
АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ О БЕСПРЕДЕЛЬНОСТИ БОГА

А.М. Шуфрин

В энциклопедиях до сих пор встречается точка зрения, согласно которой греческая мысль атрибутирует беспредельное (τὸ ἄπειρον) Богу, начиная только с Плотина¹. Но есть все основания считать христианского платоника Климента Александрийского (II в. н.э.) предшественником Плотина в трактовке Единого.

О том, что сделало возможным приложение этой традиционной характеристики чистой материи² и нечистого наслаждения³ к наивысшему метафизическому началу, можно только строить догадки. До сих пор в объяснении этого сдвига нет консенсуса. С одной стороны, его предпосылки есть уже у платонизирующего иудея Филона Александрийского, что наводит на мысль о влиянии Востока⁴. С другой – можно рассматривать этот сдвиг как

¹ “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 H. Infinity in Theology and Metaphysics // The Encyclopedia of Philosophy / Ed. Paul Edwards. New York, 1967. Vol. 4. P. 190–191*). Этот последний тезис Оуэна, однако, не точен, 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. VI 9, 6.11–13*).

² Для Аристотеля материя – это возможность, которая не может стать действительностью; таким образом, это бесконечное становление (*Phys. 206a 15–25*).

³ Для Платона, наслаждение, смешанное с противоположным ему страданием, не очищенное умеренностью, может по своей интенсивности расти до бесконечности (*Филеб 31a; 44e–45c; 52c*).

⁴ “Переоценка Бесконечного совпадает по времени с влиянием восточных учений. Один из первых, кто характеризует Бога как бесконечного, – александрийский иудей Филон” (*Cohn J. Geschichte des Unendlichkeitsproblems im*

возвращение греческой мысли к ее собственным досократическим корням⁵.

На Климента можно посмотреть и в той и в другой перспективе. Он берет интуицию Филона о “неподобии” Бога всему тварному и делает еще один шаг, говоря о Его невыразимости как *абсолютной*⁶. 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*)”⁷. Климент, однако, идет дальше этого.

Для Климента-платоника признать (вслед за Фалесом), что Божество не имеет ни начала ни конца – значит предвосхитить отождествление Плотинином Божества с “Единым” первой гипоте-

abendländischen Denken bis Kant. Leipzig, 1896. S. 57). Однако легко убедиться (используя, например, *Thesaurus Linguae Graecae*), что Филон нигде не прилагает термин *ἄπειρον* к Богу. По взвешенному выражению А. Гуйо, “Филон ввел... в греческую спекулятивную мысль иудейское понятие, если не бесконечности Божества, то, по меньшей мере, Его неопределенности” (*Guyot H. L'infinité diviné depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. P., 1906. P. 32*).

⁵ “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 представлении о бесконечности... так же, как для Анаксимандра *ἄπειρον* было источником, от которого вещи получали существование и в который они возвращались” (*Sinnige Th. Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato. Assen, 1968. P. 8*). Дж. Рист проводит параллель между “новым акцентом Плотина на беспредельности Единого” и “нововведениями и улучшениями Мелисса в отношении Парменидовой Сферы”: “Оба следуют в одном русле, хотя и с разной степенью изоциренности. Мелисс делает Единое беспредельным по протяженности; Плотин делает его беспредельным по силе” (*Rist J. Monism: Plotinus and some Predecessors // Harvard Studies in Classical Philology 69 (1965). P. 329–344; P. 339–340*).

⁶ Согласно Вольфсону, Бог у Филона может быть “описан только в терминах, которые непосредственно утверждают Его неподобие другим вещам, таким, например, как нерожденный (*ἀγένητος*)... непостижимый (*ἀκατάληπτος*)... незримый (*ἀόρατος*), неописуемый (*ἀπερίγραφος*), невыразимый (*ἄρητος*)...” (*Wolfson H. Philo: Foundations of Religious Thought in Judaism, Christianity, and Islam. 3rd rev. ed. Cambr., MA. Vol. 2. P. 126–127*).

⁷ Str. 5.96.4. Для элеатов, по крайней мере, было естественно видеть начало и конец как пределы (*τὰ πέρατα*), а то, что не имеет ни того ни другого – как соответственно беспредельное (*ἄπειρον*). Так для Мелисса, бытие *ἀρχήν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν* (не имеет ни начала ни конца, но беспредельно) (D.-K. 1 : 143.10–11; ср. там же, 143.14–15). Значение “конец” в высказывании Фалеса, приведенном в D.-K., передается тоже словом *τελευτή* (там же, 6.5), а не *τέλος*, как у Климента, который, возможно, наследует другой традиции или намеренно вносит изменение (*τέλος* – технический термин в непосредственно предшествующем отрывке: Str. 5.95.1–96.3).

зы Платонова *Парменида*. Последнее беспредельно именно в том смысле, что не имеет ни начала ни конца⁸.

