

ПОНЯТИЕ О БОГЕ КАК ПЕРВОНАЧАЛЕ В БОГОСЛОВИИ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И ПЕРВАЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ГИПОТЕЗА ПЛАТОНОВСКОГО «ПАРМЕНИДА»*

ОЛЕГ НОГОВИЦИН

Кандидат философских наук,
доцент, ассоциированный научный
сотрудник Социологического
института РАН Федерального
научно-исследовательского
социологического центра
Российской академии наук.

Адрес: ул. 7-я Красноармейская,
д. 25/14, 190005, Санкт-Петербург,
Россия.

E-mail: onogov@yandex.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

**Климент Александрийский, Платон, знание,
бесконечное, Единое, Логос, Монада, единство,
множественность.**

Статья посвящена анализу рецепций диалектических гипотез платоновского «Парменида» в учении о Боге как Первоначале Климента Александрийского. Исследовательский интерес в ней сосредоточен на анализе фрагмента Str. 5.81.3–5.82.1. Контекстуальная связь данного места из «Стромат» Климента с первой гипотезой «Парменида» с историко-филологической точки зрения видится достаточно бесспорной. Однако Климент трансформирует аргументацию Платона, используя ее в целях истолкование учения о началах в контексте христианского Провозвестия. Характер такого истолкования и вопрос об источниках, используемых Климентом, инициировали ряд вопросов и исследовательских гипотез, послужив основанием постоянно возобновляемой исследователями полемики по поводу прямого или опосредованного через средних

платоников влияния на богословие Климента первой гипотезы «Парменида» Платона. В связи с этим в статье представлен последовательный критический анализ традиции истолкования фрагмента Str. 5.81.3–5.82.1 в работах Э. Осборна, Дж. Уиттекера, Э. Мюленберга и А. Шуфрина. В ходе такого анализа показано, что критическое историко-филологическое рассмотрение формулировок Климента в этом фрагменте и характера его словоупотребления выводит исследование на путь от гипотез о конкретном составе источников текстов Климента к содержательным моментам предложенного им богословского понимания проблем познания Бога, мира и смысла жизни во Христе. Кроме того в статье описан корпус мест из сочинений Климента, которые дают материал для рассмотрения их в контексте других гипотез платоновского

* Статья написана при финансовой поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 15-03-00813, «Александрийская школа Климента и Оригена и ее наследие». Пользуясь случаем, приношу свою глубокую благодарность Тимуре Щукину за консультации при работе с источниками на древнегреческом языке.

«Парменида» и используются в соответствующих построениях Р. Мортли и А. Шуфрина. В этой связи дается предварительная историко-философская и историко-филологическая оценка возможности соотношения диалектики

«Парменида» и богословия Климента в рамках анализа специфики преобразования форм платонической диалектики в христианском контексте диалектико-теологических опытов, содержащихся в сочинениях Климента Александрийского.

1. ВВЕДЕНИЕ

В современной историографии исследований богословия Климента Александрийского вопрос о контекстуальной зависимости понятия Климента о Боге от идей, высказанных в «Пармениде» Платоном, поставлен давно, хотя и не имеет однозначного решения¹. Сам по себе этот вопрос — часть значительно более широкого поля исследований, когда-то инициированных известной статьей Э. Доддса, попытавшегося проследить генеалогию концептуализации неоплатонической теологии на основе диалектических гипотез «Парменида» и, в частности, трактовки Плотином его Единого исходя из первой гипотезы Платона (Dodds 1928)². Доддс обратился в этой связи к свидетельствам, сохранившимся в сочинениях средних платоников и неопифагорейцев; современные исследователи, похоже, подвергли такой процедуре едва ли не весь доступный круг философских и околофилософских школ и традиций поздней античности и раннего христианства, значимым свидетельством чего стала недавняя публикация коллективного двухтомника «Платоновский “Парменид” и его наследие» (Turner, Corrigan 2010).

