> Exc. 8.1. — Поскольку «неразделимый»/«неотделимый» — единственное значение ἀδιάστατον, имеющее смысл по крайней мере в трех других местах у Климента, мое предположение, кажется, небезосновательно:

(1) Exc. 8.3: «А тот Единородный, что в тождественности (ἐν ταὐτότητι), в соответствии с неотделимой (ἀδιάστατον) силой которого действует Спаситель — Он Свет Церкви, прежде бывшей во мраке и неведении».

(2) Str. 4.136.4: «Присно (ἀεί) [длящееся] мышление, став — в соответствии с неотделимой (ἀδιάστατον) примесью (ἀνάκρασις) [себя] — сущностью и вечным (ἀίδιος) созерцанием знающего (τοῦ γινώσκοντος), остается [вечно] живущей ипостасью (ὑπόστασις)».

(3) Str. 7.70.7: «[Награду получает тот, кто оказывается] неотделимым (ἀδιάστατος) от любви Божией...».

Таким образом, с филологической точки зрения Осборн прав: ἀδιάστατον означает, что Единое «не может быть разбито <...> на части» (Osborn, *Emergence*, 55), хотя он неправильно толкует эти «части» как «логические» (Ibid.).

<sup>158</sup> «Как чисто филологическое объяснение значения термина ἄπειρος, постулат Кузанца («non solum non finitum, sed simul et nalde finitum» [«не только не конечное, но вместе с тем и в сильном смысле конечное»]) вызвал бы одобрение Климента Александрийского» (Whittaker, *Comments*, 166).

<sup>159</sup> Сократ, *Historia ecclesiastica* 2.19 (PG 67, 232 В-С); св. Афанасий Великий, *De synodis* 26.9 (PG 26, 733 В).

что они даже в принципе не могут превзойти Его в своей близости к Отцу.

Владимир Лосский считает, что для Климента ипостась Сына не «подлинно трансцендентна», и поэтому его «учение о Троице не имеет ничего общего с θεολογία (богословием), в том смысле, который Отцы четвертого века придадут этому термину. Точнее, все достоинства этого учения открываются в перспективе домостроительства, которая является его собственной»<sup>160</sup>.

Надо, однако, иметь в виду, что с точки зрения святых отцов XII–XIV вв., придавших православному учению о Троице окончательную форму, быть «во» Христе значит быть *в Телe* Его ипостаси<sup>161</sup>. Только через Сына и *изнутри Его Тела* (т. е. Церкви) можно обрести отношение к Богу как своему Отцу в несубординационистском смысле<sup>162</sup>. «Перспектива домостроительства», которую только и находит у Климента Лосский, — это взгляд на Троицу *извне*. Такой взгляд на Нее как Троицу невозможен, однако, без субординационистских искажений (действительно имеющих место в средне- и неоплатонических моделях, но, как признает сам Лосский, не у Климента). Извне Троица — это Монада.

Итак, возвращаясь к Символу 344 г., можно спросить: не был ли Климент в каком-то смысле предтечей его и наследующей ему триадологии? Если ἀδιάρτητος в Str. 5.81.6 означает «неразделимое», то κατὰ τὸ ἀδιάρτητον указывает на *непосредственную* близость Единородного к Отцу. Такое прочтение, во всяком случае, вписывает мысль Климента в историю христианского учения<sup>163</sup>.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### Сочинения Климента Александрийского

<i>Ecl.</i>	— <i>Eclogae Propheticae</i>
<i>Exc.</i>	— <i>Excerpta ex Theodoto</i>
<i>Fr.</i>	— <i>Фрагменты</i>
<i>Paed.</i>	— <i>Paidagōgos</i>
<i>Protr.</i>	— <i>Protreptikos</i>
<i>QDS</i>	— <i>Quis dives salvetur</i>
<i>Str.</i>	— <i>Stromata</i>

<sup>160</sup> V. Lossky, *Apophysis*, 22–23.

<sup>161</sup> Лурье, *Взаимосвязь*, 2.

<sup>162</sup> Там же, 11.

<sup>163</sup> Эта статья в ее измененной редакции представляет собой главу из книги: Choufrine, *Gnosis, Theophany, Theosis* (см. библиографию ниже). Ее первый вариант был опубликован в: *Journal of Neoplatonic Studies*, vol. 6, N 1 (1998).