Уже Э. Осборн указал на то, что, говоря в *Строматах* о Боге как о τὸ ἓν (Едином) и ἄπειρον (беспредельном) (Str. 5.81.6), Климент основывает свое богословие на первой гипотезе *Парменида*⁹. Более того, как можно заключить из работы Э. Мюленберга, у Климента мы находим самое раннее (после досократиков) свидетельство о приложении термина ἄπειρον к Богу и богословской интерпретации первой гипотезы¹⁰. К сожалению, ни Мюленберг, ни Осборн не заметили содержательного различия между *Парменидом* и его эллинистическими толкованиями. Неудивительно поэтому, что они не заметили уникальности истолкования Климентом “Единого”. Для Осборна Климент “лишь выразил идею первой гипотезы в христианском контексте”¹¹. 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 Дж. Уиттакер¹². 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”¹³. Уиттакер обнаружил близкое сходство между Str. 5.81.5–6 и знаменитым отрывком Алкиноя *Didaskalikos* 165.4 et seq. (Hermann). Он, кроме того, 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 – знакомство Климента с первой гипотезой выходит за пределы возможного на основании знакомства только с отрывком Алкиноя

⁸ Платон. Parm. 137 d. Поскольку в *Пармениде* Платон имеет дело с проблемой, поставленной парадоксом Зенона, Платон там использует термин ἄπειρον в этом элеатском смысле, отличном от того, который этот термин получает затем у него в *Филебе* (ср. прим. 3 выше). О параллелях между “гипотезами” *Парменида* и парадоксами Зенона, см., например, *Sinnige Th.* Op. cit. P. 106–108.

⁹ Osborn E. *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge, 1957. P. 29.

¹⁰ Mühlenberg E. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen, 1966. S. 29–76.

¹¹ Osborn E. Op. cit. P. 27.

¹² См.: Whittaker J. *Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity // The Significance of Neoplatonism / Ed. R. Harris*. Norfolk, VA, 1976. P. 155–172.

¹³ Ibid. P. 159.

(в частности, Алкиной ничего не говорит ни о τὸ ἓν [Едином], ни о ἄλειρον [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”¹⁴. Таким образом, Уиттакер, хотя и не отвергает априори, вслед за Доддсом, оригинальность Климента¹⁵, похоже, не верит, что идея бесконечности играет в мысли самого Климента сколь-нибудь существенную роль. 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 ἄλειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρασ¹⁶ – 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 беспредельности¹⁷. Первое, на чем я хотел бы остановиться, – это 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 (ἀδιαίρετον), ибо оно единое, а не многое, а значит не может иметь частей.

¹⁴ Ibid. P. 158.

¹⁵ 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 E.R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic “One” // The Classical Quarterly* 22 [1928]. P. 129–142; P. 132, N 1). Согласно Доддсу, то, что мы называем “Средним платонизмом” (философское мышление двух первых веков христианской эры), было в целом “темным, путанным и беспомощным, какой и бывает обычно мысль переходного периода. ...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. P. 140).

¹⁶ Str. 5.81.6.

¹⁷ Это следует из статьи Уиттакера. Уже у Плотина, однако, можно найти примечательный отзвук языка Климента: “Если вечность – это Жизнь в покое... и она уже беспредельна, а время должно быть образом вечности... то, вместо неделимого [в таком смысле понимает здесь слово ἀδιάστατον Э. Брейе] и единого, оно – отображение Единого, единое-в-непрерывности, а вместо беспредельного уже и целого – вечная беспредельность последовательности, а вместо целокупного – вечно же по частям становящееся целым” (Enn. III 7, 11.45–58).

(У Платона нет слова ἀδιαίρετον, но этот смысл подразумевается.) Платон говорит просто: Единое не имеет частей¹⁸. Из этого, как большей посылки, он выводит, что Единое не имеет пределов, а значит беспредельно.

Необходимая для такого вывода (хотя и не высказанная явно) меньшая посылка 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 (ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄλειρον). Таким образом, он никак не использует меньшую посылку Платона; ибо, если бы Климент сделал этот вывод, *основываясь* на меньшей посылке Платона, добавление οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοοῦμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον было бы излишним.

Как указывает предлог κατὰ, Климент переходит здесь к языку несколько менее строгому. Во-первых, он упоминает вводящую в заблуждение аналогию, которой следует избегать, мысли 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 – ἄλειρον (в смысле ἀδιάστατον).

Если бы Климент разделял посылку Платона (что 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 от ἀδιάστατον.

Последний термин может иметь несколько значений (два из них отмечает Уиттакер), для выбора между которыми контекст цитаты не дает достаточных оснований, хотя и подсказывает с определенностью функцию термина, а именно – указывать на то, что Единое беспредельно в некоем *более сильном* смысле, чем κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον. Однако пока не ясно, *зачем* Клименту мог понадобиться этот ход. С этим вопросом обратимся к более широкому контексту, к которому относится наше трудное место.

¹⁸ Платон. Parm. 137c.

Речь идет о ряде отрывков из Str. 5, гл. 10–12, связанных общей темой тео-эпистемологии. 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 (νόημα), и всякого [акта] мышления (ἔννοιαν) – не мог быть когда-либо передан посредством Писания (γραφῆ παραδοθείη), будучи невыразим (ἄρρητος) по Своей силе (δυνάμει)... /67.1/ Всесожжение угодное Богу – это необратимое {или: несожалетельное} (ἀμετανόητος) отстранение от тела и его страстей. Это и есть истинное благочестие. /67.2/ Наверное, 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 философии¹⁹. /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 (ἄλο – στραφέντες) от чувственно-воспринимаемого, могли зреть (ἐλοπτεύοιεν) божественное голым умом... /71.2/ С одной стороны, через исповедание (ὁμολογία)²⁰, мы можем вступить на путь (τρόπον) очищения, а с другой – посредством анализа (поскольку продвигаемся к первичному [акту] мышления, τὴν πρῶτην νόησιν) – на путь [высшего] созерцания (ἐλοπτιζόν), поскольку начинаем, посредством анализа, с вещей, подлежащих ему, отнимая от тела его естественные качества, совлекая также и протяжение (διάστασιν 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 совлечем с нее ее положение, 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 умом (τῇ νοήσει) Вседержите-

¹⁹ Ср.: Платон. Федон 66а.