У столь очевидного интереса исследователей к поиску рецептов диалектики «Парменида» в традиции европейской философско-теологической мысли, несомненно, есть не только частные, историографические, но и собственно философские мотивы: мощь и универсальность концептуального инструментария, которую демонстрирует мысль Платона в этом диалоге, такова, что он не только стал основой философского синтеза Прокла, Дамаския и других неоплатоников, через Прокла прямо повлияв на величественную архитектуру христианского богословия Дионисия Ареопагита, но и очевидным образом присутствует в репрезентации понятия Первоначала последующих эпох философской и теологической мысли, прежде всего эпохи Средневековья. Собственно, именно понятийное содержание первой гипотезы «Парменида» неизменно напоминает о себе при взгляде не любую более или менее

1 См., например: Osborn 1957, 28–29; Whittaker 1976, 156–159; Mühlenberg 1966, 29–76; Mortley 1973, 69–92; Mortley 1986, 42–44; Шуфрин 2006; Шуфрин 2011; Шуфрин 2013, 185–226 (англ. вариант книги: Choufrine 2002); Hägg 2006, 214–216; Бирюков 2013, 293–296.

2 См. рус. пер. этой статьи: Доддс 2009.

развитую позднеантичную или христианскую концептуализацию понятия о Боге. Конечно, едва ли не всегда подобная ссылка на Платона, как показывает история средневековой рецепции его мысли, является не более чем аналогией и указывает лишь на то, что платоновское диалектическое описание Единого вне бытия вещей (предположение «единое едино» и следствия из него), в качестве непредецизируемого в понятиях человеческого языка и непознаваемого, строго укладывается в апофатическое токование христианского Бога как самодавяющей сущности. И тем не менее соблазн выявить линии рецепции от автора к автору, снова переустановить традицию, в случае платоновского «Парменида» особенно силен: магия платонизации христианских мыслителей и подспудной христианизации Платона, историографический и идеологический кульбит, который когда-то поколения комментаторов проделали с наследием Платона, «неоплатонизировав» его мысль, утопив философские концепты и Платона, и неоплатоников в мистическом созерцании разного толка, столь устойчива, что не вызывает сомнений — на кону в этой игре всякий раз природа самой философии.

Без сомнения, Климент Александрийский — неслучайная фигура в этом ряду. Об этом свидетельствует как его собственная задача концептуального размежевания христианского и философского, «эллинского» гнозиса при одновременном усвоении и своеобразной реабилитации именно платонической мудрости на путях понятийной организации христианского богословия и демонстрации его «гностического» первенства, так и сложившийся в сочинениях современных исследователей консенсус относительно того, что концептуальная схема, по крайней мере, первой гипотезы «Парменида» стала основанием понятийного оформления учения о Боге в текстах Климента. Продуктивность такого консенсуса тем не менее крайне сомнительна по двум причинам. В первую очередь, в силу крайней ограниченности источниковедческой базы: Климент в сохранившихся сочинениях нигде не ссылается на «Парменид» и эксплицитно не цитирует его, а в предполагаемых, достаточно скудных, среднеплатонических источниках Климента отсутствуют эксплицитные толкования гипотез «Парменида», как, впрочем, и во всем немногочисленном корпусе сохранившихся, однозначно датированных, текстов средних платоников. Так что суждения на этот счет не могут быть подкреплены ясными свидетельствами собственного понимания соответствующих текстов Платона Климентом и сведены к сколь угодно сложному пересказу его мнения. Однако, с другой стороны, именно данное обстоятельство непосредственно сталкивает исследователей с неизбежностью вынесения более рискованных, нежели это позволяют стандартные схемы позитивной историко-филологической аргументации, суждений, предполагающих концептуальное сопоставление диалектической мысли Платона и в нашем случае христианского умозрения Климента Александрийского. Как следствие, если в первом источниковедческом аспекте мнения исследователей зависят от доступной каждому из них меры историко-филологической осторожности, то второй аспект определяется целями и методом

того или иного конкретного исследования, т. е. мерой герменевтической бдительности и глубиной понимания текста платоновского «Парменида». В этом аспекте содержательные суждения исследователей относительно характера зависимости богословия Климента от гипотез «Парменида» неизбежно определяются изначально избранными ими подходами к пониманию предложенных Платоном формулировок этих гипотез и в итоге способностью к методологической рефлексии оснований собственных суждений.

