му, какое надо выполнить дело, нужное для своего плетения (308d). Целью указания будет *этос* добрый, сочетающий неизбежные отклонения от меры в обе стороны: и в сторону смелого искания, и в сторону разумного успокоения в законе. Дурную неисправимую природу политик жесточайшим образом истребляет, казнит, изгоняет, "из остальных же, чья природа способна под воздействием воспитания склониться к благородному началу и поддаться смешению, требуемому искусством, он тех, кто более склонен к мужеству и потому используется им наподобие ткацкой основы, и других, кто склонен к порядку и потому используется в качестве похожей на уток пышной и мягкой пряжи, старается как-то связать и переплести" (309ab).

Искусство политического плетения, как было предупреждено, прячется в высоте, "образует нечто божественное в божественной же природе" (309c). Так складывается "истинная докса с основанием", и надо задуматься, если это божественная вещь, кому она доступна.

Платон скомкал "Политика", по сути не дописав его. Он бросил и задуманный им диалог" Философ", разве что может быть "Тимей" – это начало темы философа-царя. О том, как политическая (этическая) правда у Платона доступна, надо читать уже не в "Политике". Главный большой этический трактат Платона "Государство" можно было бы переводить "Гражданствование", включая смысл, который сохранило это слово в христианской аскетике: поступание или поведение в мире *не в смысле среди внешнего мира, а так, что это одновременно и поступание-поведение мира, его выход к спасению.*

ὁ Κλήμης πυθαγορίζει: "ГНОСЕОЛОГИЯ" КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И НЕОПИФАГОРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Е.В. Афонасин

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В настоящем исследовании речь пойдет о проблеме пифагорейских влияний на теологию и философию христианского писателя и эрудита конца II в. нашей эры Климента Александрийского[1]. Этот оригиналь-

[1] Данная работа продолжает и более подробно развивает сюжеты, изложенные автором в статье "ὁ Κλήμης πυθαγορίζει: христианское переосмысление пифагорейской традиции у Климента Александрийского", опубликованной в "Гуманитарных науках в Сибири" (2000. № 1), и в докладе, прочитанном на конференции, посвященной древнегреческой теории познания, которая проходила на о. Самос в августе 2000 г. Автор благодарен Российскому фонду фундаментальных исследований (РФФИ) за финансовую поддержку проекта, посвященного исследованию методов адаптации нового материала и техники цитирования в поздней античности (грант 00-06-80172).

ный мыслитель в своем основном произведении *Строматах* формулирует и развивает представления об исторической миссии христианства, его отношении к другим религиям и философии, а также о путях достижения совершенного знания, гносиса, открытого в христианском учении. В своей "гносеологии", учении о гносисе и путях его достижения, Климент противостоит, с одной стороны, упрощенческим тенденциям тех современных ему христиан, которые слишком легко отказываются от всех интеллектуальных завоеваний дохристианской культуры. С другой стороны, он стремится показать ограниченность и неполноту "философии", критикуя чрезмерное рационализаторство и скептицизм эллинских философов, прибегая при этом к логическим методам и справедливо показывая, что, поскольку *доказательное знание* в конечном итоге базируется на первых положениях, уже недоказуемых, оно с необходимостью основано на некоторого рода *вере*. Познание, в таком случае, базируется на зыбкой и труднодостижимой *гармонии* знания и веры. Поэтому в равной мере ошибаются как философы-рационалисты, которые слишком доверяют рациональному знанию, так и ложные, как их называет Климент, гностики, которые учат, что полное знание дается только избранным по праву рождения. Таковы, например, учения Василида, Валентина, Карпократа и др. гностиков, которые были современниками Климента и мнения которых он знал, по-видимому, из первых рук. Таким образом, достоверное знание – это гармония доказательного знания и веры, и достигается оно *образованием и воспитанием* под руководством знающего наставника. Фактически, Климент проповедует идеал эллинской παιδεία, пересаживая его на христианскую почву[2]. В качестве образца же он берет пифагорейскую школу, что, видимо, не случайно, поскольку именно в это время пифагорейство, или, лучше, неопифагорейство, переживало второе рождение. "Пифагорейская" школа, в том виде, в каком она представлялась Клименту, и его анализ принципов пифагорейского воспитания, которое последовательно проходит этапы нравственного совершенствования, символизма и традиционного свода наук (арифметики, геометрии, музыки и астрономии) являются предметом данного исследования. Мы начнем с анализа того, как Климент отражает древнейший пласт пифагорейской традиции – ее моральные и символические основания. Такова будет задача первой части исследования. Во второй части основное внимание будет уделено теоретической философии Климента. Мы увидим, в частности, до какой степени идеи таких авторов, как Нумений, Алкиной (автор "Учебника платоновской философии"), Альбин, Апулей, Плутарх, Филон и других философов-платоников начала эры задействованы, непосредственно или опосредовано, в *Стоматах* и к чему это приводит.

Отслеживание путей философских идей в смешении различных философских традиций I и II столетий н.э. – это задача весьма многообе-

---

[2] Подробнее об этом см. вторую главу моего исследования "Философия Климента Александрийского" (Новосибирск, 1996. С. 29–45), а также статью: "Pythagorean Symbolism and the Philosophic *Paideia* in the *Stromateis* of Clement of Alexandria", http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciAfon.htm.

щающая, но вместе с тем комплексная и довольно трудная. Многообещающая потому, что следы интеллектуальных влияний, если таковые находятся, оказывают неоценимую услугу исследователю, пытающемуся понять философские пути отдельных мыслителей, особенно когда непосредственные свидетельства (как это обычно бывает) очень редки, малодостоверны и разбросаны по различным источникам. Но с другой стороны, задача эта трудна, поскольку поиск улик, проясняющих возможные источники данного автора, может оказаться опасным предприятием, легко приводящим к недоразумениям и ошибкам. Ибо косвенные свидетельства и "удивительные совпадения" при недостаточном количестве данных не только ничего не доказывают, но и зачастую направляют все исследование по ложному пути. Однако, как говорится, "не чая нечаянного, не выследишь неисследованного и недоступного".

Пифагорейская традиция как часть классического наследия, доставшегося в наследство поздней античности, достаточно хорошо документирована сохранившимися источниками, фрагментами и свидетельствами и новейшие исследования уже многое прояснили в этом вопросе. Важность пифагорейской традиции для понимания воззрений Климента уже обсуждалась несколькими исследователями философии так называемого среднего платонизма и раннего христианства. Подробный анализ влияния Филона Александрийского на Климента, недавно предпринятый Анневиес ван ден Хук (Annewies van den Hoek)[4] и Дэвидом Руниа (David Runia)[5], особенно интересен в связи с задачей выяснения среднеплатонической и неопифагорейской составляющих в его сочинениях. Однако Климент Александрийский как "философ-пифагореец" практически ускользнул от внимания исследователей. Или, как это отмечал несколько лет назад М. Тардье (M. Tardieu), пифагорейские составляющие философии Климента, в равной мере в его теоретической и моральной философии, все еще остаются *terra incognita*[6]. В связи с этим представляется разумным попытаться свести вместе различные наблюдения, разбросанные по тексту Климента к различным критическим исследованиям, выявляющие эту сторону его мысли. Ведь наш автор является не только очень важным и интересным источником изучения пифагорейской доктрины, но и оригинальным мыслителем, которому удалось синтезировать в своих произведениях философию среднего платонизма, неопифагорейства и экзегетический метод Филона Александрийского.

---

[3] *Heraclitus.* fr. 18 DK ap. Clement, Strom. II 17, 4 Stählin. Пер. А.В. Лебедева.

[4] См. ее книгу: Clement of Alexandria and His Use of Philo in the *Stromateis* (Leiden, 1988) и серию статей: Techniques of quotation in Clement of Alexandria: A view of Ancient Literary Methods, Vigiliae Christianae 50 (1996) P. 223–243; The "Catechetical" School of Early Alexandria and its Philonic heritage, Harvard Theologival Review 90 (1997). P. 56–87, и др.

[5] См.: Philo in Early Christian Literature (Assen; Van Gorcum, 1993).

[6] La Lettre á Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandria, Vigiliae Christianae 28 (1974). P. 244. Добавлю здесь, что app. crit. и индекс в четырехтомном издании текстов Климента (Stählin–Früchtel–Treu) также только частично отражает пифагорейские источники.

Как и следовало ожидать, более всего в учении пифагорейцев Климента восхищают "символы". Символы (σύμβολα) или акусмы (ἀκούσματα) представляют собой устные изречения, которыми издавна славилась пифагорейская школа. Наиболее раннее свидетельство о символах и их толковании сохранено Ксенофонтом, которые в своем *Симпозиуме* сообщает, что Анаксимандр (младший) написал трактат *О пифагорейских символах* (Symp. 3, 6). Климент посвящает пифагорейскому символизму в пятой книге *Стромат* целую главу, а также довольно часто упоминает о них в других частях своего основного произведения. Сведения, которые мы черпаем из его работ, очень важны для истории пифагорейства. Следовательно, учитывая тот факт, что о пифагорейской традиции мы знаем гораздо меньше чем нам хотелось бы, *Строматы* представляют собой уникальный источник, по крайней мере равнозначный Ямвлиху, Порфирию, Диогену Лаэртскому или Плутарху.

Обратимся же теперь к обширным сочинениям Климента, отслеживая в них пифагорейские элементы, и если читатель увидит вместе со мной пифагорейские влияния на Климента и узнает нечто новое о стиле мышления этого примечательного философа, я буду считать свою задачу выполненной.

I
ЧТО КЛИМЕНТ ЗНАЛ О ПИФАГОРЕ И ПИФАГОРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Прежде всего, в глазах Климента Пифагор – это мудрец и религиозный деятель, основатель тайной духовной традиции, которая корнями своими уходит в седую древность. Пифагорейская школа с самого ее основания была секретным обществом, дела ее были покрыты тайной.

"Пифагор Самосский, – говорит Климент, – согласно Гиппоботу, был сыном Мнесиарха. Однако Аристоксен в своей книге *Жизнь Пифагора,* равно как и Аристарх и Теопомп, говорят, что родом он из Тира. Согласно Неанту (Neanthes), он происходит из Сирии или из Тира. Таким образом, большинство согласны, что Пифагор является по происхождению варваром (Strom. I 62, 2–3)".

Пифагор был учеником Ферекида (Strom. I 62,4. Cf. Diog. Laert. I 12 и VIII 2), процветал во времена диктатора Поликрата (ок. 62 олимпиады, 532–529 гг. до н.э. – Strom. I 65,2), однако подлинным его наставником был некий Сонхис, один из верховных египетских жрецов (Strom. I 69, 1)[7]. Пифагор много путешествовал и даже

"...подвергся обрезанию для того чтобы быть допущенным в египетские храмы... Он общался с лучшими из Магов и Халдеев. А его общий стол (τὸ ὁμακοεῖον) означает (αἰνίττεται) то, что нами называется церковью" (Strom. I 66, 2). "Александр в своей книге *О пифагорейских символах* говорит, что Пифагор учился у ассирийского мудреца по имени Зарат" (Strom. I 69,6–70,1)".

[7] Strom. I 69, 1. Такое впечатление, что Климент хотел бы видеть всех греческих философов египтянами. И даже Гомер "как большинство согласны" был египетского происхождения (Strom. I 66, 1). Очевидно, он гордился тем, что живет в Александрии, интеллектуальном центре грекоговорящей части Римской империи.

Климент склонен полагать, что Пифагор сам написал несколько сочинений, но преподнес их публике как откровение, впервые ему открытое. Его ученики поступили аналогично:

"...Ион Хиосский ... говорит, что Пифагор приписал несколько своих сочинений Орфею. Эпиген в сочинении *О книгах, приписываемых Орфею* сообщает, что *Сошествие в Аид* и *Священное слово* (ὁ ἱερὸς λόγος)[8] в действительности принадлежат пифагорейцу Керкопу... (Strom. I 131, 4–5)".

Сам Пифагор был мудрецом и пророком и основал италийскую философскую школу, которая просуществовала в Метапонте долгое время[9] (Strom. I 133,2; I 63,1) и т.д.

Представим теперь себе, что мы являемся слушателями Александрийской школы, основанной Климентом и его учителем Пантеном, и посещаем его лекции. Что мы смогли бы узнать о Пифагоре и его школе, при условии, что Климент служит единственным нашим источником?

Климент, вероятно, сказал бы нам, что Пифагор являлся совершенным образцом праведности среди греков, которому надлежит следовать со всем тщанием. Однако дорога к этой праведности проложена по пересеченной местности и преодоление ее полно трудов, которые каждый должен суметь превозмочь самостоятельно:

"Пифагор имел обыкновение говорить, что разумно помогать человеку взваливать на себя ношу, но никто не обязан помогать ему снимать ее"[10].