²⁰ Ср.: Str. 7.90.2: ἡ περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία; Дж. Мэйор (Miscellanies Book VII: The Greek Text with Introduction, Translation, Notes, Dissertations and Indices / Introduction, trans. and appendices J.B. Mayor, notes idem and F.J.A. Hort. L.: Macmillan, 1902, ad loc.) толкует как отсылку к исповеданию веры при крещении на основании 1 Тим. 6 : 12 (ὁμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν). Вместе с тем в языке Стои, конечно известном Клименту, ὁμολογία означает “согласие [с разумной природой]”, что, говоря словами О. Рита, “только и является единственно по-настоящему ценным для человека, как существа наделенного разумом” (Rieth Otto. Über das Telos der Stoiker // Hermes 69 (1934). S. 13–45; S. 19).

ля, 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)... /81.3/... И апостол Иоанн... [наименовал] Незримое и Невыразимое “недром” (κόλπον) Бога²¹. Посему некоторые называли... [Бога]... “Бездной” (βυθόν), как объемлющего и зачинающего (ἐγκολπισάμενον) в себе все [вещи] (τὰ πάντα), недосыаемого и безграничного (ἀλέραντον). /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), то совсем трудно указать на первое и древнейшее начало, являющееся и причиной возникновения всевозможных (ἄλλασιν) 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 величины {или: 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 (ἀδιάρετον). Потому Оно и беспредельно (ἄλειρον) – не в смысле невозможности пройти до конца (ἀδιεξίτητον), но как непротяженное {или: непрерывное} {или: неразделимое} (ἀδιάστατον) и не имеющее предела (πέρας) и поэтому не представимое в форме и неименуемое. /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 (ὕλὸ ἀπορίας), с тем чтобы наша мысль могла опереться на них, не вводясь в заблуждение иными.

Некоторое основание рассматривать этот ряд отрывков как целое дает то, что он заканчивается тем же, чем начинается, – утверждением невыразимости Бога²². Ни одно из Его имен, даже таких, как “Бог”, или “Единое”²³, не говорит, *что* Он есть, но только, *что* Он *не* есть²⁴. Таким образом, знание о Нем не является для Климента чем-то, что Писание (даже правильно истолкованное) могло бы передать (что допускает, например, Ириней²⁵). Только голый ум (νοῦς νοῦς)²⁶, превзойдя – через самоопустошение – чувственное восприятие²⁷, понятийное мышление и

²¹ Ср.: Евангелие от Иоанна. 1 : 18.

²² Str. 5.65.2, 5.82.1.

²³ Str. 5.71.3.

²⁴ Str. 5.65.2.

²⁵ Против ересей 4.33.8.

²⁶ Str. 5.67.3.

²⁷ Str. 5.67.2.

именование, может знать Бога²⁸. Однако это движение за предел – к мышлению (или “восприятию умом”²⁹) того, что по ту сторону всякой мысли³⁰, – протекает стадиально.

Устранив плотские страсти³¹, приходят сначала к чувственному восприятию, очищенному от желания³²; его объекты, природные качества (αἱ φυσικαὶ ποιότητες) вещей (например, цвет). Устранив их, приходят к созерцанию объектов, промежуточных между чувственно-воспринимаемыми и умозрительными; таковы чистые формы, изучаемые в геометрии³³. Их “анализ” позволяет достичь сначала математической точки, а затем объекта чисто умственного созерцания – монады³⁴. Поскольку ум затем обнажает монаду от всякого покрова чувственной телесности³⁵, он готов вбросить себя в “величину/величие Христово”³⁶. Но святость может увлечь его даже дальше. Куда же?

²⁸ Ср.: Str. 6.150.4: “Невозможно [нам] стать причастниками гностических созерцаний, если не опустошим {или: истоцим} (κενώσωμεν) себя от прежних понятий”.

²⁹ Str. 5.71.3.

³⁰ Str. 5.71.5.

³¹ Str. 5.67.2.

³² Ср.: 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”.

³³ Ср.: Str. 6.90.4: “Эта наука... ведет нас к нахождению длины без ширины, поверхности без толщины и точки, не имеющей частей; и от объектов чувств переносит к объектам ума”.

³⁴ Str. 5.71.2. Это напоминает среднеплатонический метод постижения Бога через “абстрагирование” (ματὰ ἀφαίρεσιν) (*Алкиной*. Didaskalikos. 165.14 et seq. / Ed. Hermann), который, похоже, восходит к мысленному эксперименту, предложенному Аристотелем, – по иронии, для осмысления материи: (ἀφαίρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάρους οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον)... (“по отнятию длины, ширины и глубины, ничего не видим остающегося”) (*Метафизика*. 1029 a17–19). В Str. 8.8.1, однако, Климент определяет ἀνάλλυσις особо – как метод достижения интуиции самоочевидно-данного (τὰ ἐξ ἑαυτῶν πιστῶ), с такою ясностью являющегося (ἐναργῆ; ср.: Str. 8.7.3) 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 ἀνάλλυσις можно перевести как “редукция” («в обоих значениях: “различения” и “отступления”, имеющихся [у этого слова] в греческом») (*MacLeod C.W. ANALYSIS: A Study in Ancient Mysticism // Journal of Theological Studies* 21 (1970). P. 43–55; P. 46, N 3 и текст; P. 55, N 1).