Истолкование соответствующих текстов Климента в виду этого неизменно обнаруживает зависимость от общего понимания его мысли и диалектической мысли Платона, заставляя исследователей в известной мере «вчитывать» это понимание в собственные интерпретации и, соответственно, выносить когерентные этим толкованиям суждения о степени зависимости Климента от «Парменида» и знакомства с его текстом. И если, например, Э. Осборн, толкуя V книгу «Стромат» и, в частности, единственное силлогистически и терминологически достаточно расчлененное рассуждение Климента о дискурсивной непознаваемости Бога и мере применимости к Нему имен человеческого языка (*Str.* 5.81.3–5.82.3), фактически понимает мышление Климента как первый дискурсивно развитый пример христианской «апофатической теологии» (Osborn 1957, 24–30) и указывает на бросающуюся в глаза зависимость формулировок Климента от первой гипотезы «Парменида» (*ibid.*, 28), то А. Шуфрин, давший наиболее детальную интерпретацию понятия о Боге у Климента, уже прямо говорит о том, что «Климент, похоже, исходит из того, что аудитория, к которой он обращается, знает “Парменид” достаточно, чтобы понять выраженную им... мысль, что беспредельность Монады должна трактоваться в терминах не Первой, Четвертой или Восьмой, но Второй Гипотезы» (Шуфрин 2013, 201). Напротив, Дж. Уиттекер в своем историко-филологическом анализе истоков появления понятия бесконечности в определении Бога у неоплатоников, указав на параллель между *Str.* 5.81.5–6 и известным отрывком Алкиноя, *Didaskalikos* X. 3–4, предлагает гипотезу о том, что оба «основываются на имеющем богословскую направленность среднеплатоническом комментарии к “Пармениду”, или, по крайней мере, на среднеплатонической богословско-метафизической рецепции Первой Гипотезы» (Whittaker 1976, 158). Он с осторожностью, как и Шуфрин, относится к сложившейся в свое время в платонических исследованиях тенденции рассматривать гипотезы «Парменида» Платона сквозь призму неоплатонической интерпретации и полагает истоки его богословского толкования в среднем платонизме и у Климента. А поскольку параллель с первой гипотезой у Климента явно идет дальше Алкиноя (так, например, Алкиной ничего не говорит ни о τὸ ἓν (Едином), ни о τὸ ἄπειρον (беспредельном)), Уиттекер предпочитает отдать дань филологическому буквализму и воспользоваться гипотезой об их общем источнике.

В текстах Климента Александрийского имеется три места, *Str.* 5.81.3–5.82.1, *Str.* 4.156.1–157.2 и *Protrepticus* IX.88.2–3, которые могут быть соотнесены с гипотезами «Парменида». На них и обращают внимание исследователи

в соответствующих истолкованиях. Первое место, знаменитый фрагмент «Стромат», повествующий о невыразимости идеи Бога. Содержащиеся в нем очевидные следы зависимости диалектических формулировок Климента, в которых он задает границы описания возможностей высказывания о Боге, от первой гипотезы «Парменида», впервые обнаружены Э. Осборном (Osborn 1957, 28). В дальнейшем его наблюдения подверглись критическому анализу и получили последовательное развитие в различных контекстах, связанных с концептуальным толкованием богословия Климента, в работах Дж. Уиттекера (Whittaker 1976, 156–159), Э. Мюленберга (Mühlenberg 1966, 29–76), Р. Мортли (Mortley 1973, 69–92; Mortley 1986, 42–44) и А. Шуфрина (Шуфрин 2006; Шуфрин 2011; Шуфрин 2013, 185–226). Второй и третий фрагменты впервые были привлечены Р. Мортли и А. Шуфриным в связи с истолкованием понятия «Монада», выражающего единство (тождество) Христа, и, по их мнению, дают основания для констатации зависимости этого понятия от второй гипотезы (Мортли сомневается, имеется ли в этом случае ввиду вторая или третья гипотезы (Mortley 1986, 43), а Шуфрин — едва ли не единственный, кто находит, как видно из вышеприведенной цитаты, в текстах Климента явные следы и других гипотез, опираясь, прежде всего, на *Str.* 4.156.2–157.2)³. В отношении этих фрагментов достаточно очевидно, что такое толкование уже не столь, как в случае с первой гипотезой, корректно с историко-филологической точки зрения и в этой связи оправдано разве что в смысле зыбкой аналогии, которая была бы призвана скорее подкрепить мнение о высокой философской компетенции Климента применительно к его представлениям в области христологии и онтологии творения, чем стать полноценным доказательством.