Далее, Пифагор наставлял посредством сложной системы пищевых ограничений очищать тело и душу перед тем, как вступить на путь нравственного совершенствования[11]. Основная причина этих ограничений состоит в том, что тяжелая пища становится непреодолимой обузой для души и мешает ей "подняться в высшие сферы", препятствуя тем самым достижению того состояния парения, которое, после соответствующих упражнений, случается во время сна и медитации. Самоконтроль и правильная мера во всем абсолютно необходимы для того, кто надеется вступить на путь знания:

"Неправильная мера (ζυγὰ δόλια) позорна в глазах Господа, правильный же вес приличен ему (Prov. 11.1)". Именно поэтому Пифагор предупреждает: "Не перешагивай через спуд (ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν)"[12].

"Говорят, что пифагорейцы воздерживались от половых связей. Мне же

---

[8] См.: ἱερὸς λόγος in Herodotus, II, 81.

[9] Насколько долго существовала пифагорейская школа – сказать трудно. Весьма интересен также и вопрос о том, как относятся неопифагорейские школы к их гипотетическому прообразу. В связи с этим см. несколько хаотичный обзор еще более хаотичного разнообразия мнений в статье: *David L.* Blanch, 'Neopythagorean Moralists and the New Testament Household Codes', Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW) II 26.1 382–392.

[10] Strom. I 10, 3; самая первая ссылка на Пифагора в *Строматах*.

[11] Strom. II 92,1. Детальное описание пищевых ограничений, принятых пифагорейцами см.: *Dombrovsky D.A.* Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach, ANR W II 36.2 774–791.

[12] Strom. II 79,2 и V 30,1.

кажется, что, напротив, они женились с тем, чтобы родить детей, действительно, воздерживаясь от сексуальных излишеств после этого. Именно поэтому они налагали мистический запрет на употребление в пищу бобов, а вовсе не потому, что бобы вызывают вздутие живота, рвоту и дурные сны, и вовсе не потому, что боб имеет форму человеческой головы, как в следующей строчке: *Бобы потреблять все равно, что есть головы своих родителей* (Orphica, fr. 291 Kern), – но по причине того, что потребление бобов приводит к женскому бесплодию"[13].

"Пифагор советует нам наслаждаться скорее Музами, нежели Сиренами, научая тем самым практиковать различные формы мудрости без чувственного желания"[14].

Приведенные пассажи показывают, что согласно Клименту цель пифагорейцев состояла не в воздержании или самоограничении во всем, но скорее в том, чтобы через воздержание от одного достигнуть лучших результатов в другом, более важном. В целом Климент расходится с теми, кто придает различного вида воздержанию слишком большое значение. Настаивает он на таком воззрении далеко не случайно. Причину всего этого мы увидим далее, когда дойдем до анализа той критики, которой подвергает Климент некоторые гностические школы, слишком увлекающиеся, по его мнению, самоограничением. Мы увидим, что Пифагор и там привлекается Климентом в союзники. Пифагорейская *abstinentia* должна базироваться скорее на разумных соображениях, нежели на слепом ритуале, говорит Климент. Одним из таких соображений является пифагорейская идея о единстве всего живого, κοινωνία καὶ συγγένεια, учение о единой цепи, которая связывает не только всех людей, но и вообще все живые организмы с богами. Этого одного факта достаточно для того, чтобы признать необходимость воздержания от потребления в пищу мяса:

"Кажется, пифагорейцу Гипподаму принадлежит следующее замечательное высказывание: "Существует три типа дружбы, первый из которых базируется на знании богов, второй нацелен на службу людям, а последний происходит из животного наслаждения" Эти типы дружбы присущи, соответственно, философам, обычным людям и животным (Strom. II 102, 1)"

"Лично я думаю, что Пифагор извлек свой бережный подход к неразумным существам из Закона. Он заявляет, к примеру, что не следует забирать немедленно молодняк из стад (...) в погоне за выгодой или с целью принесения в жертву (Strom. II 92, 1)".

Объясняя такой совет Пифагора соображениями гуманности и рассматривая его как знак осуждения тех, кто заботится только о выгоде, Климент совершенно игнорирует традиционное пифагорейское объяснение гуманного отношения к животным, несомненно, ему известное. Именно, пифагорейцы и писатели пифагорейского толка запрет убивать животных чаще всего объясняют именно "родством всего живого", имея в виду доктрину перевоплощения. Климент знает об этом, од-

---

[13] Strom. III 24, 1–2. Cf. M. West, The Orphic Poems (Oxford, 1983. P. 14).

[14] Strom. I 48,1. Ср. начало последней главы *Протрептика*, где Климент приводит сведения о том, что пифагорейцы имели обыкновение играть на лире перед отходом ко сну. Нечто подобное говорят Плутарх и Ямвлих: *Plutarch.*, De Iside et Osirides, 384a; Ср. *Jamblichus*, De vita pyth. 25, 110–115.

нако предпочитает более практическое объяснение, оставляя метемпсихоз гностикам, которые, по его словам, исказили учение Пифагора. Пифагор выступает здесь как положительный герой.

Цель человеческой жизни также описывается в терминах "правильной меры":

"Гераклит Понтийский сообщает, что Пифагор учил о счастье как знании совершенства чисел души"[15].

Для того чтобы быть зачисленным в пифагорейскую школу, кандидаты подвергались серьезным испытаниям. Но даже будучи принятыми, они в течение многих лет оставались только слушателями, акусматиками, т.е. теми, кто, образно говоря, слышали лишь голос мастера, скрытого от них занавесью. Как правило, это сопровождалось пятилетним обетом молчания, в течение которых разум ученика становился достаточно светлым для того чтобы воспринять учение, говорит Климент. После многих лет образования они становились наконец достаточно грамотными, или математиками, и получали право созерцания самого мастера[16]. Если же они не выдерживали испытательного срока или совершали безнравственный поступок, то изгонялись из школы и в память о них воздвигался камень, символизирующий их "смерть"

"Говорят, что пифагореец Гиппарх был изгнан из школы за то, что он опубликовал пифагорейское учение, и надгробный камень был установлен для него, как будто он был уже мертв"[17].

Так и христиане, говорит Климент, поступают с теми, кто оказался недостойным, оплакивая их, как покойников. Наш автор, очевидно, менее радикален в оценках.

Эти цитаты (которые составляют только малую часть всех упоминаний о пифагорейцах в *Стромматах*) показывают, что Климент был достаточно хорошо информирован о пифагорейской школе и ее легендарном основателе. Мы в настоящее время знаем не больше.

Среди своих источников Климент называет Аристоксена, Аристарха, Гиппобота, Теопомпа, Неанта, Гераклида, Александра Полигистора, Эпигена, Дидима и др. Он упоминает, таким образом, почти всех известных нам древних авторов, когда-либо писавших о Пифагоре.

---

[15] Strom. II 130, 1. Весь этот пассаж и последующий (II 131,2–133,7), очевидно, происходят из какой-то доксографии, где содержатся "мнения философов о счастье" или нечто подобное. Климент даже указывает место, где он заканчивает свой экстракт, говоря "...хватит об этом" в конце пассажа.

[16] Strom. V 59,1 (cf. V 67,3).

[17] Strom. V 57,3. Cf. Proclus, In primum Euclidis lib. comm. I 44, где сказано, что Гиппарх был осужден за разглашение тайны иррационального числа. Ямвлих говорит, что если ученик по каким-либо причинам покидал школу после вступления в нее и объединения своего имущества с имуществом коммуны, он получал назад двойную оценку того имущества, которое принес с собой (De vita pyth. 118). Информация, которую приводит Климент, происходит из неопифагорейского псевдоэпиграфа "Письма Лисия к Гиппарху", которое он цитирует с небольшими изменениями непосредственно перед этим местом (V 57,2; cf. *Jambl.*, VP 75). Подробнее об этом см.: *Burkert W.* Lore and Science. P. 192–217. Мы еще вернемся к этому сюжету.

Кто такой Аристарх сказать трудно, если только это не ошибка (Климента или переписчика). Как полагает Отто Штелин (O. Stählin), речь здесь может идти об Аристотеле (см.: Arist., fr. 190 Rose). К сожалению, мы не знаем почти ничего о природе пифагорейских сочинений таких авторов, как Неант[18], Гиппобот[19], Теопомп Хиосский[20], Эпиген[21] и Гераклид Понтийский[22].

Произведения Аристоксена[23] (*Жизнь Пифагора*), Дидима[24] (*О пифагорейской философии*) и Александра Полигистора[25] (*О пифагорейских символах*) не сохранились, но, очевидно, легли в основу позднейшей традиции и были использованы (кроме Климента) Диогеном Лаэртским, Порфирием и Ямвлихом.

Пифагореец Андрокид (упоминаемый в Strom. V 45, 2) также написал книгу о пифагорейских символах, которая послужила одним из основных источников для позднейшей традиции[26].

Разнообразие "источников", используемых Климентом, позволяет предположить, что все эти сведения перекочевали на страницы его произведений из вторых рук. Для того чтобы получить информацию, подобную той, которую он приводит, достаточно было воспользоваться какой-нибудь антологией или доксографией, не привлекая более специальных трудов[27]. Это означает, во-первых, что сведения эти превратились во времена Климента в общее место, и во-вторых, возможно, хотя не необходимо, что оригинальных источников уже не существовало или же они были недоступны. Несомненно, что Климент знал какое-то жизнеописание Пифагора, которое, как можно предпо-

---

[18] Историк третьего века до н.э. Фрагменты см.: FGrHist 84. См.: Kirk–Raven–Schofield, The Presocratic Philosophers. P. 4.

[19] Историк III в. до н.э. Cf. Diog. Laert., I 19; *Burkert W.* Lore and Science. P. 102.

[20] Историк IV в. до н.э. Фрагменты см.: FGrHist 115.

[21] Грамматик эллинистического периода, которого Климент еще раз цитирует в Strom. V 49,3 и снова в связи с пифагорейцами.

[22] Фрагменты см.: *Wehrli.* Die Schule des Aristoteles (Basel, 1944–1959).

[23] Aristoxenus был учеником Аристотеля и "одним из последних пифагорейцев" (*Diog. Laet.* VIII 46; *Jambl.* V P. 251). Климент упоминает его снова, обсуждая музыкальные стили (Strom. VI 88, 1). Фрагменты см.: *Wehrli.* Die Schule des Aristoteles. *Elementa Rhytmica* Аристоксена издана и переведена L. Pearson (Oxford: Clarendon Press, 1990).

[24] Герман Дильс отождествил этого Дидима (Didymus) со стоическим философом Арием из Александрии (ок. 70 – 5 до н.э.). Так возник Арий Дидим. Однако "during the last 15 years there has been a gradual recognition that the hypothesis has its shaky aspects, but no direct challenge was mounted", – замечают J. Mansfeld и D. Runia в *Aetiana* (Leiden, 1997. P. 240; esp. cf. p. 239 ftnt. 129).

[25] Историк I в. до н.э., написал также "Преемственность философов", откуда Диоген Лаэртский извлек свое знаменитое описание пифагорейской доктрины (VIII, 25).

[26] Андрокид жил в III столетии до н.э., а возможно, и позже, см.: *Burkert W.* Lore and Science. P. 176, 174.

[27] Действительно, Климент сам ссылается на труд Неанта. Некое сочинение типа Διαδοχαί, или списков философской преемственности, по-видимому, также использовалось. Пространное перечисление основных представителей философских школ в Strom. I 59 – 65 служит хорошим примером подобного использования доксографических трудов.

ложить, восходит к Аристоксену. Возможно, что он знал труд самого знаменитого ученика Аристотеля. Для своего изложения пифагорейских символов, как мы увидим далее, Климент зачастую пользуется тем же источником, что и Плутарх.

II

КАК КЛИМЕНТ ПЕРЕОСМЫСЛИЛ ПИФАГОРЕЙСКИЙ ИДЕАЛ

Многочисленные ссылки на пифагорейцев в *Строматах* и цитаты из литературы пифагорейского толка позволяют предположить, что вся эта традиционная пифагорейская мудрость столь подробно излагается им далеко не случайно. И хотя иногда он действительно почти автоматически копирует из антологий, наряду с досократиками, стоиками, эпикурейцами и перипатетиками прихватывая заодно и Пифагора (e.g. Strom. II 127, 1 ff.), в большинстве случаев пифагорейская доктрина, чаще чем другие (исключая, конечно, Платона), дает ему необходимые средства и помогает найти нужный язык для выражения собственных мыслей.

Специфический режим пифагорейского сообщества – одинокие прогулки (κατά μόνας), медитации, "общий стол", аскетическая практика, ритуальное молчание (ἐχεμυθία), обуздание страстей (ἀπάθεια), покаяние (μετάνοια[28]) – не может не напомнить монашеский идеал, несомненно известный самому Клименту[29]. "Истинный гностик", идеальный христианин, рисуется Климентом в явно пифагорейских тонах.

Интерес Климента к пифагореизму не уникален: достаточно вспомнить идеальное сообщество терапевтов, которых изображает Филон в его De vita contemplativa, религиозный союз, который после находок в Wadi Qumran приобрел вполне реальные черты. Вероятно, мы наблюдаем здесь ситуацию взаимовлияния: Филон, Климент (и др. христианские философы), равно как и такие платоники, как Порфирий и Ямвлих, "не сговариваясь" создали образ, который соответствовал идеалу их времени. Как результат – Пифагор Климента напоминает христианского "истинного Гностика", в то время как *Vitae* Пифагора пишутся в жанре христианских Евангелий или Житий святых[30].