³⁵ Под “вещами, называемыми бестелесными”, Климент в Str. 5.71.3, вероятно, понимает души (подробнее см.: *Choufrine A. Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of his Background*. N.Y., 2002. P. 183–184).

³⁶ Str. 5.71.3.

Климент только указывает на то, что находится дальше: “знание”³⁷, “первая причина”³⁸, “необъятная глубина”³⁹. Указав, таким образом, на *terminus ad quem*, он возобновляет постепенное приближение к нему с помощью того же метода отрицания.

Вначале он перечисляет то, что уже отбросил⁴⁰, а именно – предметные характеристики, чуждые Божественной “монаде”⁴¹. Характеристики, перечисленные Климентом, являются отчасти предикатами, используемыми Аристотелем⁴² и традиционно подлежащими отрицанию в эпистемологических стратегиях Средних платоников (например, в упомянутом выше отрывке из Алкиноя). Однако то, как Климент обходится с атрибутом целостности, 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; *ἀσχημάτιστον* у Климента). ...Не приходится сомневаться, что изложение Климента в конечном счете зависит от первой гипотезы *Парменида*⁴³.

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

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Str.* 5.71.5.

³⁹ *Str.* 5.81.3.

⁴⁰ *Str.* 5.71.3.

⁴¹ *Str.* 5.71.2. Согласно *Str.* 5.93.4–94.2, “сотворенные в начале” “безвидные” (Быт. 1 : 1–2) архетипы всего видимого помещены в “монаде”; поэтому, вероятно, именно ее Климент имеет в виду под Божественным “началом всех вещей” в *Str.* 5.81.4. То есть “монада” для Климента – это “область (*χώρα*) Божия”, содержащая “идеи” всех возможных вещей и всего творения в целом (*Str.* 5.73.3; ср. *Str.* 5.81.3). Сама она лишена предметных характеристик тварного мира, поскольку ему не принадлежит. Это объясняет, почему Климент мог описать ее как “то, что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым, ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется” (*Str.* 5.81.5).

⁴² *Osborn E.* *Op. cit.* P. 28 (возводит их к Аристотелю; Топика 1.8).

⁴³ *Whittaker I.* *Op. cit.* P. 157.

не в прямом смысле (ὄρθως). Иными словами, оно *целое* в некотором смысле; и это благодаря тому, что у него есть *величина*.

Такая корреляция между целостью и величиной не имеет параллелей у Платона; похожая, однако, встречается в Аристотелевом обсуждении бесконечности в *Физике*, кн. 3 (гл. 4–8).

Для Аристотеля любая конечная величина (τὸ πεπερασμένον μέγεθος) делима – в качестве величины – до бесконечности. Это позволяет аппроксимировать ее, постепенно прибавляя уменьшающиеся интервалы. Получаемая в этом процессе величина ни в какой его момент не перестает расти; в этом смысле она бесконечна. По мере роста она все более уподобляется величине, к которой приближается и которая – в качестве конечной – есть нечто целое. Таким образом, бесконечное для Аристотеля некоторым образом подобно целому, но *в действительности* – не целое; целое оно только “в возможности”. Его подобие целому обусловлено ростом в направлении того, что *могло бы* сделать его целым, и даже совершенным (τέλειος), а именно – к цели (τέλος). Тем не менее это не более, чем подобие, поскольку бесконечная величина ни в какой момент своего роста не достигает его цели (конца процесса) и, таким образом, никогда не является целой в *действительности*⁴⁴. Конец, как цель бесконечного процесса приближения, – его предел; но он не есть часть того, чего он является пределом (Phys. 206 b3–207 a23)⁴⁵. Предположив, что Аристотель (либо непосредственно, либо через какие-нибудь комментарии) является источником Климента в Str. 5.81.5, можно понять, как Климент связывает понятия целости и величины.

Ключевым является то, что, по Клименту, Божественное можно “считать целым” на том основании, что оно имеет величину. Но ведь именно о Христе Климент говорит в Str. 5.71.3 как о имеющем величину. Можно предположить, поэтому, что “величина”, упоминаемая в Str. 5.81.5, – это величина Христа. В другом месте Климент упоминает “монадность” как характеристику бытия-в-единстве-с-Сыном⁴⁶. Но если Христос (человечество-в-единстве-с-Сыном) Монада, то, вероятно, – та самая, о которой говорится в Str. 5.71.2, а “величина Христа”, упоминаемая в Str. 5.71.3, – ее величина.

Единое, напротив, не имеет величины (хотя бы уже потому, что оно неделимо, как Климент утверждает в Str. 5.81.6). Вопре-

⁴⁴ Ср. отношение между временем и вечностью у Плотина, Enn. III 7, 11.45–58 (цит. выше: прим. 17).

⁴⁵ Ср.: Sorabji R. Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. Ithaca (NY), 1983. P. 210, 212–213.