Поскольку в этой статье перед нами стоит задача оценить возможности применения стандартных историко-филологических процедур для решения вопроса о понятийных источниках формулировок учения Климента Александрийского о Боге в платоновском «Пармениде», наше внимание будет сосредоточено главным образом на первом из фрагментов, *Str.* 5.81.3–5.82.1, контекстуальная связь которого с первой гипотезой «Парменида» с историко-филологической точки зрения видится достаточно бесспорной, а два других будут привлекаться контекстуально. Последовательный критический анализ традиции истолкования этого фрагмента в работах Э. Осборна, Дж. Уиттекера, Э. Мюленберга и А. Шуфрина, критическое историко-филологическое рассмотрение соответствующих формулировок Климента и характера его словоупотребления, как будет показано ниже, выводит исследование на путь от гипотез о конкретном составе источников текстов Климента к содержательным моментам предложенного им богословского понимания проблем познания Бога, мира и смысла жизни во Христе. Как таковое подобное конкретное

3 Ссылки на зависимость учения о Боге Климента Александрийского от гипотез «Парменида» в характерном для толкований Мортли и Шуфрина варианте стали общим местом для исследований, ориентированных на рассмотрение учения Климента исходя из его платонических источников. См., например: Hägg 2006, 214–216; Бирюков 2013, 293–296.

исследование могло бы стать своеобразными пролегоменами к собственно историко-философскому анализу трансформаций концептуальных построенных диалектических гипотез «Парменида» (как образцового в философском смысле текста) в среднем платонизме, неоплатонической доктрине и раннем христианстве — в частности, в сочинениях Климента, по существу, первого достаточно философски оснащенного христианского богослова.

2. ФРАГМЕНТ, STR. 5.81.3–5.82.1, В КОНТЕКСТЕ V КНИГИ «СТРОМАТ» КЛИМЕНТА И DIDASKALIKOS X.3–4 АЛКИНОЯ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ

В целом, как уже было сказано, все интерпретации зависимости начал богословия Климента Александрийского от гипотез «Парменида» исходят из анализа уже указанного, знаменитого фрагмента «Стромат», повествующего о невыразимости идеи Бога, Str. 5.81.3–5.82.1. Этот фрагмент мы здесь и воспроизведем в переводе Шуфрина, поскольку последний дословен и, как он выразился, «оставляет открытыми различные возможности понимания некоторых мест... (альтернативные варианты приводятся в фигурных скобках)» (Шуфрин 2013, 195). Данный дословный перевод удобен также тем, что отражает конечный пункт интерпретации данного места в сложившейся на настоящий момент исследовательской традиции, т. е. вариации его истолкования уже так или иначе вписаны в этот перевод⁴. Итак, Климент утверждает:

/81.3/ ... И апостол Иоанн... [наименовал] Незримое и Невыразимое «недром» (κόλλων) Бога (Ин. 1:18). Посему некоторые назвали... [Бога]... «Бездной» (βυθόν), как объемлющего и зачинающего (ἐγκολησιόμενον) в себе всё, недостижимого и безграничного (ἀπέραντον). /81.4/ Да, действительно, с этим рассуждением о Боге (περὶ θεοῦ λόγος) крайне трудно справиться. Ведь если трудно найти начало всех вещей (ἀρχὴ παντὸς πράγματος), то совсем трудно указать на первое и древнейшее начало (πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχή), являющееся и причиной возникновения всевозможных (ἅπαντων) иных [вещей], и причиной бытия возникших. /81.5/ Ибо как можно словами выразить то, что не является ни родом (γένος), ни видовым отличием (διαφορά), ни видом (εἶδος), ни неделимым (ἄτομον), ни числом (ἀριθμός), ни каким-либо атрибутом (συμβεβηκός τι), ни тем, чему что-либо атрибутируется (ᾧ συμβεβηκέν τι). Нельзя даже сказать, что Оно в прямом смысле целое (ὅλον τις ὁρθῶς). Ибо Оно считается целым (τὸ ὅλον) ввиду Его величия {или: величия} (μεγέθει), и [Оно] {или: [ещё]} есть (καὶ ἔστι) Отец всего {или: вселенной} (τῶν ὅλων). /81.6/ Нельзя даже сказать, что у Него есть какие-либо части; ибо Единое неделимо (ἀδιάρετον). Потому