Климент упоминает и цитирует изрядное количество различных "пифагорейцев". На страницах *Стромат* встречаются такие имена, как

---

[28] См., например: Strom. V 67, 1. Это "обращение" напоминает нам платоновское περιαγωγή (Rep. VII 518 d 4).

[29] См., например: *Grant R.M.* "Early Alexandrian Christianity" Church History 40 (1971) 133–144; *Idem.* "Dietary Laws among Pythagoreans, Jews and Christians", Harvard Theological Review 73 (1980) 299–310; *Schattenmann J.* "Jesus and Pythagoras". Kairos 21 (1979) 215–220. P. Jordan в его 'Pythagoras and Monachism' (Traditio 17 (1961) 432–441. P. 438) говорит: "At any point we meet parallels which would suggest a certain affinity in concept between Pythagoras and early Christian monachism".

[30] См.: *Hadas M., Smith M.* Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity (N.Y., 1965); *Jamblichus Cf.* De Vita Pythagor. 2, 12, где Фалес, наподобие волхва, сообщает "благую весть". См. *Dillon J., Hershbell J.* On the Pythagorean Way of Life (Athlanta, Scholars press, 1991). note ad loc.

Керкоп(с)[31], Бронтий (Strom. I 131,1), Теано (1 80,4; IV 44,2; 121,2)[32], Филолай (III 17,1)[33], Замолксис (IV 58,13)[34], Гипподам (II 102,1)[35], Теодот (IV 56,1)[36], Гиппарх (V 57,3)[37], Тимей Локрский (Strom. V 115,4)[38] и некоторые др. древние и поздние пифагорейцы, неопифагореец Нумений (I 71,1, первое упоминание о нем!), *но также и* Нума царь Римлян[39] (I 71,1; V 8,4), Пиндар (V 102,2)[40], Исидор гностик (II 114,1), Филон Александрийский (I 72,4; II 100,3) и даже литературный персонаж, "пифагореец" из платоновского диалога *Политик*!

Такое разнообразие нуждается в объяснении. Какими принципами руководствовался Климент, причисляя всех их к пифагорейской школе? Исходная посылка Климента довольно проста:

"Я не склонен говорить [отдельно] о стоической, платонической, эпикурейской или аристотелевской философии, но применяю термин *философия* ко всему тому, что справедливо утверждается представителями всех этих школ относительно праведности и в соответствии со священной (εὐσεβοῦς) наукой. Все это я эклектически называю философией (τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸς φιλοσοφίαν φημί – Strom. I 37, 6)."

Создается впечатление, что Климент не склонен утомлять читателей строгими школьными дистинкциями. Напротив, он стремится доказать, что по сути своей все школы учат об одном и том же и лучшие учения их восходят к одной и той же традиции. "Одна дорога ведет к истине" (μιᾶς τοίνυν οὔσης τῆς ἀληθείας), однако философские секты, подобно менадам, разрывающим члены Пентея, стремятся доказать, что только их учение является единственно верным (Strom. I 57, 1). Однако

---

[31] Согласно Arist. fr. 75 и Diog. Laert. II 46 Керкоп (Cercops) был легендарным оппонентом Гесиода и пифагорейцем стал впоследствии, очевидно, по причине того, что Orphica и античная космогония стали составляющей частью пифагорейской доктрины. *Burkert Cf.* Lore and Science. P. 130 ftnt 60–61.

[32] Brontinus был отцом и мужем Теано (Kirk–Raven–Schofield, The Presocratic Philosophers, 221), которая также упоминается Климентом: «Дидим в своем труде "О пифагорейской философии" сообщает, что Теано из Кротона была первой женщиной, которая сочиняла философские и эпические произведения» (Strom. I 80, 4). См. также: Strom IV 44,2, 121,2, где Климент цитирует некоторые "сочинения" Теано. *Diogen. Laert.* (VIII 42) приводит две версии относительно Теано. Она была или дочерью Бронти(н)а и женой Пифагора, или же женой Бронтина и ученицей Пифагора.

[33] О Филолае см.: *Huffman C.* Philolaus of Croton (Cambridge: University Press, 1993).

[34] Так звали слугу Пифагора. См.: *Diog. Laert.* VIII 2; И Климент, и Диоген почерпнули эти сведения из Геродота (*Herodotus*, IV, 93).

[35] Некий пифагореец V в. до н.э.

[36] Личность, иначе как из Климента неизвестная.

[37] Легендарный основатель "математической" ветви пифагорейства. См.: *Tardieu M.* La Lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandria, Vigiliae Christianae 28 (1974) P. 244.

[38] Философ-неопифагореец. Текст его трактата *De natura mundi et animae* издан и переведен Walter Marg (Leiden, 1972).

[39] *Numa Pompilius*, второй царь Рима (715–673), в самом деле известен как религиозный реформатор.

[40] Климент цитирует здесь начало *Nem 6:* "ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ ματρὸς πνέομεν ἅμφω", добавляя: "i.e. τῆς ὕλης". Это вполне может быть истолковано в пифагорейском смысле.

они забыли, говорит Климент, что существует только один создатель и сеятель[41], указывающий единственный путь к истине, несмотря на то что множество тропинок из разных мест ведут к нему (Strom. I 129,1). Путь этот требует некоторой техники образования, которое начинается с подготовительных упражнений, затем постепенно доходит до наставлений, адресованных только тем ученикам, которые богаче по сравнению с другими одарены природой, "склонны к праведности" и, следовательно, в силах достигнуть большего[42]. Наконец, немногие "тронутые тирсом", с великим трудом, достигают созерцательного (эпоптического) знания[43]. Таким уже безразлично школьное деление, ведь они своими глазами видели сияние истины.

Климент, несомненно, кокетничает, говоря все это. Он вполне в курсе относительно школьных споров и знает различие между, скажем, платоническим и пифагорейским стилями мышления не хуже нас с вами. В любом случае, он заведомо лучше информирован. Примечательно, что довольно часто (и иногда не в тему) упоминая перипатетиков, стоиков или пифагорейцев, он никогда не говорит о платониках. Более того, имена всех современных ему представителей платонизма (которых он, несомненно, как мы увидим во второй части, знает) сознательно избегаются. Означает это, полагаю, или то, что он был склонен считать, что платоновской школы более не существует, или же, по каким-то причинам, недолюбливал своих платонизирующих современников, предпочитая поддержку во всем искать у самого Платона. Единственный платоник и неопифагореец, которого он цитирует, что не означает, одобряет – это Нумений. Эпитет "пифагореец" здесь вполне уместен, однако тон Климента весьма сдержан, и называя Нумения пифагорейцем, он явно не апеллирует к авторитету древнего мудреца. То, что говорится, значит примерно следующее: "[Даже] Нумений, философ-пифагореец, вынужден [или склонен] признать, что Πλάτων Μωυσῆς ἀττικίζων'[44]. Нумений, как и "перипатетик" Аристобул, цитируются в подтверждение мнения, к которому склоняется сам Климент.

Древние пифагорейцы у Климента всегда с титулом. Это отражает, вероятно, устоявшуюся традицию и подтверждает тот факт, что сведения берутся из доксографий. Пифагорейство царя Нумы также, вероятно было общепризнанно, поскольку и Плутарх величает его так же[45]. Назвав итальянского гостя из платоновского диалога пифагорейцем, а не элеатом, Климент совершает ошибку, весьма впрочем понятную[46].

---

[41] Strom. I 34,1 и снова в 37,2: "...Единственный сеятель для души, от основания мира разбрасывающий семена и посылающий дождь, когда он необходим, в виде своего царственного Логоса...". Примечательно сравнить этот пассаж с Numenius, fr. 13 Des Places.

[42] Strom. I 34, 3ff.

[43] Strom. I 14,1 и I 5, 1.

[44] См.: Strom. 150, 4 = fr. 8 Des Places.

[45] См.: *Plutarch. Numa*, 8. Скорее всего, информацию эту Климент извлек из Плутарха, которого он, судя по некоторым данным, использует, но не упоминает. Ср., например: Strom. I 70,4 (пассаж, следующий непосредственно перед упоминанием о Нуме!) и *Plutarch.* The Oracles at Delphi (Moralia, 397c-d).

[46] Strom. I 48, 2. Климент говорит здесь: "Пифагореец из платоновского *Политика*..." далее следует цитата из Платона (Politic., 261e).

Два оставшихся случая нуждаются в более подробном объяснении. "Пифагорейство" гностика Исидора и тем более Филона Александрийского – это явное изобретение Климента. Естественно задуматься, какова цель? Пифагорейство Филона обсуждается в недавней статье Дэвида Руниа[47], где говорится, что, во-первых, эпитет "пифагореец", которым Филон награждается дважды[48], скорее является знаком благоволения Климента к своему предшественнику, нежели желанием скрыть его иудейское происхождение, как это некогда утверждалось. И во-вторых, как мы видели несколько ранее, Климент судит о мыслителях, базируясь скорее на их "философских склонностях", нежели на реальной принадлежности к той или иной школе. В самом деле, иудейское происхождение Филона очевидно и так. Климент же намерен особо подчеркнуть пифагорейское происхождение различных числовых спекуляций, столь многочисленных у Филона. Итак, я нахожу аргументацию Д. Руниа вполне убедительной. Отмечу, что как и в случае с Нумением, это *первое* упоминание о Филоне в христианской литературе. Можно согласиться с А. ван ден Хук[49], что Климент в прямом смысле открыл Филона, извлек его из забвения и способствовал популярности его и его метода в позднейшей христианской литературе. Цитирует Филона Климент довольно часто (более 200 раз, согласно Штелину), однако имя упоминает только четыре раза. Вероятно, такое молчание также может быть объяснено особыми причинами. Однако, как замечает Хук, именно за этими четырьмя упоминаниями следуют обширные заимствования и многостраничные парафразы, так что Климент "сознается" примерно в 38% используемого из Филона материала.

Принадлежность Исидора к пифагорейству указывает совсем в ином направлении. Гностик использует пифагорейское учение, но делает это, согласно Клименту, плохо: "Исидор постулирует существование двух душ в нас, как и пифагорейцы" (Strom. II 114, 1). Значит, пифагорейцы виноваты в том, что изобрели теорию о "двух душах", однако такая теория, особенно в той форме, которую она получила у Исидора, должна быть отвергнута. Некритичное отношение и злой умысел породили такие воззрения:

> «Ревнители (ζηλωτάς) Пифагора Самосского, когда их просят объяснить их теории, опираются в своей вере, как это ни странно, на *Ipse dixit*, полагая, что этого "доказательства" вполне достаточно (Strom. II 24, 3)».

Пифагорействующие гностики часто критикуются в различных частях *Стромат*. Ограничусь здесь двумя примерами. Ересь карпократиан, говорит Климент, базируется, в частности, на пифагорейских

---

[47] *Runia D.* Why does Clement of Alexandria call Philo 'the Pythagorean'? // Vigiliae Christianae 49 (1995) 1–21. Эта проблема обсуждается также в диссертации Е.Д. Матусовой "Философская экзегеза Ветхого завета у Филона Александрийского: истоки и традиция", защищенной в Институте философии РАН (Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 2000. С. 5).

[48] Strom. I 72,4 and II 103,1. Кроме этого, Филон упоминается еще только два раза (Strom. I 31,1 и I 152,2), хотя используется Климентом гораздо чаще.

[49] *Hoek A. van den.* Technique of quotations in Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae 50 (1996) 223–243, esp. 232.

представлениях о Монаде и "общинном духе". Основатель этой ереси учил своего "сына" Епифана "знанию Монады". В трактате этого последнего (иначе как из Климента неизвестном), озаглавленном "О справедливости", говорится, что, поскольку Бог является поборником равноправия, то все творение должно владеть всем равноправно и совместно. Так поступают все животные, почему же человек придумал частную собственность, отделив свое от чужого? Например, почему не считаются общими имущество или жены – спрашивает Епифан (Strom. III 5, 1 ff.)? Хотя идея равноправия сама по себе и нравится Клименту (см. Strom. II 92, 1), он отвергает выводы, сделанные Епифаном, базируясь – вполне справедливо – на том факте, что вся аргументация последнего есть лишь софистическая подтасовка, основанная на смешении значения слов "равный" и "общий".

Мой второй пример касается критики воззрений Маркиона. Этот гностик учит о том, что рождение есть зло, основываясь, как полагает Климент, опять-таки на пифагорействе (III 12, 1ff; 13, 1–3), точнее, на Филолае:

«Последователь Пифагора говорит: "Теологи и древние мудрецы учат, что душа прикована к телу в наказание и похоронена в нем как в гробнице" (Strom. III 17,1=Philolaus. fr. B 44 DK)».

Климент снова на страже авторитета древнего мудреца, защищая его от недостойных последователей. К слову сказать, Филолай цитируется в *Строматах* еще один раз, но уже с одобрением. Число семь, говорит Климент, пифагорейцы называют ἀμήτωρ, что в высшей степени похвально, поскольку вполне соответствует сказанному в Lc. 20: 35[50]. Нечто подобное повторяется и в Strom. V 126, 1.