⁴⁶ Str. 4.157.2, цит. ниже. Ср.: Mortley R. Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d’Alexandrie. Leiden, 1973. P. 69–70.

ки прочтению, при котором Единое является единственным субъектом в Str. 5.81.5, я предлагаю поэтому считать, что до καὶ ἔστι Климент говорит о Монаде⁴⁷. Таким образом, Str. 5.81.5 оказывается параллельно по структуре Str. 5.81.4. Если такое прочтение правильно, отождествление Климентом – в другом месте – Монады с “началом” (ἀρχή) Быт. 1 : 1⁴⁸ 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 объясняло бы, почему в Str. 5.81.5 Климент вводит “Отца всего” (τῶν ὅλων πατήρ). Отец “объемлет в Себе все вещи”⁴⁹. Значит, “в прямом смысле целен” (ὀρθῶς ὅλος)⁵⁰ для Климента не Сын (как имеющий “величину”), но, по всей вероятности, Отец.

В свете Аристотелева подтекста это означает, что “величина Христа”, упоминаемая в Str. 5.71.3, бесконечна; ибо, если бы она была конечна, она была бы целой “в прямом смысле”. Именно эту беспредельную “величину Христа” ум превосходит, двигаясь святостью к “зиянию” – Отцу.

“Величина Христа”, таким образом, беспредельна не в том смысле, что она не имеет предела (πέρας) (как, по Клименту, Единое⁵¹), но, пожалуй, в Аристотелевом смысле возможности бесконечного продвижения к внеположному 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 беспредельным (ἄλειρον). Так понимаемая Аристотелем величина беспредельна сразу в двух смыслах: и в том, что она не содержит в себе своего предела, и в том, что она имеет бесконечно много частей. Напротив, у Платона, эти два смысла беспредельности не только различены, но и жестко разделены: область применения первого ограничена первой гипотезой *Парменида*, а второго – второй.

Следующий отрывок из *Стромат* показывает, что Климент (или его источник) об этих различных Платоном 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/ Поэтому поверить в Него, и через Него, значит стать монадным (μοναδικόν), бу-

⁴⁷ Это подразумевает понимание здесь глагола “есть” (ἔστι) в значении “имеет место”, “существует”, а не в значении связки.

⁴⁸ Str. 5.93.5; ср. выше: прим. 41.

⁴⁹ Str. 5.81.3.

⁵⁰ Str. 5.81.5.

⁵¹ Str. 5.81.6.

дучи нерассеянно {или: непрестанно} (ἀλειροτάτως) едиленным 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 Монадой⁵²) двум другим понятиям: “единого как одного” и “многого как [разделенных] частей”. Он не объясняет, на каком основании он эти три понятия ставит в один ряд. Что он мог найти между ними общего? Заслуживает внимания тот факт, что три понятия беспредельности, которые он мог найти в *Пармениде*, именно таковы: Единое как одно (первая гипотеза), Единое как многое (вторая гипотеза⁵³), и многое как многие (четвертая⁵⁴ и восьмая⁵⁵ гипотезы). Таким образом, Климент, похоже, исходит из того, что аудитория, к которой он обращается, знает *Парменида* достаточно, чтобы понять выраженную им здесь 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.

Р. Мортли уже проследил происхождение “Единого” Климента от “Единого” первой гипотезы *Парменида*, а его Монады – от “Единого” Второй⁵⁶; 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 в Str. 5.81.6 логика аргументации Климента, относящаяся к беспредельности Единого, не совпадает с логикой первой гипотезы. Нет такого совпадения и в том, что касается Монады Климента и “Единого” второй гипотезы. У Платона, это “Единое” является *множеством* (τὸ πλῆθος)⁵⁷; т.е. он имеет в виду беспредельность по числу (*счетную* бесконечность). Климент, напротив, говорит о *величине* (τὸ μέγεθος). Таким образом, он

⁵² См. выше: прим. 41.

⁵³ Parm. 143 a.

⁵⁴ Parm. 158 c.

⁵⁵ Parm. 165 b–c.

⁵⁶ Mortley R. Op. cit. P. 70–73.

⁵⁷ Parm. 143 a.

вписывает в схему Платона *аристотелевское* понятие бесконечности⁵⁸.

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”⁵⁹. Отрицая за Отцом сначала возможность иметь части⁶⁰, Климент устраняет, тем самым, представление о делимости, характеризующее всякую величину. 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, Единое не может иметь даже *внеположного* ему предела (который *не* был бы его частью). Нет *ничего* “по ту сторону” Единого.

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”⁶¹, “привносит [в мысль Климента] ложный нюанс”⁶². Климент имеет в виду, похоже, не столько бесконечность описания, сколько описание бесконечности. Мюленберг правильно замечает, что *ἀδιεξίτητον* – это Аристотелево техническое выражение для описания бесконечности-по-величине, но, к сожалению, упускает главное в том отрывке из Аристотеля, на который опирается. Он принимает бесконечную величину, которую Аристотель характеризует как *ἀδιεξίτητον*, за бесконечность-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 невозможна (*οὐκ ἐνδέχεται εἶναι*)⁶³. Это, однако, значит не то, что она не существует в действительности (поскольку *никакого* рода бесконечность не существует, по Аристотелю, таким образом), но то, что она не существует даже в возможности (*οὐδὲ δυνατόν*)

⁵⁸ Для Аристотеля бесконечное по числу не существует в каком бы то ни было смысле (Phys. 204 b8–11).