## Сочинения Филона Александрийского

- Aet.* — *De aeternitate mundi*  
*Agr.* — *De agricultura*  
*Fug.* — *De fuga et inventione*  
[*Leg.*] *All.* — *Legum allegoriae*  
*Migr.* — *De migratione Abrahami*  
*Opif.* — *De opificio mundi*  
*Post.* — *De posteritate Caini*  
*QG* — *Quaestiones et solutiones in Exodum*

### Серийные издания

- PG* — *Patrologiae cursus completus, series græca*, ed. J. P. Migne  
*SC* — *Sources Chrétiennes*

### Прочие сокращения

- Adv. Haer.* — *Adversus Haereses*  
*D. K.* — *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Hrsg. von H. Diels, W. Kranz)

## БИБЛИОГРАФИЯ

### А. Источники

#### А.1. Климент Александрийский

##### А.1.а. Издания с полным аппаратом

- Clemens Alexandrinus I. Protrepticus, Paedagogus* / Hrsg. von O. Stählin. 3 Aufl.  
U. Treu. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 12. Berlin: Akademie Verlag, 1972.
- Clemens Alexandrinus II. Stromata I–VI* / Hrsg. von O. Stählin. 3 Aufl.  
L. Früchtel. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 52. Berlin: Akademie Verlag, 1960.
- Clemens Alexandrinus III. Stromata VII, VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae Propheticae; Quis Dives Salvetur; Fragmente* / Hrsg. von O. Stählin. 3 Aufl. L. Früchtel, U. Treu. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 17. Berlin: Akademie Verlag, 1970.
- Clementi Alexandrini Protrepticus* / Hrsg. von M. Marcovich. Leiden: Brill, 1995.

##### А.1.б. Другие использованные издания

- Le Pédagogie, I* / Intr., ann. par H.-I. Marrou. Tr. M. Harl (*Sources Chrétiennes* 70). Paris, 1960.
- Le Pédagogie, II* / Ann. par H.-I. Marrou. Tr. C. Mondésert (*Sources Chrétiennes* 108). Paris, 1965.
- Le Pédagogie, III* / Ann. par H.-I. Marrou. Tr. C. Mondésert, C. Matray (*Sources Chrétiennes* 158). Paris, 1970.
- Les Stromates, Stromate I* / Intr. par C. Mondésert, tr. et ann. par M. Caster (*Sources Chrétiennes* 30). Paris, 1951.

- Les Stromates, Stromate II* / Intr., ann. par P.Th.Camelot; réd. et tr. C.Mondésert (*Sources Chrétiennes* 30). Paris, 1954.
- Les Stromates, Stromate V* / Intr., ann. et comm. par A. Le Boulluec, tr. P.Voulet (*Sources Chrétiennes* 278/279). Paris, 1981.
- Les Stromates, Stromate VI* / Intr., ann. par P.Descourtieux (*Sources Chrétiennes* 446). Paris, 1999.
- Les Stromates. Stromate VII* / Éd., tr., intr. et comm. par A. Le Boulluec (*Sources Chrétiennes* 428). Paris, 1997.
- Miscellaneous Book VII: The Greek Text with Introduction, Translation, Notes, Dissertations and Indices* / Intr., tr. and suppl. by J. V. Mayor, примеч. его же и F. J. A. Hort. London, 1902.
- Extraits de Théodote* / Intr., tr. et ann. par F.Sagnard (*Sources Chrétiennes* 23). Paris, 1948.