4 Современный трехтомный перевод «Стромат» на русский язык, выполненный Е. В. Афонасиным (Афонасин 2003), в данном месте строго следует апофатическому истолкованию понятия о Боге у Климента, сглаживая проявляющиеся в подстрочнике антитезы: например, допустимое для греческого текста различие начала всех вещей и «первого и древнейшего» начала упраздняется в пользу описания одного начала (Str. 5.81.4); возможный в переводе предикат «целого» (τὸ ὅλον) в отношении Бога трактуется как указание на полноту меры высказывания о Боге (Str. 5.81.5–6) и т. д. См.: Афонасин 2003, (2) 192–193.

Оно и беспредельно (ἄπειρον) — не в смысле невозможности пройти до конца (ἀδιεξίτητον), но как непротяженное (или: непрерывное) {или: неразделимое} (ἀδιάστατον), и не имеющее предела (πέρας) и, поэтому, не представимое в форме и именуемое. /82.1/ Если когда-либо мы и именуем Его, называя (не в собственном смысле) то «Единым», то «Благом», то «Умом», то «Самим Бытием», то «Богом», то «Создателем», то «Господом», мы говорим не как произносящие Его имя, но пользуемся благородными именами как подспорьями из-за недостатка средств (ἀπορίας), с тем чтобы наша мысль могла опереться на них, не вводясь в заблуждение иными (Шуфрин 2013, 196; Stählin 1906, 380–381).

Это рассуждение достаточно последовательно встраивается в общую структуру предыдущих глав V книги «Стромат», правда, учитывая многочисленные отступления, характерные для «эллиптического» стиля Климента, который проясняет свою мысль, наращивая примеры, цитаты и толкования, и при этом постоянно, подчиняясь движению представляемого материала, возвращается к исходным утверждениям в новом тематическом плане. Основная часть предыдущего повествования посвящена отношению веры и знания, условиям достижения подлинного «гнозиса» как внутренней и высочайшей формы веры и связанным с этим темам (Str. 5.1.1.–5.81.2). Методическая последовательность познавательного движения к началу вещей и истинному предмету мышления, т. е. путь достижения «гнозиса», для Климента неизбежно когерирует с определением этого предмета как невыразимого: Климент постоянно повторяет утверждение о невыразимости Бога, и в конце концов утверждает, что ни одно из приписываемых ему имен, даже «Бог» или «Единое», не дает его положительного определения, но все они свидетельствуют о том, что он не есть (Str. 5.71.3; Stählin 1906, 374). Даже правильно истолкованное Писание не позволяет получить точного знания о природе Бога, «Ибо Бог всего (τῶν ὅλων) — Тот, Кто превыше всякого звука речи и всего мыслимого (νόημα), и всякого [акта] мышления (ἔννοιαν) — не мог быть когда-либо передан посредством Писания (γραφή παραδοθείη), будучи невыразим (ἄρρητος) по Своей силе (δυνάμει)» (Str. 5.65.2; Шуфрин 2013, 195; Stählin 1906, 369). Соответственно, только движение «голого ума», состоящее в последовательном освобождении от чувственных восприятий («необратимое {или: несожалетельное} (ἀμετανόητος) отстранение от тела и его страстей» (Str. 5.67.1; Шуфрин 2013, 195; Stählin 1906, 370)), понятийного мышления и именованья может приблизить к познанию Бога⁵.

5 «Наверно, поэтому Сократ называл философию “упражнением в смерти”. Ибо тот, кто ни прилагает к размышлению зрение, ни привлекает к нему какие-либо другие свои чувства, но встречает вещи чистым умом (καθαρῶ τῷ νῶ), следует истинной философии. Именно это имел в виду и Пифагор, когда говорил о пятилетнем хранении молчания, которое он рекомендовал своим ученикам с тем, чтобы они, отвратившись (ἀποστραφέντες) от чувственно-воспринимаемого, могли зреть (ἐποπτεύοιεν) божественное голым умом (ψιλῶ τῷ νῶ)» (Str. 5.67.2–3; Шуфрин 2013, 195; Stählin 1906, 370–371).