⁵⁹ Str. 5.71.3, 81.5.

⁶⁰ Str. 5.81.6.

⁶¹ *Osborn E.* Op. cit. P. 29.

⁶² *Mühlenberg E.* Op. cit. S. 75. Эта критика не повлияла на точку зрения Осборна; ср.: *Osborn E.* The Emergence of Christian Theology. Cambridge, 1993. P. 55.

⁶³ Phys. 207 b18–21.

οἷόν τε εἶναι)⁶⁴. Как я, надеюсь, показал⁶⁵, это не единственный тип бесконечности, предцируемый величине, который можно найти у Аристотеля. Когда Аристотель отрицает (в отрывке, на который опирается Мюленберг) существование *в действительности* чего-либо, бесконечного в том смысле, что конца его невозможно достичь (ἀναρῶν οὕτως εἶναι ἄλειρον ὥστε ἐνεργεῖα εἶναι ἐπὶ τὴν αὐξήσιν ἀδιεξίτητον)⁶⁶, он имеет в виду бесконечность аппроксимации, существующую *в возможности* – т.е. *единственным* способом, каким беспредельное может существовать для Аристотеля⁶⁷. Мюленберг не сумел различить эти два типа беспредельности, предцируемые Аристотелем величине, полагая к тому же, что первый из них – единственный. Так он упустил из виду задачу, решаемую Аристотелем с помощью термина ἀδιεξίτητον, и пришел к неверному, на мой взгляд, выводу:

Отрицание [Климентом] того, что беспредельность Единого – это бесконечность частей, направлено против философии перипатетиков. ...Климент хочет защитить свое применение к Богу предиката “беспредельный” от перипатетического возражения, 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 частей⁶⁸.

Вопреки Мюленбергу, можно утверждать, что Климент *сам* черпает из “перипатетического любомудрия”, когда конструирует понятие Монады как величины, бесконечной κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον.

Другой случай использования Аристотелем ἀδιεξίτητον (единственный, кроме указанного, в *Физике*) подтверждает мое толкование смысла 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 величина, не множество (т.е. если оно беспредельно не по протяжению, не по числу, представляющими собою акциденции, но по сущности), *должно* быть неделимо (ἀδιαίρετον) (“ведь делимое должно быть либо величиной, либо множеством”). Для Аристотеля, однако, этот вывод только подтверждает его положение, что так понимаемого беспредельного не существует. Высказывание “беспредельное неделимо” для него так же не говорит ничего о существовании субъекта, как

⁶⁴ Phys. 206 b22–23.

⁶⁵ См. выше: текст перед прим. 45.

⁶⁶ Phys. 207 b28–29.

⁶⁷ Чтобы яснее передать его мысль, я поэтому перевожу ἄλειρον как “бесконечное”.

⁶⁸ Mühlenberg E. Op. cit. S. 76.

и высказывание “звук невидим” (несмотря на присутствие в обоих высказываниях в оригинале связки “есть”, оба говорят лишь о том, чем субъект не является, не давая оснований для вывода, что он является вообще чем-либо). В то же время, когда Аристотель принимается обсуждать беспредельное, которое существует⁶⁹ (единственно интересное ему как физику), он описывает его именно как ἀδιέξιτον⁷⁰. В другой рукописной традиции на месте ἀδιέξιτον здесь стоит ἀδιέξοδον⁷¹. Контекст в любом случае поддерживает значение: “то, что невозможно пройти до конца”.

Тот же смысл имеет Phys. 204 a2–7, где Аристотель принимает невозможность “пройти [до конца]” (διελθεῖν) в качестве общего определения беспредельности. Затем он проводит различие между двумя ее частными типами. Один представлен идеей, что невозможно даже помыслить о том, чтобы пройти соответствующее ему беспредельное до конца (использование здесь Аристотелем уже знакомой нам аналогии с невидимостью звука говорит о том, что он имеет в виду тот же тип несуществующего беспредельного); другой тип – идеей, что это “прохождение” бесконечно (τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον).

Можно заключить, что Аристотель понимает беспредельное парадоксально, как непроходящее прохождение (διέξοδος ἀδιέξοδος). Чтобы выразить это качество непроходимости, он использует предикаты ἀδιέξιτος и ἀτελεύτητος практически взаимозаменяемо. Климент употребляет ἀδιέξιτος только один раз (и, как я, надеюсь, показал) в контексте, где он использует Аристотелево понятие беспредельного.

Остается вопрос о значении ἀδιάστατον. Я готов согласиться с Уиттакером, когда он утверждает (против Осборна), что в Str. 5.81.6 значения ἀδιάστατον и ἀδιέξιτον должны быть в каком-то смысле противоположны⁷². Как я, надеюсь, показал, ἀδιέξιτον у Климента означает бесконечное (ἀτελεύτητος) по величине, в смысле невозможности пройти до конца (по Аристотелю). Однако это не значит непременно “бесконечно большое” (как полагает Уиттакер). Скорее, поскольку речь идет о расстоянии

⁶⁹ Как показано выше, он понимает его как бесконечный процесс аппроксимации – приближения к конечной величине.

⁷⁰ Phys. 204 a15.

⁷¹ См. аппарат к этому месту (Phys. 204a15) в издании Росса. Вариант ἀδιέξοδον принят в издании серии “Loeb Classical Library”.