III

ПИФАГОРЕЙСКИЕ СИМВОЛЫ

К пифагорейским символам Климент относится с большим интересом, *всегда* давая свою интерпретацию. Приведем несколько примеров, взятых из пятой книги *Стромат*.

«Таинственные пифагорейские символы также заимствованы из варварской философии. Например, Самосский философ заповедует "не держать в доме ласточек", то есть, не советует принимать болтунов, шептунов и несдержанных на язык людей, которые не в силах сохранить им доверенное... ласточки же подобает чураться потому, что она напоминает нам миф о Пандионе, получившем за свои гнусные преступления справедливое наказание. Его судьбу разделили также Терей и его двоюродная сестра. Кроме того, ласточки преследуют цикад, а цикадам покровительствуют музы...» (Strom. V 27, 1–4).

χελιδόνα ἐν οἰκίᾳ μὴ ἔχειν. Плутарх так объясняет этот символ (Quest. conv. VIII, 727d): "Чураться ласточек нас заставляет известный

[50] Strom. 140, 1; Philolaus, fr. B 20 DK; см. также: *Huffman C.* Philolaus of Croton. Cambridge, 1993. P. 334 ff. Климент использует здесь Филона (De opifficio mundi, 100; Legum alleg. I 15; Quis rerum div. heres, 170).

миф о детоубийстве. Говорят, что пифагорейцы устрашают нас ужасными действиями Терея, его жены и своячнецы и постигшей их участью... Но вероятнее всего такое объяснение – это пустой вздор, ведь не изгоняют же соловья, столь же причастного ко всем этим злодеяниям". Таким образом, Плутарх отвергает толкование, которое приводит Климент, однако несколько далее, также как и Климент, он говорит, что "ласточка плотоядна и истребляет цикад, которые посвящены музам" (727 e). О. Штелин исправил текст *Строматт* в этом месте в соответствии с Плутархом.

Первое толкование Климента, именно, "не принимай дома несдержанных на язык людей" аналогично тому, которое приводит Ямвлих: "...то есть будь сдержан на язык перед другими, следуя богам" (Prot., 21).

История о цикаде широко известна. В своем *Протрептике* (Ptor. I 2–3) Климент пересказывает известную также из *Описания Эллады* Павсания (VI 6, 4) историю о музыканте Евномии. Рассказывается, что когда во время соревнования на лире Евномия лопнула струна, цикада слетела с ветки, села на лиру и своим "треском" дополнила недостающие звуки. Климент замечает при этом, что поставившие Евномию в честь этой победы памятник заблуждались, поскольку не под музыканта, подобно суфлеру, подстраивалась цикада, а наоборот, Евномий сумел воспроизвести вечную и естественную песнь (αὐτόνομον ᾠδήν), заставив свою лиру звучать в гармонии с природой. Именно поэтому он и стал победителем в соревновании.

«Пифагор предписывает: "Удаляя котел с огня, не оставляй его следов на углях, но стирай их". И еще: "Вставая с ложа, встряхивай ковер". Этими речениями он указывает на то, что следует не только избегать гнева, но также и уничтожать в душе всякие следы его. Когда же само [душевнЬе] бурление прекратится, необходимо полностью его успокоить, напрочь забыв о дурном сне. "И солнце во гневе вашем да не зайдет", – говорит Писание (Eph. 4: 6). А изрекший "Не пожелай" (Exod., 20: 17) также заповедовал нам оставить всякое злопамятство, поскольку гнев возбуждает страсти в чувственной части нашей души и рождает в ней стремление к чрезмерному и неоправданному возмездию. Подобным же образом, встряхивать кровать требуется для того, чтобы не переносить следов ночных грез и напоминаний о ночных забавах в дневное время. Изречение указывает на то что темные фантазии должны быть моментально рассеяны светом истины (Strom. V 27, 7 – 28, 2)».

τῆς χύτρας ἀρθείσης ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸν ἐν τῇ σποδῷ τύπον μὴ ἀπολιπεῖν, ἀλλὰ συγχεῖν. ταράττειν ἀναστάντας ἐξ εὐνῆς τὰ στρώματα.

По всей вероятности, эти два символа традиционно считались взаимосвязанными, поэтому не случайно приводятся Климентом вместе. Греческое слово τῦφος означает одновременно *чад, дым, гордость* и *спесь*. Аналогично, ἀναζέσασα παύσηται значит "перестать бить ключом" или "вспыхивать гневом". Вероятно, это проясняет смысл изречения. Ямвлих (Prot., 21) объединяет их в один: "Встряхивай кровать и стирай след". Однако толкование его несколько отличается. Согласно Ямвлиху, символ указывает на то что чувственные образы и фантазии должны быть оставлены ради чистого умозрения.

Плутарх (Quest. Conv. 728 b–c) говорит, что символическое указание "встряхивать кровать" говорит о том, что "супругам не следует оставлять неубарнным ложе" и означает указание "удалить след мертвого тела, ведь спящий – это все равно что мертвый". Далее Плутарх упоминает о совете "помогать поднимать груз, но не снимать его", который также содержится в *Строматах* (I 10, 3). ὀνειρωγμός означает непроизвольное истечение спермы (*Plato.* Theaet. 158 b; *Galen.* περὶ σπέρματος II, IV. P. 598).

«(3) И еще пифагорейцы говорят: "Не плавай по земле". Ясно ведь, что сбор налогов и аренда – дела весьма беспокойные и соблазнительные, поэтому от них необходимо отказаться. Ведь и Логос говорит, что мытарь едва ли спасется (Mt. 9: 23)».

ἐπὶ γῆς μὴ πλεῖν. Этот символ, кроме Климента, не упоминается более никем. Вероятно, как предлагает Früchtel, он построен на игре слов πλεῖν – τελεῖν *плавать – продавать*. Однако эта акусма аналогична следующей:

«Евангелие говорит о двух путях, об одном, который зовется тесным и узким и достигается через соблюдение заповедей и наставлений, и другом, ему противоположном, ведущем к смерти широком и просторном пути потакания своим страстям (cf. Mt. 7: 13 ff.). Не об этом ли сказано у Продика Кеосского в аллегории о Доблести и Пороке?[51] Также и Пифагор, налагая запрет: "По большим дорогам не ходи", предписывает не следовать мнениям толпы, вздорным и произвольным» (Strom. V 31, 1–2).

Рассмотрим еще один пример:

«Пифагор предписывал "не носить перстней и не вырезать на них отображений богов". Но ведь и Моисей, только много ранее, запретил творить литые, лепные или рисованные изображения...» (Strom. V 28, 4).

δακτύλιον μὴ φορεῖν μηδὲ εἰκόνας αὐτοῖς ἐγχαράσσειν θεῶν.

Ямвлих приводит это изречение в двух вариантах: "Не носи на перстнях изображений богов" (Vita Pyth. 84) и "Не вырезай на перстнях образов богов" (Prot. 21). Толкования при этом приводятся разные. В первом случае, говорится, что изображать бога на кольцах не следует, чтобы не запятнать его образа. Эта же мысль повторяется Ямвлихом и несколько далее в том же сочинении (V. P. 256). В *Протрептике* дается более философское объяснение: запрет указывает на необходимость разделять духовное и материальное, поскольку истинная философия – это попечение о смерти, т.е. об отделении тела от души (ср. Strom. 67, 1).

В первой книге *Стромат* Климент рассказывает о римском царе Нуме, который, согласно его представлениям, также был пифагорейцем. Этот Нума запретил помещать в храмах изображения богов, полагая, что высшему благу следует поклоняться в духе (Strom. I 71, 1–2; *Plutarch.* Numa, 8).

---

[51] *Prodikus*, fr. 2 DR = Xenophon, Memorabilia II, 1, 21–34. Имеется в виду известная история о Доблести и Пороке, препирающихся между собой из-за души Геракла.

«Пойдем далее. Пифагор кратко выразил сказанное Моисеем о справедливости в таком символическом выражении: "Ярмо не перешагивай". Означает это следующее: не пренебрегай равенством и, разделяя, почитай справедливость.

Друзей она и ратников роднит,
И с городом связует город вольный.
Все в ней, и справедливость, и закон.
Где нет ее – там нищета и роскошь,
Там ненависть и слезы, униженье
И дерзость там[52].

В соответствии с поэтическим откровением... (Strom. V 30, 1–2)»

ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν.

Этот символ цитируется часто, и толкование его у разных авторов примерно одинаково: не преступай закон или соблюдай справедливость и равенство (поскольку ζυγόν может означать также противовес). См.: Porph., Vita Pyth. 42; *Atheneus,* X 452; *Jamblich.,* Prot. 21; *Diog. Laert.,* VIII 18. Порфирий так комментирует это высказывание: "Не лихоимствуй" (Vita Pyth., 42).

«*Зависть вне сонма богов* (Plato, Phaedr. 247 a), равно как и ревность, и скорбь, поэтому сведущие в мистериях заповедуют нам "не есть сердца". Не следует, учат они, унынию или страданиям по поводу того, что произошло помимо нашей воли, позволять уязвлять и глодать нашу душу. Воистину несчастен, как говорит Гомер, тот, кто скитается и гложет свое сердце (Hom. Il. VI. 200).» (Strom. V 30, 5)

Еще один символ, который приводит Климент, καρδίαν μὴ ἐστίειν, иллюстрируя его гомеровским ἄθλιος γοῦν ἐκεῖνος .. πλανώμενον μόνον ὃν θυμὸν κατέδειν, приводится в сокращенном и восходящем к Андрокиду варианте (см.: *Burkert,* Ob. cit. P. 174–75). Изначально он выглядел так: καρδίαν καὶ μήτρα μὴ ἐστιειν и, очевидно, являлся пищевым запретом "не есть сердце и матку", который допускает и моральное толкование. См.: *Plutarch.,* Quest. Conv. II 3, 1, 635 e; *Diog. Laert.,* VIII 18; Jamblich., Prot. 21, etc. Ямвлих говорит, что символ этот означает запрет приносить кровавые жертвоприношения (cf. V. P. 25).

IV

ПИСЬМО ЛИСИЯ ГИППАРХУ И ДРУГИЕ ПСЕВДОЭПИГРАФЫ

Далее в пятой книге *Стромат* содержится следующее примечательное высказывание:

«Всестороннее освещение проявляет дефекты в вещах, в то время как можно увидеть множество значений в том, что сказано со скрытым смыслом. И хотя в такой ситуации неопытный человек впадает в ошибки, и только гностик

[52] *Euripides.* Phoenissae 536–540 (пер. И. Анненского).

понимает, это не означает, что "все должно быть объяснено всем при свете дня, или что благая мудрость должна вступить в контакт с теми, кто даже во сне не был чист душой. Справедливо ли всем и каждому открывать сокровища, добытые с таким трудом, и истолковывать мистерии Логоса профанам?" Говорят, что пифагореец Гиппарх, обвиненный в разглашении пифагорейской мудрости, был исключен из школы, и столб был водружен для него, как если бы он был мертв (см.: *Jamblichus*. De vita pythagorica 199). Так и варварские философы тех, кто отпал от учения и отдал свой разум во власть телесных желаний, называют мертвецами...» (Strom. V 57, 1–4).

В данном отрывке цитируется фрагмент из некоего *Письма Лисия Гиппарху*[53], известного также из Ямвлиха, в котором Лисий, по преданию один из немногих выживших после разгрома пифагорейского союза в Кротоне (ок. 450 до н.э.) и бежавший в Фивы, упрекает Гиппарха в отступничестве. Именно на этом сюжете основывает Климент свое дальнейшее сообщение о Гиппархе. Здесь, как и в Strom. II 7, 2–3, в своей неизменной манере и следуя принципу "образованный человек должен знать своих классиков", он полностью умалчивает об источнике. Цитата буквальна, однако "мистерии Элевсина", естественно, заменены на "мистерии Логоса". Этот же отрывок цитирует Ямвлих (De vita pyth., 75)[54].

Согласно позднейшей традиции, пифагореец Гиппарх (или Гиппас – Jamblich., De vita pythagor. 88) обнародовал тайну иррационального числа и был инициатором раскола в древнем пифагорейском союзе. Плутарх (Numa, 22, 2–4) сообщает, что Гиппарх совершил нечестие, поскольку разгласил невыразимое (т.е. то, что не следует разглашать или записывать – ἀπορρήτον). Ямвлих более точен: Гиппас обнародовал диаграмму сферы, состоящую из двенадцати правильных пятиугольников (т.е. открыл додекаэдр) и поэтому утонул в море в наказание за свое богохульство (διὰ δὲ τὸ ἐξενεκεῖν καὶ γράψασθαι πρώτως σφαῖραν τὴν ἐκ τῶν δώδεκα πενταγώνων ἀπώλετο κατὰ θάλατταν ὡς ἀσεβήσας).