## A.2. Другие источники

- Alcinous, *Didaskalikos* / Ed. by C. F. Hermann // *Platonis Dialogi*. Vol. 6, 152–89. Leipzig, 1853 (цит. в Whittaker, *Comments*). Последнее издание: *Didaskalikos. Enseignement des doctrines de Platon* / Ed. by J. Whittaker. Paris, 1990.
- Arius Didymus, *Epitome of Stoic Ethics* / Ed. by Arthur J. Pomeroy. Atlanta (GA), 1999.
- Aristoteles, *Analytica priora et posteriora* / Ed. by W. D. Ross, 2<sup>nd</sup> rev. Oxford, 1968;  
*De anima* / Ed. by W. D. Ross. Oxford, 1956;  
*Ethica Eudemia* / Eds. R. R. Walzer and J. M. Mingay. Oxford, 1991;  
*Metaphysica* / Ed. by W. Jaeger. Oxford, 1957;  
*Physica* / Ed. by W. D. Ross. 1<sup>st</sup> corrected ed. Oxford, 1956.
- Diogenis Laertii Vitae philosophorum* / Ed. by M. Marcovich: In 2 T. Stuttgart, 1999.
- Corpus Hermeticum* / Ed. A. D. Nock, trans. A. J. Festugière: In 4 vol. Paris, 1946–1954.
- [Ps.-Jamblichus.] *Theologumena arithmeticae* / Hrsg. von V. De Falco. Leipzig, 1922.
- Ignace d'Antioche, *Polycarpe de Smyrne: Lettres, Martyre de Polycarpe* / Éd. P.Th. Camelot. 4<sup>th</sup> ed. (*Sources Chrétiennes* 10). Paris, 1969.
- Irénee de Lyon: *Contre les Hérésies* / Eds. A.Rousseau et al. *Sources Chrétiennes* 263–4, 293–4, 210–11, 100, 152–3. Paris, 1965–1982.
- The Greek New Testament* / Hrsg. von K. Aland et al. 3<sup>rd</sup> ed. West Germany, 1975.
- Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libri II* / Hrsg. von R. Hoche. Leipzig, 1866.
- Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic* / Transl. into English by Martin Luther D'Ooge; with studies in Greek arithmetic, by Frank Eggleston Robbins and Louis Charles Karpinski. New York, 1926.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt* / Hrsg. von L. Cohn, P. Wendland: In 6 T. Berlin, 1896–1915.
- Platonis Opera* / Ed. by J. Burnet: In 5 vol. Oxford, 1900–1907.

- Plotini Opera* / Eds. P. Henry and H. R. Schwyzer: In 3 vol. Oxford, 1964–1982.
- Plutarchi Moralia* / Hrsg. von W. R. Paton et al.: In 7 T. Leipzig, 1959–1961.
- Porphyrii philosophi Platonici Opuscula* / Hrsg. von A. Nauck. Leipzig, 1886.
- Septuaginta* / Hrsg. von A. Rahlfs. 9 übers. Stuttgart, 1935.
- Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria* / Hrsg. von H. Diels. Berlin, 1882.
- Theonis Smyrnaei Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* / Hrsg. von E. Hiller. Leipzig, 1878.
- Timaëus Locrus. *De natura mundi et animae* / Hrsg., Übers. von W. Marg. Leiden, 1972.
- Die Fragmente der Vorsokratiker* / Hrsg. von H. Diels, Suppl. W. Kranz. 2 Aufl.: In 2 T. in 3. Berlin, 1906–1910.

## Б. Литература

- Aubin Paul. *Le Probleme de la «conversion»*. Paris, 1962.
- Békés Gerardus. *De continua oratione Clementis Alexandrini*. Rome, 1942;
- Pura oratio apud Clementem Alexandrinum // Studia Benedectina in memoriam gloriosi transitus S. P. Benedicti (Studia Anselmiana 18–19)*, 157–172. Roma, 1947.
- Butterworth G. *The Deification of Man in Clement of Alexandria // Journal of Theological Studies* 17 (1916): 157–169.
- Choufrine Arkadi. *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*. New York, 2002.
- Cohn Jonas. *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*. Leipzig, 1896.
- Collomp P. *Une Source de Clément d'Alexandrie et des Homélie Pseudo-Clémentines // Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 37 (1913): 19–46.
- Daniélou Jean. *Bible et liturgie*. Paris, 1951.
- Delatte Armand. *Un Fragment d'arithmologie dans Clément d'Alexandrie // Études sur la littérature pythagoricienne*, 231–245. Paris, 1915.
- Dillon John. *Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics // Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. 2 / Eds. J. Anton and A. Preus*, 508–517. Albany, 1983;
- The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca; New York, 1996;
- Reclaiming the Heritage of Moses: Philo's Confrontation with Greek Philosophy // The Studia Philonica Annual* 7 (1995): 108–123.
- Dodds E. R. *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One' // The Classical Quarterly* 22 (1928): 129–142;
- The Astral Body in Neoplatonism // Proclus, The Elements of Theology: a revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds*, 313–321. Oxford, 1963.
- Dupont-Sommer A. *La Doctrine gnostique de la lettre «wâw» d'après une lamelle araméenne inédite*. Paris, 1946.
- González Justo. *The Story of Christianity, Volume I: The Early Church to the Dawn of the Reformation*. San Francisco, 1984.