⁷² Whitaker I. Op. cit. P. 156. Le Boulluc, который не упоминает статью Уиттакера, придерживается того же мнения: “Это слово [τὸ ἀδιάστατον] противопоставляется предыдущему [τὸ ἀδιέξιτον]. Оно указывает здесь не на отсутствие разделений, интервалов, а на невозможность протяжения или измерения” (SC 279. P. 264–265).

между обоженным и Богом, – наоборот, “бесконечно малое”⁷³. Поэтому исходя, вместе с Уиттакером, из того, что интересующие нас два значения должны быть взаимно противоположны, невозможно понять и ἁδιότατον тоже как бесконечно малое.

Климент называет Единое беспредельным κατὰ τὸ ἁδιότατον на том основании, что в нем невозможно никакое разделение⁷⁴. В отличие от Монады, у Единого нет “внутренности”, куда бы можно было 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”⁷⁵. Все вещи там – как причастные Сыну через свои архетипические образцы, содержащиеся в качестве частей в Монаде⁷⁶. Но Сам Сын – не часть Монады; как я, надеюсь, показал, Он скорее – ей внеположный (т.е. изнутри нее не достижимый) ее центр.

Это указывает на возможную триадологическую подоплеку утверждения Климента, что Единое не имеет частей. “Величина Христа” – это “место” сосредоточенного продвижения к Богу истинного гностика – есть духовная Монада (=монада Духа?). Но Сын – внеположный этой Монаде центр ее – заведомо бесконечно ближе к Отцу, чем любой гностик на любой стадии продвижения. Ибо Сын и Отец неразделимы – они и есть Единое⁷⁷. Именно это Климент утверждает против валентиниан:

Но мы, со своей стороны, говорим, что Логос – тот, что в тождественности (о котором и говорится, что Он “в недре Отчем”) – это Бог в Боге, неразделимый (ἁδιότατος), неделимый (ἀμέριστος), единый Бог⁷⁸.

⁷³ Подробнее см.: Choufrine A. Op. cit. P. 192–195.

⁷⁴ Str. 5.81.6. Ср. толкование Л. Тараном утверждения Мелисса, приведенного выше (в прим. 7): “Основанием для [его] утверждения беспредельности являлось то, что Бытие должно быть неразличенным. ...То, что Бытие беспредельно, означает, что оно однородно и потому – едино” (Tarán L. Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays. Princeton, 1965. P. 154). Итак, если Таран прав, Бытие беспредельно (ἄλειρον) для Мелисса в том же смысле, в каком Единое беспредельно для Климента. Ср. также замечание Плотина, что беспредельность Единого не следует понимать в смысле недостижимости (τῷ ἀδιεξίτητῳ) величины или числа (Enn. VI 9, 6.10–11).

⁷⁵ Str. 5.81.3.

⁷⁶ Str. 4.156.2; ср. выше: прим. 41.

⁷⁷ Уже для Филона Логос по отношению к Богу – “самый ближний, без какого-либо промежуточного расстояния (διαστήματος)” (De fuga et inventione 101).

⁷⁸ Ex. 8.1 (в атрибуции этого и следующего цитируемого фрагмента Климента я следую Ф. Саньяру). Так как “неразделимый”/“неотделимый” – единственное значение слова ἁδιότατον, имеющее смысл по меньшей мере еще в трех местах у Климента, мое предположение, похоже, не безосновательно:

Итак, Климентово понятие о беспредельном могло быть не совсем безразлично для последующего развития тринитарного учения. В то время как Уиттакер в подтверждение своего толкования значения ἁδιότητος цитирует Николая Кузанского и Лютера⁷⁹, я бы, со своей стороны, привел документ, куда более близкий по времени к Клименту – так называемое “Многострочное изложение” (Символ веры) Антиохийского собора 344 г. В нем мы впервые находим знаменитое учение о “единосущии” в следующей формулировке: никакое расстояние (διάστημα) не отделяет Сына от Отца⁸⁰. Повлиял ли Климент на авторов Символа или нет, он, вероятно, одобрил бы такую формулу, поскольку она согласуется с его идеей, что Сын в Своей близости к Отцу превосходит все возможные степени приближения к Нему обоженного человека. Сын внеположен даже Монаде – не в том смысле, что Он бесконечно отстоит от находящихся в ней в единстве с Ним (верно как раз обратное), но в том смысле, что даже они принципиально не могут превзойти Его в Его близости к Отцу.

Вл. 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”⁸¹.

(1) Екс. 8.3: “А тот Единородный, что в тождественности, в соответствии с неотделимой (ἁδιότητος) силой которого действует Спаситель – Он Свет Церкви, прежде бывшей во мраке и неведении”.

(2) Str. 4.136.4: “Присно [длящееся] мышление, став – в соответствии с неотделимой (ἁδιότητος) примесью [себя] – сущностью и вечным созерцанием знающего, остается [вечно] живущей ипостасью”.

(3) Str. 7.70.7: “[Награду получает тот, кто оказывается] неотделимым (ἁδιότητος) от любви Божией...”

Таким образом, с филологической точки зрения Осборн прав: ἁδιότητος означает, что Единое “не может быть разбито... на части” (Osborn E. The Emergence. P. 55), хотя он неправильно, на мой взгляд, толкует эти “части” как “логические” (ibidem).