Ямвлих приводит выдержку из *Письма Лисия* (которое впрочем является поздней подделкой, хотя и имитирует дорийский диалект):

«Говорят, что ты читаешь публичные лекции, то есть делаешь то, что сам Пифагор считал непозволительным. Ты знал это, однако не пожелал исполнять, вкусивши, дружище, сицилийских нравов (πολυτελείας). Но во второй раз такой номер тебе не пройдет. Ты порадуешь меня, если раскаешься, если же нет – *считай, что ты мертв* (εἰ δὲ μὴ γε, τέθνακας) (De vita pythag. 75)».

Хорошенькое послание, в духе знаменитой сицилийской виндетты! И действительно, в скором времени Гиппарх утонул в море:

«Согласно пифагорейскому преданию, первый обнародовавший теорию иррационального числа потерпел кораблекрушение. Вероятно, они намекают

---

[53] Фрагмент из письма Лисия Гиппарху. См.: *Thesleff*. Pythagorean Texts. P. 111–114; *Jamblichus*. De vita pythagorica 75.

[54] Полный текст *Письма* см.: *Thesleff*. Pythagorean Texts. P. 111–114; подробное исследование см.: *Burkert W*. Hellenistische Pseudopythagorica, *Philologus* 105 (1961) 16–43, 226–246; P. 17–28; специально в связи с Климентом: *Tardieu M*. Lettre de Lysis a Hipparque // Vigiliae Christianae 28 (1974) 241–247.

на то, что все иррациональное в космосе, будучи иррациональным и безобразным, любит прятаться, и что всякая душа, приблизившаяся к такому виду жизни и сделавшая его явным, повергается в море рождения и омывается его изменчивыми потоками (*Proclus*. In primum Euclidis lib. comm. I, 44)».

Климент использует утверждение о том, что отступничество равно смерти, однако понимает его гораздо аллегоричнее, нежели автор Письма. Источник, которым он пользуется, вероятно, другой (Лисий не говорит, например, ни о каком столбе).

Климент цитирует еще один пифагорейский псевдоэпиграф. На сей раз некоего Эврита:

«Полагаю, что здесь уместно упомянуть и о пифагорейце Эврите, который в книге "О случае" пишет о том, что демиург создал человека по своему образу. После этого он прибавляет: "Из той же материи, подобно всему остальному, созданию и тело тем совершенным художником, который, творя его, взял себя в качестве образца". Пифагор, его последователи и Платон более всех прочих, как это видно из их учений, хорошо усвоили слова Законодателя и, посредством пристального вникания и не без божьей помощи, в меру и в соответствии с образом, им доступным, ухватили в пророчестве истину, пролив на нее свет и определив в терминах не совсем внешних по отношению к сокрытому в нем смыслу, тем самым оказав ей честь и обнаружив способность постичь ближайшее к истине... (Strom. V 29, 1–4)».

Фрагмент из книги *О случае* пифагорейца Эврита – это образчик псевдопифагорейской литературы, которая была весьма популярна во времена Климента. Ссылка на Эврита, как предполагает Теслеф – это ошибка Климента (*Thesleff H.* An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period, Abo, 1961. P. 39, 65, 69 n. 4). Псевдо-, или, лучше, неопифагорейский трактат *О царе* Экфанта содержит высказывание, вербально схожее с тем, что дает Климент (см.: *Thesleff H.* The Pythagorean Texts of Hellenistic Period, *Ekphantos*). В трактате говорится, что Царь – это совершенный образ Бога, который напоминает остальных людей только своим видом (σκαῖνος). Гудинаф (*Erwin R.* Goodenough) высказал предположение, что этот трактат мог послужить источником для *Quis rerum divinarum heres* Филона Александрийского[55]. Примечательно, что Климент также использует этот трактат Филона в *Стромматах* (Strom. II 110, 4–111, 2 (=Qr 137); Strom. VI 134, 1 и 136,4 (=Qr 167); VI 140, 1 (=Qr 170); V 94,5–6 (= Qr 231)). Однако, как это показывает Теслеф, подобное "влияние" представляется недоказуемым и малообоснованным, поэтому предположение о том, что Филон и Экфант использовали один и тот же источник, хотя и банально, более надежно[56]. Содержание отрывка из псевдо-Эврита очень интересно. Остается только пожалеть, что Климент ограничился краткой ссылкой и никак не выразил своего отношения к цитируемому тексту.

Далее (Strom. V 59, 1), также, вероятно, опираясь на неопифагорейскую традицию, Климент говорит о делении внутри пифагрейской школы:

---

[55] См.: Neo-Pythagorean source in Philo Judaeus // Yale Clasical Studies 3 (1932). P. 115 ff.

[56] *Thesleff H.* The Pythagorean Texts of Hellenistic Period, Introduction. P. 70.

«Ведь и обычай, принятый в пифагорейском союзе, делить всех, в соответствии с двумя степенями посвящения, на акусматиков, большинство, и математиков, или тех, кто по природе склонен к философии, означает, что

нечто открыто, нечто же хранится в тайне (Hom. Od. XI 443).»

Нечто подобное говорит и Ямвлих:

«Беседуя со слушателями, Пифагор наставлял их дискурсивно и символически, так что форма преподавания его была двоякой. Из слушателей одни назывались математиками, а другие – акусматиками. Математиками становились те, кто изучил более обстоятельную и скрупулезно разработанную научную теорию, а акусматиками были те, кто прослушал наставления в науке без подробного и точного изложения» (*Jambl.* De vita pyth., 276, вероятно, из Никомаха).

Деление внутри пифагорейской школы объясняется различными авторами по-разному. Это или *два типа наставлений* в рамках одного образовательного процесса, или *две школы,* на которые раскололся пифагорейский союз, каждая из которых претендовала на "аутентичность". Два этих толкования у Ямвлиха объединились в одно. Он говорит, что некий "акусматик", т.е. представитель школы акусматиков, Гиппомедон учил, что акусмы – это остатки древней мудрости, которые вначале были объявлены явно, впоследствии же смысл их был забыт. Акусматики буквально следовали указаниям акусм и интересовались, в основном, этическими проблемами. Напротив, "математики" занимались по преимуществу научными теориями и следовали не Пифагору, а Гиппасу, который ввел это новшество. Математики, полагает Ямвлих, соглашаются с тем, что акусматики тоже пифагорейцы, но настаивают на преимущественной истинности своих учений (De vita pyth. 87; De communi mathematica scientia 76, 19). Тем не менее сама идея, согласно Ямвлиху, все же восходит к самому Пифагору. Когда он вернулся на Самос из Ионии, некоторые высокопоставленные политики заинтересовались его учениями. По этой причине он произнес несколько речей для открытой аудитории, которые не могли содержать технических деталей, понятных только подготовленным слушателям (De vita pyth. 88). Эти лекции (очевидно, подобные тем лекциям "К Кротонским молодым людям", "К Кротонским женщинам", и даже "К тысячам", которые приводит сам Явмлих) касались этических и политических вопросов. Этими речами он снискал всеобщее уважение и привлек к себе множество учеников, но далеко не все из них удостоились быть допущенными "во внутренний круг", "за занавесь". Таким образом, *акусматики и политики* отличаются от *математиков и философов* (150). Кто же из них является истинным последователем Пифагора – это загадка для нас столь же неразрешима, как и для античных авторов[57].

Согласно Клименту, разделение внутри пифагорейского союза – это именно две степени посвящения. Символы или акусмы открывали

[57] Подробный анализ этой проблемы см.: *Burkert W.* Lore and Science in Ansient Pythagoreanism. P. 192–208.

акусматикам только первоначала пифагорейской доктрины. Наиболее продвинутые в учении математики должны были уметь понимать эти символы. Значит, символы и акусмы важны не сами по себе, но как некое подготовительное средство, пролегомены к подлинному учению.

V

ПИФАГОРЕЙСКИЕ ПЕРВОПРИНЦИПЫ И "ГНОСЕОЛОГИЯ" КЛИМЕНТА

1. НЕВЫРАЗИМЫЙ БОГ

Бог не имеет аналогов ни в чем из области сущего. Он за пределами языка, мышления и даже мистического ви́дения.

ὁ θεὸς ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρρητος (Strom. V 78, 3).

Но в тоже время, он присутствует везде и во всем, во всей своей полноте и не изменяя своего существа. Он есть "тот, кто он есть" (цит. в: Strom. V 81, 2). И это божественное явление, или присутствие, можно постигнуть, в то время как "никто и никогда не видел" (см.: Io.1: 18) его сущности.

Наиболее очевидным источником теологических спекуляций подобного рода для Климента служить Филон Александрийский. Этот эллинистический иудейский мыслитель оказал очень глубокое и весьма очевидное влияние на Климента. Воззрения Филона, во многих отношениях примечательные, не могут трактоваться в этой работе сколь-либо детально, поэтому читатель отсылается к соответствующей литературе[58], однако один пример из Филона, почти буквально цитируемый Климентом, не повредит:

---

[58] О влиянии Филона на формирование раннехристианской литературы см. недавнее исследование: *David T.* Runia, Philo and Early Christian Literature. Assen: Van Gorcum, 1993, а также небольшую, но весьма информативную статью: *Winston D.* Philo's Conception of the Divine Nature // Neoplatonism and Jewish Thought / Ed. E. Lenn. Goodman; Albany: State University of New York Press, 1992. P. 21–43. Вопрос возможных источников теологических спекуляций Филона обсуждает Джон Диллон: *Dillon J.* The Transcendence of God in Philo: Some Possible Sources. Collaquy 16 of the Centre for Hermeneutical Studies / Ed. W. Wuellner, Berkeley, 1975; см. также: The Middle Platonists. L., 1996. P. 155–156. Диллон отмечает здесь, что, хотя ни один из известных нам источников не говорит о Боге как неименуемом, непостижимом и невыразимом существе, нет никаких оснований полагать, что христианские философы и некоторые философы-платоники (например, Нумений или Алкиной) позаимствовали эти идеи непосредственно у Филона. Ведь в таком случае мы допустим ту же ошибку, что и Климент, который утверждал на основании сомнительных параллелей, что все эллинские философы являются наследниками иудейской мудрости. Напротив, утверждая, что Филон заимствовал все это от платоников, адаптируя то, что им было известно уже со времен Евдора и вело в конечном итоге к некоторого рода негативной теологии, значит впадать в другую крайность. Вообще говоря, следует воздерживаться от далеко идущих обобщений, базируясь только лишь на текстуальном сходстве. За примерами далеко ходить не нужно. Еще Л. Фрюхтель (*Früchtel L.* Clemens Alexandrinus und Albinus, Philologische Wochenschift 57. 1937. 59ff.) заметил следующее текстуальное сходство между "Строматами" V 81, 5 и Учебником платоновой философии, 165:

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

«Но поскольку все люди смертны... они прячутся в свою смертную оболочку, как улитки... и мыслят о благом и нерушимом наподобие того, как они мыслят о себе. Однако от них ускользает то обстоятельство, что Бог не причастен многому из того, что он дарует людям... И все эти руки, ноги, рот, глаза, приходы, уходы, гнев и похвальба, которые евреи (значит, и Филон вместе с ними! – *Е.А.*) приписывают Богу, понимаются ими не в чувственном (μή πάθη), но в святом и аллегорическом смысле (Strom. V 68, 1)».

Климент апеллирует здесь к евреям как к авторитету, и речь его гораздо менее полемична, нежели у Филона. То, в чем Филон стремился убедить своих читателей, Климент сообщает как само собой разумеющееся: хорошо известно, что все мудрые люди говорят о Божественных атрибутах скорее в аллегорическом, нежели буквальном смысле. Примечательно и то обстоятельство, что, рассуждая о теологии, Климент одновременно говорит "на двух языках" и использует два различных способа рассуждения. Проиллюстрируем сказанное на следующих примерах.

Бог, говорит Климент, не только совершеннейшее существо, но и превыше всякого совершенства, не просто наипрекраснейшее, но и нечто, превыше всякой красоты и т.д.[59] И уяснить это обстоятельство, оказывается, можно посредством некоторого рода анализа (δι' ἀναλύσεως)[60], который возводит он вещей к первообразам. Климент

πῶς γὰρ ἄν εἴη ῥητὸν ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμός, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκός τι μηδὲ ᾧ συμβέηκέν τι .. κ.τ.λ. (Strom. V 81, 5)

ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῷ μόνῳ ληπτός, ὡς εἴρηται, ἐπεί οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε εἶδος οὔτε διαφορά, ἀλλ' οὐδὲ συμβέβηκέ τι αὐτῷ, οὔτε κακόν κ.τ.λ. (Didask. 165)

Этого краткого пассажа достаточно для наших целей и следующие строки это сходство только усиливают. Даже если никакого более раннего источника неизвестно, отсюда не следует (как полагал Фрюхтель), что "Учебник платоновской философии" является источником для Климента. Просто потому, что в этом, как и во многих иных случаях, проблематика остается очень общей и в конечном итоге восходит к платоновскому *Парменид*у. См.: *Whittaker J.* Platonic Philosophy in the Early Empire // ANRW II 36.1, 108. То же самое можно сказать и о Клименте в его отношении к Филону. Климент часто цитирует Филона, однако в большинстве случаев, вполне справедливо не считая его автором той или иной идеи, просто использует имеющееся изложение нужных ему метафизических схем, известных и из других источников. В тех же случаях, когда дело касается не просто известных штампов, но более специфических вещей, наш автор указывает свой источник и четко выражает свое к нему отношение.