- Guyot Henri. *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*. Paris, 1906.
- Hadot Pierre. *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius* / Transl. M. Chase. Cambridge (MA), 1998.
- Jaeger Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge (MA), 1961.
- Langerbeck Hermann. *Aufsätze zur Gnosis* / Hrsg. von Hermann Dörries. Göttingen, 1967.
- Long A., and D. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. New York, 1987.
- Lossky Vladimir. *Apophysis, and Trinitarian Theology* // In the Image and Likeness of God / Eds. J. Erickson and Th. Bird, 13–29. Crestwood New York, 1974.
- Lurie V. M. (Лурье В. М.) *Взаимосвязь проблемы Филологии с учением о обо- жении у Православных богословов после св. Фотия (Патрология. Фи- лософия. Герменевтика)* // Труды Высшей религиозно-философской школы 1 (1992): 1–19.
- Macleod C. W. *ANALYSIS: A Study in Ancient Mysticism* // Journal of Theo- logical Studies 21 (1970): 43–55.
- Méhat André. 'APOCATASTASE': *Origène, Clément d'Alexandrie, ACT. 3.21* // Vigiliae Christianae 10 (1956): 196–214; *ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ chez Basilide* // Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, 365–373. Paris, 1974.
- Mortley Raoul. *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leiden, 1973; *The Mirror and 1 Cor. 13,12 in the Epistemology of Clement of Alexan- dria* // Vigiliae Christianae 30 (1976): 109–120; *The Theme of Silence in Clement of Alexandria* // Journal of Theological Studies 24 (1973): 197–202.
- Mühlenberg Ekkehard. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen, 1966; *Wirklichkeitserfahrung und Theologie bei dem Gnositker Basilides* // Kerygma und Dogma 18 (1972): 181–275.
- Oeyen Christian. *Eine fruehchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien* // Internationale kirchliche Zeitschrift 55 (1965): 102–120; 56 (1966): 27–47.
- Onians Richard. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge, 1951.
- Osborn Eric. *The Emergence of Christian Theology*. Cambridge, 1993; *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge, 1957.
- Owen H. *Infinity in Theology and Metaphysics* // The Encyclopedia of Philoso- phy / Ed. by Paul Edwards. Vol. 4. New York, 1967.
- Rieth Otto. *Über das Telos der Stoiker* // Hermes 69 (1934): 13–45.
- Rist John. *Monism: Plotinus and some Predecessors* // Harvard Studies in Clas- sical Philology 69 (1965): 329–344.
- Runia David. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden, 1986; *Philo's De aeternitate mundi: the problem of its interpretation* // Vigiliae Christianae 35 (1981): 105–151.



- Schmöle Klaus. *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*. Münster, 1974.
- Scroggs Robin and Kent Groff. *Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ* // *Journal of Biblical Literature* 92 (1973): 532–548.
- Sellin Gerhard. *Der Streit um die Auferstehung der Toten: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*. Göttingen, 1986.
- Sinnige Theodorus. *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*. Assen (Netherlands), 1968.
- Solmsen Friedrich. *Early Christian Interest in the Theory of Demonstration* // *Romanitas et Christianitas: Studia Iano Henrico Waszink A.D. VI Kal. Nov. A. MCMLXXXIII XIII lustra complenti oblata* / Hrsg. von W. den Boer et al. 281–291. Amsterdam, 1973.
- Sorabji Richard. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca; NY, 1983.
- Spanneut Michel. *Le Stoïcisme des Pères de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris, 1957.
- Stählin [Otto]. *Art. προκοπή* // *TDNT*, 6:704–19.
- Sterling Gregory. *CREATIO TEMPORALIS, AETERNA, vel CONTINUA? An Analysis of the Thought of Philo of Alexandria* // *The Studia Philonica Annual* 4 (1992): 15–41.
- Tarán Leonardo. *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton, 1965.
- Van den Hoek Annewies. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden, 1988.
- Whittaker John. *God and Time in Philo of Alexandria* // *God, Time, Being: Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*, 102–150. Bergen, 1970;  
*Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity* // *The Significance of Neoplatonism* / Ed. R. Harris, 155–172. Norfolk, VA, 1976.
- Winston David. *Introduction to Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants, and Selections* / Transl. and intr. by D. Winston. New York, 1981.
- Wlosok Antonie. *Laktanz und die philosophische Gnosis: Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*. Heidelberg, 1960.
- Wolfson Harry. *Philo: Foundations of Religious Thought in Judaism, Christianity, and Islam*. 3<sup>rd</sup> rev.: In 2 vols. Cambridge (MA), 1962.
- Wyrwa Dietmar. *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*. Berlin, 1983.