⁷⁹ “Как чисто филологическое объяснение значения термина ἄλειρος, постулат Кузанца (*non solum non finitum, sed simul et valde finitum* [не только не конечное, но вместе с тем и в сильном смысле конечное]) вызвал бы одобрение Климента Александрийского” (Whittaker I. Op. cit. P. 166).

⁸⁰ Сократ. *Historia ecclesiastica* 2.19 (PG 67, 232 B-C); Афанасий Великий. *De synodis* 26.9 (PG 26, 733 B).

⁸¹ *Losky Vladimir. Apophasis and Trinitarian Theology // In the Image and Likeness of God / Eds. J. Erickson and Th. Bird. Crestwood, N.Y., 1974. P. 13–29; P. 22–23.*

Надо, однако, иметь в виду, что с точки зрения святых отцов XII–XIV вв., придавших православному учению о Троице его окончательную форму, быть “во” Христе значит быть в Теле Его Ипостаси⁸². Только через Сына и *изнутри* Его Тела (т.е. Церкви) можно обрести отношение к Богу как своему Отцу в несубординационистском смысле⁸³. “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). Троица *извне* – 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 ἀδιάστανον в Str. 5.81.6 значит “неразделимое”, то κατὰ τὸ ἀδιάστανον указывает на *непосредственную* близость Единородного к Отцу. Такое прочтение, во всяком случае, вписывает мысль Климента в историю христианского учения⁸⁴.

Сокращения

- Быт. Моисей. Бытие
D.-K. Die Fragmente der Vorsokratiker / Eds. H. Diels and W. Kranz
Епн. *Плотин*. Эннеады
Ехс. *Климент*. Excerpta ex Theodoto
Phys. *Аристотель*. Физика
Parm. *Платон*. Парменид
PG Patrologiae cursus completus, series græca / Ed. J.P. Migne
SC Sources Chrétiennes
Str. *Климент*. Строматы
1 Тим. *Павел*. Первое послание к Тимофею

⁸² Лурье В.М. Взаимосвязь проблемы *Filioque* с учением о обожении у Православных богословов после св. Фотия // Патрология. Философия. Герменевтика: Труды Высшей религиозно-философской школы 1. 1992. С. 1–19; С. 2.

⁸³ Там же. С. 11.

⁸⁴ Статья написана на материале книги Choufrine A. Gnosis (см. выше: прим. 35). Автор благодарит за неоценимую помощь в переводе Г.И. Беневича, в редактировании – М.А. Солопову.

Первоисточники

Климент Александрийский

а. Издания с полным аппаратом

- Clemens Alexandrinus II: Stromata I–VI / Ed. O. Stählin, 3-е пересмотр. изд. 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 / Ed. O. Stählin. 3-е пересмотр. изд. L. Früchtel и U. Treu. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 17. Berlin: Akademie Verlag, 1970.

б. Другие использованные издания

- Les Stromates. Stromate IV / Изд., введ. и прим. A. van den Hoek / Пер. С. Mondésert. Sources Chrésiennes 463. Paris: Cerf, 2001.
- Les Stromates. Stromate V / Изд., введ., прим. и коммент. A. Le Boulluc / Пер. P. Voulet. Sources Chrésiennes 278/279. Paris: Cerf, 1981.
- Les Stromates. Stromate VI / Изд., пер., введ. и прим. P. Descourtieux. Sources Chrésiennes 446. Paris: Cerf, 1999.
- Les Stromates. Stromate VII / Изд., пер., введ. и прим. A. Le Boulluc. Sources Chrésiennes 428. Paris: Cerf, 1997.
- Miscellanies Book VII: The Greek Text with Introduction / Translation, notes, dissertations and indices (введение, пер. и приложения) J.B. Mayor; прим. – он же и F.J.A. Hort. London: Macmillan, 1902.
- Extraits de Théodote / Введ., пер. и прим. F. Sagnard. Sources Chrésiennes 23. Paris: Cerf, 1948.

Другие первоисточники

- Alcinous*. Didaskalikos / Ed. C.F. Hermann // *Platonis Dialogi*. Leipzig, 1853. Bd. 6. S. 152–189 (цит. в: *Whittaker I*. Op. cit.). Последнее издание: *Didaskalikos*. Enseignement des doctrines de Platon / Ed. J. Whittaker. Paris: Belles Lettres, 1990.
- Aristoteles*. *Metaphysica* / Ed. W. Jaeger. Oxford: Clarendon, 1957.
- Aristoteles*. *Physica*. 1st corrected ed. / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon, 1956.
- Diogenis Laertii*. *Vitae philosophorum*: In 2 vols. / Ed. M. Marcovich. Stuttgart: Teubner, 1999.
- Irénée de Lyon*. *Contre les Hérésies* / Eds. A. Rousseau et al. Sources Chrésiennes 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153. Paris: Cerf, 1965–1982.
- The Greek New Testament 3rd ed. Ed. K. Aland et al. / West Germany: United Bible Societies, 1975.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt*: In 6 vols. / Eds. L. Cohn and P. Wendland. Berlin, 1896–1915.
- Platonis Opera*: In 5 vols. / Ed. J. Burnet. Oxford, 1900–1907.
- Plotini Opera*: In 3 vols. / Eds. P. Henry and H.R. Schwyzer. Oxford, 1964–1982.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*: In 2 vols. in 3. / Ed. H. Diels, supplement W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1906–1910.