59 Филон, что не удивительно, рассуждает так же. См.: *Legat.*, 5 или, например, *Deter.*, 160, где Филон рассуждает вполне в платоновском духе: "Все, что возникло, а следовательно, вторично по отношению к Богу, не является реальностью, но существует только лишь в воображении". Далее говорится, что причастность сотворенного Богом его существу позволяет посредством анализа умозрительно восходить от разнообразных форм сущего к его вершинам, т.е. от вещей к первообразам.

60 Strom. V 71, 1–4. Климент предпочитает термин *analysis* в то время как у Плутарха и в "Учебнике платоновской философии используется термин *aphairesis*.

описывает следующую, весьма известную, пифагорейскую умозрительную процедуру. Сначала отвлечемся, говорит он, от всех телесных свойств вещей, например их цвета, свойств твердости или мягкости, запахов и т.д. Таким образом мы немедленно оказываемся в сфере умопостигаемого, за пределами чувственного. Затем мы приходим к образу точки, постепенно удаляя пространственные измерения нашего геометрического тела. Точка это уже является "монадой, имеющей впрочем положение в пространстве" (σημεῖόν ἐστι μονὰς ὡς εἰπεῖν θέσιν ἔχουσα). Мысленно удалив представление о пространственном расположении, мы придем к тому, что можно назвать "умопостигаемой монадой" (νοεῖται μονάς). Все это можно встретить уже у Аристотеля, а также у многих других авторов, в том числе современных Клименту[61]. В "Учебнике платоновской философии" скрывается еще одна параллель с Климентом. После описанного выше процесса анализа, мы должны, говорит Климент, совершить последний шаг и

...окунуться в благость Христа, войдя в безмерное посредством святости, где неким непостижимым образом мы сможем достичь знания Всемогущего, постигнув не то, что он есть, но скорее то, чем он не является, οὐχ ὅ ἐστιν, ὅ δὲ μὴ ἐστι γνωρίσαντες (Strom. V 71, 3).»

В "Учебнике" говорится следующее:

«[Третий способ постижения Бога таков:] Начиная с созерцания телесной красоты, мы должны обратиться к красоте душевной, затем – к красоте обычаев и законов, и, наконец, – к великому морю прекрасного[62], после чего мы достигаем знания Блага самого по себе, желанного и вожделенного, наподобие света, явленного и как бы просиявшего из души... (Didask. X, 6)»

Последняя фраза данной цитаты из "Учебника" напоминает место из "Седьмого письма" Платона (Epist. VII 342 c, d), которое неоднократно цитируется Климентом (e.g. Strom. V 77, 1–2). Согласно Клименту, высшее божество, строго говоря, не может называться Благом или Единым. Единственное утверждение, которое мы можем с уверенностью сделать о Боге – это заявление, что он *есть*. Однако мы не знаем каков он и не можем сравнить его ни с чем из сущего. Отсюда не следует, что знание Бога невозможно. Напротив, смысл человеческой жизни состоит именно в познании Бога, однако знание это особого рода, не научное (*episteme*), но откровенное, называемое гносисом. Это – с одной стороны. С другой стороны, Климент называет Бога Единым, которое

---

[61] Аристотель говорит, например, следующее: "Они [последователи Ксенократа] полагают, что движение линии образует плоскость, движение точки (στιγμή) – линию; но тогда и движение монад (τῶν μονάδων) должно образовывать линии. Ибо точка – это монада, имеющее пространственное расположение" (De anima 409 a4–6) Ср. также.: Arist., *Anal. Poster.* I 27, 87 a 36; Nicomachus, *Introd. Arithm.* II 3, 84, 8 Hoche и Speusippus, ap. [Iamblichus], *Theologum. Arithmet.* 61, 8, 69–72 (fr. 4 Lang). Alexander Polyhistor ap. Diog. Laert. VIII, 25 (ср. Sextus Emp., Adv. Math. X 281) описывает тот же процесс, но в обратном порядке. Наконец, нечто подобное мы находим у Плутарха (Plytarch, Quaest. Plat. 1001e–1002a) и у Алкиноя (Didask. X 5).

[62] Это описание восходит, разумеется, к: *Plato, Symp.* 210 a.

превыше всего сущего, что может быть понято вполне в пифагорейском и платоническом смысле[63]. Сказанное далее в *Стромматах* (Strom. V, 71, 5) напоминает знаменитую фразу Филона (разумеется, она также принадлежит не ему, остается общим местом):

τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον (*Philo*, De vita contemplativa, 3).

Филон, и особенно Климент, в меньшей мере, нежели в других случаях, преуспевают здесь, скрывая свой источник. У читателя неизбежно складывается впечатление, что понятие монады является чем-то внешним для их метафизической схемы, указывая тем самым на тот стиль мысли, в русле которого они рассуждают, не вполне его принимая. Их Бог, оказывается, превыше этой пифагорейской Монады, равно как и всякого "места, времени и мысли" (Strom. V 71, 5) и является воистину невыразимым, μὴ διδακτὸν μηδὲ ῥητόν, ни для кого, кроме того, кому он сам откроется (μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν). Знание такого рода и называется гносисом.

Оставив на время мистицизм высшего Бога, обратимся к другому, более философскому стилю рассуждений, который также используется Климентом в его теологических построениях. Предмет все тот же, невыразимая божественная сущность, однако язык принципиально иной и очевидно платонический, как это признает сам наш автор:

Νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός (Strom. IV, 155, 2).

Δυσάλωτος γὰρ ἡ χώρα τοῦ θεοῦ, ὃν χώραν ἰδεῶν ὁ Πλάτων κέκληκεν (Strom. V, 73, 3).

ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι τοῦ θεοῦ (Strom. V, 16, 3).

Бог, оказывается, существует в неком месте, мыслит и производит умопостигаемый универсум идей, который, однако, весьма трудно достичь. Но даже если кто-либо, неизвестно каким образом, и сможет достичь этого мира идей, то он, вернувшись, не сумеет передать "увиденное" словами. В подтверждение Климент цитирует место из *Тимея* (*Timaeus* 28 c), где утверждается подобное же. При этом слова Платона ἀδύνατον λέγειν заменяются Климентом на ἐξειπεῖν ἀδύναταν, и далее следует пассаж из "Седьмого письма", также слегка измененный (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς τἄλλα μαθήματα)[64]. Легко видеть, что смысл сказанного Климентом несколько отличается от того, что желал сказать "правдолюбивый Платон" (ὁ φιλαλήθης Πλάτων). Клименту важно подчеркнуть, что знание Бога, гносис, принципиально отличается от научного знания, поэтому смысл его слов примерно следующий: "Это откровенное знание не только не может быть сообщено толпе (и именно об этом больше всего беспокоится Платон), но и невыразимо слова-

---

[63] См.: Rep. VI 509 b 9: ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας., а также Rep. VI 510 b 4–9: ἀνυπόθετον. См. об этом статью: *Armstrong A.H.* Plotinus Doctrine of the Infinite, Plotinian and Christian Studies. L., Variorum, 1979, V.

[64] Strom. V 78, 1 = Tim. 28 c 2–5 и Epist. VII 341c 5–6.

ми, как другие науки". Альтерация весьма примечательная[65]. Как же этот трансцендентный Ум, который мыслит идеи, относится к первому "невыразительному Богу" и смогут ли те источники, которые использует Климент, прояснить это?

2. ЛОГОС – УЧИТЕЛЬ ГНОСИСА

Бог отдыхает в вечности. Однако это не означает, что он ничего не делает. Например, Бог не может прекратить творить благо, поэтому его "отдых" означает то обстоятельство, что Бог присутствует везде и во всем, не находясь при этом ни в каком отдельно взятом месте (Strom. VI, 141, 6–142, 4)[66]. Активную роль в администрировании творения принимает на себя Сын. В то время, как Отец устанавливает законы, Сын занят их исполнением и осуществлением предустановленного плана. Он оформляет мир и надзирает за ним. Наконец, он облекает себя в телесную оболочку и приходит в этот мир в критический для него момент для того, чтобы освободить тех, кто верит в Отца. Освободить от чего? От пут необходимости, которыми опутывает этот мир в нем живущих, и от злых властей этого мира. И поскольку люди по образу Бога обладают правом свободного выбора, они вольны избрать свободу или рабство. "Греческие философы"[67], говорит Климент, равно как и некоторые учителя "гносиса", не постигли того обстоятельства, что Логос, наставник человечества, пришел в этот мир для того чтобы освободить тех, кто верит в него, от пут Судьбы и вручить их Божественному Провидению (ἵνα μεταθῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς

---

[65] Если мы обратимся к Didask, 179, 31f., то увидим, что платоник поступает с текстом своего наставника еще более вольно, не только заменяя ἀδύνατον на ἀσφαλές, но и переходя от "творца и Отца всего" к "наиболее почтенному и величайшему Благу". Последнее из этих изменений не противоречит сказанному Платоном, однако первое существенно меняет смысл. Оказывается, что рассказать о знании Блага *можно*, но трудно. Об этом месте см.: *Whittaker's J.* Platonic Philosophy in Early Empire. P. 105, 109.

[66] Это рассуждение едва ли имеет своим истоком Ветхий Завет, поскольку справедливого, но ужасного Бога Ветхого Завета никак нельзя считать благим. Будучи законодателем и судьей, он пребывает за пределами добра и зла и определяет, что должно быть, а что нет. Право оперирует категориями, отличными от этики. Судья не спрашивает, "почему ты так поступил", но "знал ли ты закон", если спрашивает вообще. Необходимо повиноваться и бояться Бога Ветхого Завета, в то время как Новый Завет *и* Платон призывают любить Бога и следовать ему. Этому же учит Пифагор, заповедуя ἕπου θεῷ. Чтобы увидеть это, достаточно обратиться к Timaeus 29 e ff., где Бог именуется исключительно как ἀγαθός. Подробно эта проблематика обсуждается в статье: *Krämer K.* Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neoplatonismus und Christentum // ANRW II 36.2 995f., esp. 997.

[67] Без какого-либо пояснения, просто плохие философы, неспособные понять ничего из выходящего за пределы "мудрости этого мира" (Strom. VI 67, 1). Однако лучшие из эллинских философов, такие как Пифагор, Платон, Зенон и некоторые др., поскольку они позаимствовали мудрость у варваров, или, что более важно, интуитивно постигли ее, успешно преодолели эти препятствия, как атлеты на соревнованиях (e.g. Strom. I 87, 2). Хорошая философия происходит от Бога. Климент даже пытается доказать это положение. Предположим, говорит он, что Бог, источник всего, не знает философии. Это значит, что он не знает всех деталей (ἐπὶ μέρος ἕκαστον) своего же творения. Но это абсурдно, следовательно, философия имеет божественное происхождение (VI 156, 2–6).

εἱμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν – Excerpta ex Theod. 74, 2). Задача Логоса состоит, таким образом, в том, чтобы научить людей истинному знанию, ведущему к освобождению и спасению[68]. Подробный очерк смысла и цели прихода Спасителя (его παρουσία и πρόνοια) излагается в начале седьмой книги *Строматт* (Strom. VII 5–7; 12).

Миссия Логоса укладывается в следующую схему. Изначально Логос является неделимой, все собой наполняющей славой Отца или его Премудростью и его первородным Сыном. Затем он становится помощником всемогущего Бога Отца, который оформляет мир в соответствии с неким планом. Кроме того, он служит первоисточником всякого движения, космической силой, промыслом и божественной любовью, "располагаясь в центральной точке мира, которую он никогда не покидает" (Strom. VII 5, 7). Наконец, он описывает как Спаситель этого мира, пришедший в него во плоти. В конце времен он будет выполнять роль Судьи.

Мы видим, что изначально Логос представляет собой некий метафизический принцип, напоминающий универсум идей, которые мыслит Бог. Затем он становится неким движущим разумом, напоминающим самотождественный ум "Метафизики"[69]. Таким образом, он выполняет функцию Демиурга. Наконец, оставаясь Божественным разумом, он "происходит"[70] от Отца, становится неким самостоятельным существом и приходит в этот мир.

Что напоминает нам эта метафизическая структура? Вероятно, прежде всего платоновский *Парменид*[71], а затем учение о двух Умах или Богах, характерное для современного Клименту платонизма и неопифагорейства. Действительно, мы располагаем свидетельством о том, что неопифагорейцы различали два типа Ума внутри Единого, первый из которых является совершенно трансцендентным и невыразимым, в то время как второй, в нем содержащийся, представляет собой сущность, которая "подлежит всему". Эту концепцию обычно возводят к Евдору Александрийскому[72]. Именно, ap. Simplicius, *in Phys.* 181, 10ff. Diels, он говорит следующее:

«Пифагорейцы постулировали превыше всего Единое как абсолютное первоначало, а ниже его два принципа всего сущего – [второе] Единое и природу, ему противоположную»[73].

---

[68] Подобное различение между Судьбой и Провидением встречается в пифагорейском тексте Александра Полигистора (ap. Diog. Laert. VIII 17), а также у псевдо-Плутарха (*De fato* 9, 572 F ff.). См. об этом: *Vogel de.* History of Philosophy III, no. 1279d and comments.

[69] Met. I 1072 b 21 – ταὐτὸν νοῦς καὶ νοήτον.

[70] Str. V, 16.5: προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος.

[71] См.: *Osborn E.* Clement of Alexandria. P. 17–18, 38–44.

[72] В действительности, ее можно возводить и к Платону и Аристотелю. Cf. Met. I 6, 987 a 29 f. Cf. C. de Vogel. Pythagoras and Early Pythagoreanism, ch. 8. Вся эта метафизика, разумеется, не имеет ничего общего с древним пифагорейством, которому какое-либо Единое за пределами стандартной таблицы противоположностей было чуждо (cf.: *Aristotle.* Met. I 5; 985 b 23–986 b 8).

[73] Цит. по: *Dillon J.* The Middle Platonists, p. 126–127. Ср. с цитируемым пассажем рассуждение Филона о том, что монада является бестелесным образом Бога (*Leg.* II 176).

Аналогично, в "Учебнике платоновской философии" Алкиноя, непосредственно перед пассажем о процессе анализа, упоминаемом выше, читаем:

«Поскольку Ум выше души, и превыше Ума в возможности находится Ум деятельный, мыслящий все совокупно и вечно, более прекрасный, причина этого первого и сущность, находящаяся превыше всего остального, поэтому он и будет первым Богом, причиной вечной активности Ума целокупного неба... (*Didask.* 164, 19–28».

Действующий Ум, по-видимому, является универсумом идей, в то время как потенциальный ум аналогичен совершенному "живому существу" *Тимея* (νοητὸν ζῷν – *Timaeus* 31 a 5). Алкиной продолжает, говоря, что этот Бог невыразим и может быть постигнут только Умом (Didask. 165, 17–28). Пассаж из Климента, который был рассмотрен ранее (Strom. V 81, 5), повторяет все это почти буквально. Климент говорит, что Бог Отец пребывает в состоянии "покоя"; согласно Алкиною, "Отец, Прекрасное и Истина" также действует, оставаясь неподвижным (Didask. 164, 27, 37–41; 165, 3). Аналогия напрашивается сама собой.

Структура первых принципов у Нумения[74] аналогична предыдущему, с тем исключением, что его Демиург *актуально* приходит в этот мир ради материи, движимый любовью к ней. Согласно Евсевию, Нумений утверждает, что Демиург

...вступив в союз с материей, сообщает ей единство, раскалываясь при этом в ней (ἑνοῖ αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς). Обратившись к материи и в заботе о ней (ἐπιμελούμενος), он забывает о себе (ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ)... Но из-за своей страсти к материи, он связывает себя (ἅπτεται) с чувственным миром и вытягивает ее вверх, приводя в соответствие со своей природой (fr. 11 Des Places)».

Аналогичная идея расколовшегося Демиурга повторяется у Плутарха (Диалог о любви Mor, 765 a, 770 a) и у Ямвлиха (De myst VIII, 3 Des Places), где говорится, что Демиург, как древний Озирис или Дионис, разрывается на части и утрачивает свое исходное единство ради (или из-за) Диады. Ямвлих говорит нечто подобное и в комментарии на *Софист* Платона, говоря, что Демиург связывается с небытием и, подобно магу, зачаровывающему души (ὁ δὲ αὐτὸς καὶ γόης, ὡς θέλγων τὰς ψυχὰς), завлекает ее некими принципами природы (φυσικοῖς λόγοις)[75].

---

[74] О Нумении см.: *Dillon J.* The Middle Platonists. P. 361–378. esp. 367–374; *Frede M.* Numenius // ANRW 36.2. P. 1034–1074, esp. 1050–1170; а также статью: 'Numenius and Alkinous on the first Principle', Phoenix 32 (1978) 144–154, в которой обсуждается фрагмент fr. 13 Des Places, где Нумений устанавливает примечательную пропорцию: как садовник относится к саду, так и первый Бог к Демиургу. Далее говорится: ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει к.т.л... ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει.. к.т.л. Аналогичные метафоры часто встречаются и у христианских автором, так что Нумений и вправду Μωσῆς ἀττικίζων ("Моисей, говорящий на аттическом наречии").

[75] Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta / Ed., transl. by J. Dillon (Leiden, 1973), In Soph. fr. 1. О пифагорейских "чарах" см.: *Burkert W.* Γόης. Zum griechischen "Schamanismus" // Rheinisches Museum für Philologie 105 (1962) 36–55. Примечательно, что и псевдо-Дионисий говорит о неких божественных чарах в Div. Nom. 712 b.

Выражение θέλγων τὰς ψυχὰς используется и в *Халдейских оракулах* (fr. 135, 3 Des Places), которые могли оказаться источником для Ямвлиха. Кроме того, и в самих *Халдейских оракулах* различаются Бог Отец и вторичный по отношению к нему Ум (fr. 7 Des Places), сохраняющий силу Отца, когда он его *покидает* (fr. 4). Следует заметить, однако, что Демиург Халдейских оракулов напоминает скорее Диаду, пифагорейский принцип множественности, и именно поэтому он в силах выступать посредником между чувственным и умопостигаемом миром. Правда в иных местах принцип множественности описывается как Геката, живущая в "чреве" Отца в центре мира (frr. 6, 8, 30, 32, 34, 50). Является ли эта Геката независимым от Демиурга принципом – из Оракулов не ясно[76]. Термин κόλπος встречается и у Климента в том месте, где он обсуждает Io. 1: 18[77]. Он говорит при этом, что некоторые (τινές) называют это чрево бездной (βυθός), в которой все помещено (ἐγκολπισάμενον). Этот неологизм заимствован из Филона (см. Confus. 137), однако "некоторые" явно указывает на гностиков-валентиниан[78]. Именно поэтому, рассуждая о "чреве" Отца, Климент всячески изгоняет из своей системы любое упоминание о "матери мира", расточая хвалы Орфею за то, что тот называет Бога μητροπάτωρ (см.: Strom. V 126, 1). Оказывается, таким образом Орфей убил двух зайцев: он избавился от женского первопринципа и исключил идею творения мира из предшествующей материи. Как и платоники, христианский мыслитель избегает представлений о любом женском начале, наподобие Гекаты. Даже София оказывается тождественной в его представлении Логосу.

Рассмотренных примеров, вероятно, достаточно для того чтобы на их основании сделать вывод о том, что метафизика Логоса у Климента строится по образцу платонической и неопифагорейской доктрины. Учение о двух Умах дает ему возможность переформулировать сложную проблему двойной природы Христа в терминах, понятных и приемлемых для каждого, кто прошел платоническую школу. Представление о вечном Уме, который живет в "чреве" Отца, однако покидает его ради матери, движимый любовью к ней, весьма близко к сказанному в первых строках *Евангелия от Иоанна* и, опять же, трактует историческую миссию Христа в терминах, не совсем внешних по отношению к платоновской философии. Кроме того, эта идея, хотя и не христианская, все же выгодно отличается от учения многих "ложных", как их называет Климент, гностиков, поскольку Логос, даже погруженный в материю, все же остается добрым Демиургом, тождественным с предвечным Умом. Гностики же, напротив, утверждают, что Сын высшего Бога был послан в этот мир для того, чтобы спасти его от некоего злого Демиурга. Климент очень озабочен всем этим и возвращается к данной

---

[76] Если принять, что Геката – это неопределенная двоица, а Демиург представляет собой гармонизирующий принцип, то получится типично пифагорейская схема. О *Халдейских оракулах* подробнее см.: *Lewy H.* Chaldean Oracles and Theurgy. P., 1978.

[77] Strom. V 81, 3.

[78] Термин ἐγκολπίζω очень редок у Филона и встречается у Климента только еще один раз. Подробнее см.: *Hoek A. van den.* Clement of Alexandria and his use of Philo. Leiden, 1988. P. 195–196.

теме множество раз[79]. Будучи ориентированным скорее на практическую философию, и не вдаваясь в метафизические тонкости, наш автор построил нечто, вполне напоминающее неопифагорейство, даже предвосхитив до некоторой степени все то, что получило дальнейшее и полное развитие в позднейшем платонизме. Неопифагорейское толкование платоновского *Парменида*[80], учение о Монаде и Диаде и другие, характерно пифагорейские, идеи,и заимствованные из пифагорейских писаний или же при посредстве Филона, уложились весьма последовательно в его метафизическую схему. В результате возникла довольно своеобразная теория, однако отдельные терминологические неувязки и стилистические особенности указывают на возможный источник.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Вопросы, которые индуцировали написание этой работы, были следующими: во-первых, я задался целью выяснить что и на основании каких источников Климент Александрийский знал о пифагорейской традиции; во-вторых, как и до какой степени он использовал это знание в своих философских построениях и теологических спекуляциях? Оба эти вопроса достаточно сложны, во-первых, по причине ограниченности и противоречивости наших сведений об интеллектуальном климате времен Климента и о доступных ему сочинениях, во-вторых, в силу оригинального и временами пионерского использования Климентом сведений, полученных из рук платоников и пифагорейцев. О недостатке информации остается только сожалеть, в то время как второе из указанных осложняющих обстоятельств можно обратить в достоинство, если суметь путем анализа проникнуть за завесу мысли Климента, открытой в его собственных словах. Проделав некоторую работу по вычленению тех элементов в сочинениях Климента, которые можно уверенно назвать неопифагорейскими, я не претендую на настоящем этапе, что все поставленные вопросы получили свое полное разрешение. Можно еще многое сказать о Клименте в его отношении к неопифагорейству. И тем не менее даже те немногочисленные страницы писаний Климента, которые были раскрыты перед читателем в настоящей работе, позволяют сделать несколько выводов, которые могут быть кратко сформулированы в следующих строках.

Анализ базовых положений теологии Климента не оставляет сомнений: влияние так называемой неопифагорейской традиции пронизывает всю стурктуру его мысли, и многочисленные элементы, традиционно приписываемые пифагорейской традиции, неизменно присутствуют

---

[79] См. начало пятой книги *Стромат*, третья книга (passim, e.g. III, 12, 1), Exc. 33,3–34,1 etc.

[80] См. воззрения Модерата в изложении Симпликия (*Simplicius*. In Phys. P. 230, 41–231 Diels; ср. Porphyry, *Vita Pyth*. 48–51). Из критической литературы по этой теме можно указать: *Theiler W*. Die Vorbereitung des Neoplatonismus. B., 1930; *Dodds E.R*. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One // *Classical Quarterly* 22 (1928), P. 129–142; *Rist J.M*. The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides* // *TARA* 93 (1963) 389–401; *Armstrong A.H*. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940. P. 10, 12, 19–21.

во всех частях его практической и теоретической философии. Многочисленные текстуальные наблюдения, несомнено, подтверждают это. Действительно, можно было предположить еще до проведения исследования, что некоторые элементы пифагорейской мудрости присутствуют у Климента, однако едва ли можно было сказать заранее, что этих элементов настолько много и что они играют столь важную роль в построениях самого Климента, т.е. являются интегральной составляющей его мысли. Климент называл Филона пифагорейцем, мы в свою очередь могли бы также назвать и нашего автора. Климент "пифагорействует" очень часто. Элементы пифагорейской традиции обогатили его философские построения, однако некоторые терминологические несоответствия и структурные смешения различных типов мысли показывают, как рабочие гипотезы, некритически принятые Климентом, работают вместе, но временами противоречат друг другу.

Символизм является той частью образовательного процесса, который интересует Климента более всего. Осознание важности символизма является, можно сказать, философским новшеством Климента, его заслугой перед последующими поколениями христианских писателей. Этот процесс "символического образования" требует упорного труда, о чем свидетельствует сам литературный стиль *Стромат*[81]. Не все орехи одинаково хороши (Strom. I, 7, 1), но тем не менее надлежит все их попробовать для того, чтобы выбрать из них лучшие и наиболее подходящие. Другого метода нет, однако такая деятельность может с легкостью отвлечь студента и увести его в сторону. Поэтому необходим опытный наставник, который лично прошел сквозь все "тернии", в прямом смысле "к звездам" (Климент весьма часто облекает свою мысль в такие астрономические термины). И поскольку этот наставник один, то и традиция, к нему восходящая, должна быть единой, хотя и расколотой, как Демиург материей, и рассеянной среди разных народов и культур. Поэтому Климент и стремится обнаружить везде ее следы, и в русле эллинистической культуры взгляд его естественным образом обращается на легендарную фигуру Пифагора. К счастью, почва уже была подготовлена многочисленными неопифагорействующими предшественниками и современниками Климента. Кроме того, и сама идея межкультурного взаимодействия и синтеза была весьма популярна. Будучи очень образованным и практически мыслящим человеком, открытым для всего нового, Климент должно быть немедленно уяснил себе ценность пифагорейского наследия, моральную и теоретическую значимость "пифагорейского образа жизни", равно как и полезность методов пифагорейского образования. Возможно, он интуитивно почувствовал и те новые возможности, которые откроются перед христианской традицией в том случае, если она позволит себе вступить в союз с более развитой эллинской культурой.

---

[81] Климент очень часто обсуждает особенности стиля своего сочинения. См.: Strom. I 11, 1–2; I 15, 1–2; I 55, 2–3; VI 4, 4,2–3; VI 22, 1–4. Ср.: *Méhat A.* Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie. P., 1966. P. 212 ff.; *Robert L.* The literary form of the *Stromateis* // The Second Century 7 (1989) 211–220.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

1. ИСТОЧНИКИ И СОБРАНИЯ ФРАГМЕНТОВ

[*Melloni Rita C.*] Biografia de Pitagora. Bologna, 1969.

[*Navon Robert.*] The Pythagorean Writings: Hellenistic texts from the 1st cent.–3rd cent. A.D. on Life, Morality, Knowledge, and the World / Translated by K.S. Guthrie and Th. Taylor. Kew Gardens, N.Y.: Selene Books.

[*Thesleff H.*] The Pythagorean Texts of Hellenistic Period. Åbo, 1965.

[*Thomas Ivor.*] Pythagorean Arithmetic, Selections Illustrating the History of Greek Mathematics. Cambridge, MA, 1980 (2 vols.).

– Pythagorean Geometry, Selections Illustrating the History of Greek Mathematics. Cambridge, MA, 1980 (2 vols.).

[*Vogel C.J. de.*] Greek Philosophy. Vol. III (The Hellenistic-Roman Period). Leiden, 1964.

Aristoxenus. Fragments ed. by F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles, Bd. 2. *Elementa Rhythmica,* texts edited with introduction, and commentary by L. Pearson. Oxford: Clarendon Press, 1990. Studies: Laloy, Louis. Aristoxène de Tarente disciple d'Aristote et la mysique de l'Antiquité. Genève, 1973 (reprint of: Paris, 1904). *Lit.* Barker, Andrew (ed.) Greek Musical Writings. Vol. 1–2. Cambridge University Press, 1984. Maas, Martha and Snyder, McIntosh. Stringed Instruments of Ancient Greece. Yale: University Press, 1989.

Atticus. Fragments, É. des Places (CUF), P., 1977.

Didaskalikos: Alkinoos. Ensignement des doctrines de Platon / Ed. by J. Whittaker (CUF). P., 1990; J. Dillons' "English translation" (Oxford, 1993).

Eudorus: Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria, Rivista di filosofia neoscolastica 77 (1985) 197–205, 535–555.

Jamblichus. De mysteriis Aegyptiorum, ed. by É des Places (CUF). P., 1966. De communi mathematica scientia / Ed. N. Festa (Teubner) 1841; Protrepticos / Ed. H. Pistelli (Teubner), 1988; also ed. by Des Places (CUF) 1989. On the Pythagorean way of Life / Ed. by J. Dillon, J. Hershbell. Athlanta: Scholars Press, 1991; Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentraiourm fragmenta / Ed., transl. by J. Dillon. Leiden, 1973.

Nicomachus: Nicomaque de Gérase. Introduction arithmétique. Translated and annota / Ed by. J. Bretier (P., 1978) (for the Greek text cf. Hoche's edition. Leipzig, 1866). Manual of Harmonics / English translation by F.R. Levin. Columbia University, 1967 (Ph.D. thesis). Studies: Levin, F.R. The Harmonics of Nicomachus and the Pythagorean Tradition. American Classical Studies, 1. The Americal Philological Association, 1975.

Numénius. Fragments / Ed. by É. des Places (CUF). P., 1973.

Oracles chaldaiques / Ed by É. des Places (CUF). P., 1971.

Philolaus. Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic / A commentary on the Fragments and Testimonia with interpretative essays / Ed. by Carl A. Huffman. Cambridge: University Press, 1993.

Porphyre. Vie de Pythagore, Lettre à Marcella (CUF) / Ed. by des Places. P., 1982.

Prolégomènes à la philosophie de Platon / Ed. by L.G. Westerink, J. Trouillard (CUF). P., 1990.

Timaeus Locrus. De natura mindi et animae / Ueberlieferung, Testimonia, Text und Uebersetzung von W. Marg. Leiden: E. Brill, 1972.

Speusippus of Athens: a Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary / Ed by L. Taran (Leiden, 1981).

2. ПИФАГОРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ЕЕ ОТНОШЕНИИ К ХРИСТИАНСТВУ И В ОСОБЕННОСТИ К КЛИМЕНТУ АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ

а. Климент Александрийский и истоки его философии

Dawson D. Allegorical Readers and Cultural Revision of Ancient Alexandria. Berkeley: University of California Press, 1992.

Jeager W. Paideia, die Formung der griechischen Menschen. Berlin, 1936 (2 vols.) / Ed. by G. Highet. N.Y., 1965 (2 vols.)

– Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge, MA, 1961.

Lilla S. Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971.

Osborn E. The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge: University Press, 1957.

– The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge: University Press, 1981.

– Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958–1982, The Second Century 3 (1983) 219–244.

– The Emergence of Christian Philosophy. Cambridge: University Press, 1993.

б) Климент Александрийский и платонизм

Früchtel L. "Clemens Alexandrinus und Albinus", Philosophische Wochenschrift 57 (1937) 591 f.

Markschies, Christoph. Die Platonische Metapher vom "inneren Menschen": Eine Brücke zwischen zantiker Philosophie und altchristlicher Theologie', International Journal of the Classical tradition 1.3 (1995) 3–18.

Riedweg Christoph. Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Walter de Gruyter, 1987.

Wytzes J. Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus, Vigiliae Christianae 9 (1955) 146–158.

Wytzes J. The Twofold Way. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria Vigiliae Christianae 11 (1957) 226–245; 14 (1960) 129–153.

в) Климент Александрийский и перипатетическая традиция

Bos A.P. Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-) Theology (Clem. Protrept.5.66.4). CQ 43,1 (1993), 177–189.

Clark Elizabeth A. Clements' Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. N.Y.; Toronto: Edwin Mellen Press, 1977.

г) Климент и Филон

Boyancé Pierre. Études philoniennes, Revue des Études Crecques 76 (1963) 64–110.

Goodenough E.R. A Neo-pythagorean source in Philo Judaeus, Yale Classical Studies 3 (1932) 117–164.

Hoek van den Annewies. Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model (Vigiliae Christianae Supplement 3). Leiden: Brill, 1988.

– Techniques of quotation in Clement of Alexandria: A view of Ancient Literary Methods, Vigiliae Christianae 50 (1996) 223–243.

– The Catechetical School of Early Alexandria and its Philonic heritage, Harvard Theologival Review 90 (1997) 56–87.

Runia David T. Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria. Hampshire: Variorum, 1990.

– Philo in Early Christian Literature. Assen, Van Gorcum, 1993.

– Why does Clement of Alexandria call Philo the Pythagorean, Vigiliae Christianae 49 (1995) 1–22.

– Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers, Supplement to Vigiliae Christianae. 1995.

д) Климент и пифагорейская традиция

Armstrong A.H. The Hidden and the Open in Hellenistic Thought, Eranos-Jahrbuch 54 (1985) 81–117.

Balch L. Neo-pythagorean Moralists and the New Testament, ANRW / Ed. W. Haase, II 26.1 380–411.

Grant R.M. Early Alexandrian Christianity, Church History 40 (1971) 133–144. Dietary Laws among Pythagoreans, Jews and Christians, Harvard Theological Review 73 (1980) 299–310.

Fraschetti A. Aristarco e la origine tirreniche di Pitagora, Helikon 15–16 (1975–76) 424–437 (on Aristarchus in Strom. I 62, 2).

Joly R. Les origines de l' ὁμοίωσις θεῷ, Revue Belge de Philologie et d'Histoire 42 (1964) 91–95.

Jordan P Pythagoras and Monachism. Traditio 17 (1961) 432–441.

Lagrange M.J. Les légendes pythagoriciennes et l'Évangile, Revue Biblique (1936) 481–511 and (1937) 5–28.

Lévy Isidore. La légende de Pythagore de Grèce en Palestine. P., 1927.

Tardieu M. La Lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandria, Vigiliae Christianae 28 (1974) 241–247.

Schattenmann J. Jesus and Pythagoras, Kairos 21 (1979) 215–220.

3. РАБОТЫ, ПОСВЯЩЕННЫЕ СРЕДНЕМУ ПЛАТОНИЗМУ И НЕОПИФАГОРЕЙСТВУ, ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ В НАСТОЯЩЕМ ИССЛЕДОВАНИИ

Anton P.J. The pythagorean way of life: morality and religion, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 29–40.

Armstrong A.H. ed. Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967 (on Clement, the Neopythagoreans).

Ayres Lewis, ed. The Passionate Intellect: The Transformation of Classical Tradition. Rutgers University Studies in Classical Humanities, 7. Rutgers University: Transaction Publishers, 1995.

Barbera Charles A. Republic 530 c-531d: Another Look at Plato and Pythagoreans, American Journal of Philology 102 (1981) 53–78.

Berchman R. From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. Chico, California, Scholars Press, 1984.

Berni Francesco. Moralia arcana ex Pythagorae symbolis. Ferrara, 1669.

Boudouris K. The Pythagorean Community: Creation, development and downfall, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 49–69.

Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism / Translated by E. Minar, Cambridge, MA 1972.

– Greek Religion. Cambridge: Harvard University Press, 1985. Exp. Chapters 6 (Mysteries and Ascetism, pp. 276–304) and 7 (Philosophical Religion. P. 305–338).

– «Γόης. Zum griechischen "Schamanismus"». Rheinisches Museum für Philologie 105 (1962) 36–55.

Des Places, É. Études platoniciennes 1926–1979. Leiden, 1981.

– Les Oracles chaldaiques et Denys l'Areopagite, Les Cahiers de Fontenay, 19–20: Neoplatonisme (1981) 291–295.

– Les Oracles chaldaiques, ANRW II 17.4 2299–2335.

– Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le IIIe Stromate, Revue des études grecques 99 (1986) 54–62.

Dillon J. The Middle Platonists. L., 1996.
Festugière A. Les mémoires pythagorique cités par Alexandre Polyhistor, Revue des études grecques 58 (1945) 1–65.
Freudenthal Gad. Aristotle's Theory of Material Substance. Oxford: Clarendon Press, 1995.
Krämer H.J. Der Ursprung der Geismetaphysik. Amsterdam, 1967.
Lewy H. Chaldean Oracles and Theurgy / Ed. by M. Tardieu. P., 1978.
Mansfeld Jaap. Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism. L.; Variorum, 1989.
McClain E. The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself. Stony Brook; N.Y.: Nicholas Hays, 1979.
Merlan Ph. From Platonism to Neoplatonism. The Hague: M. Nijhoff, 1975.
Moraux P. Der Aristotelismum bei den Griechen. B., 1973–1984.
Morrison J.S. Pythagoras of Samos, CQ (1956) 135–188.
Napolitano L.M. Eudoro di Alessandria: Monismo, dualismo, assiologia dei principi nella tradizione platonica, Museum Patavinum 3 (1985) 27–49.
O'Meara Domennic J. Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. N.Y.: Oxford University Press, 1989.
Rist J.M. Neopythagoreanism and Plato's Second Letter, Phronesis (1965) 78–81.
Robinson T.M. The Pythagorean way of life, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 171–181.
– Pythagoreans and Plato, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 182–188.
– Philolaus and Timaeus, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 189–194.
Tarrant H. Moderatus and the Neopythagorean Parmenides, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 240–250.
Taylor Alfred. E. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford, 1928 (reprinted 1987).
Theiler W. Die Vorbereitung des Neoplatonismus. B., 1930.
Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin, Isonomia / Ed. by J. Mau and E.G. Schmidt. B., 1964.
Thesleff H. An Introduction to the Pythagorean Writtings of the Hellenistic Period, Abo, 1961.
Vogel C. de. Pythagoras and Early Pythagoreanism. Assen, 1966.
On the Neoplatonis Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism, Philosophia: Studies in Greek Philosophy I. Assen: Van Gorcum, 1970.
Rethinking Plato and Platonism. Leiden, 1986.
Vonessen F. Die pythagoreschen Symbole. Antaios 9 (1968) 284–305.
Whittaker J. Studies in Platonism and Patristic Thought. L., 1984.
Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute, Symbolae Osloenses 48 (1973) 77–86.
επέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, Vigiliae Christianae 23 (1969) 95 ff.
ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος, Platonismus und Christentum / Festschrift für H. Dorrie, ed. by H.D. Blume, F. Mann (Münster, 1983), 303 ff.
Basilides on the Ineffability of God, Harvard Theological Review 62 (1969) 109 ff.
Numenius and Alcinous on the First Principles, Phoenix 32 (1978) 145–154.
Moses Atticizing. Phoenix 21 (1967) 196–201.
Catachresis and Negative Theology: Philo of Alexandria and Basilides, Platonism in Late Antiquity. Indiana: University of Notre Dame Press, 1992. 61–82.
Zhmud L. Mathematici and acusmatici in the Pythagorean School, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 29–40.