Исповедание истинной веры — открывает путь очищения, связывая ум невыразимым присутствием ее предмета, движение к которому осуществляется посредством поэтапного анализа (ἀνάλυσις), который открывает дорогу чистому созерцанию Бога в святости единения с Христом, как посредником такого созерцания. Последующие пояснения Климента показывают, что очищение и анализ являются взаимопроникающими качествами пути к Богу и поддерживают друг друга:

/71.2/ С одной стороны, через исповедание (ὁμολογίᾳ) мы можем вступить на путь очищения (καθαρτικὸν τρόπον), а, с другой — посредством анализа (ἀναλύσει) (поскольку продвигаемся к первичному [акту] мышления, τὴν πρώτην νόησιν) — на путь [высшего] созерцания (ἐποπτικὸν), поскольку начинаем, посредством анализа, с вещей, подлежащих ему, отнимая от тела его естественные качества, совлекая также и протяжение (διάστασιν), составляющее его глубину (βάθος), и то, что составляет его ширину, и, наконец, то, что составляет его длину. Да, оставшийся знак {или: точка} (σημέιον) — это монада (μονὰς), имеющая, так сказать, положение; если совлечем с нее ее положение, она мыслится как монада. /71.3/ Если, отняв затем все остальные [свойства] (сколько бы их ни было присуще телам и [вещам], называемым бестелесными), мы вбросим себя в величину {или: величие} (μέγεθος) Христа и оттуда, через святость, будем выходить в зияние, тогда мы будем приближаться, так или иначе, к восприятию умом (νοήσει) Вседержителя, как получившие ведение не того, что Он есть, но того, что Он не есть... /71.5/ ...Ибо Первая Причина превыше пространства, времени, имени и мышления (νοήσεως)... (Шуфрин 2013, 195–196; Stählin 1906, 374)

Процитированное описание Климентом движения ума к созерцанию Бога, за исключением христианских элементов, последовательно, в том числе и текстуально, соответствует описанному в «Учебнике платоновской философии» Алкиноя среднеплатоническому методу постижения «первого Бога» (ὁ πρῶτος θεός), или иначе «первого Ума» (ὁ πρῶτος νοῦς)⁶, через абстрагирование (κατὰ ἀφαίρεσιν) (*Didaskalikos* X.5; Whittaker 1990, 165.17–19), что позволило Д. Вирве утверждать непосредственную зависимость Климента от Алкиноя и «школьного платонизма» (Wugwa 1983, 272 и прим. 10, 11)⁷. Алкиной, следуя предшествующей платонической традиции, рассматривает такое абстрагирование как

6 Первый Ум — неподвижен и движет Умом целокупного неба, т. е. космическим умом (*Didaskalikos* X.2; Whittaker 1990, 164.23–27). Подробнее о филиации этого различия у Алкиноя и в среднем платонизме из заданной в текстах Платона противоположности между самодостаточной и безусловной идеей Блага, концептуализированной в «Государстве», и демиургом «Тимея», творящим космос согласно идеальным образцам, см.: Dillon 1993, 102–103, 115.

7 Как отмечает Диллон, используемый Климентом для *via negativa* термин ἀνάλυσις (анализ), встречается в схожем контексте у Цельса (*Orig. Contra Celsum* 7.42), в то время как у Алкиноя, как и у Плутарха (*Quaest. Plat.* 1001e–1002a), говорится об ἀφαίρεσις (абстрагировании) (Dillon 1993, 109–110). О среднеплатоническом методе абстрагирования в связи с учением Климента см. также: Hägg 2006, 220–227.

одно из средств получения мысленного представления (*vόησις*) о Боге (наряду с рассуждением по аналогии и аналогическим возведением), и утверждает, что абстрагирование от всех возможных имен сущего позволяет достичь мысленного представления о Боге, наподобие того, как «точку (*σημεῖον*) мы мыслим путем абстрагирования от чувственно воспринимаемого, представляя плоскость, затем линию и, наконец, точку» (*Didaskalikos* X.5; Whittaker 1990, 165.18–19)⁸. Однако, здесь очевидно также и парадоксальное влияние как на Климета, так и на Алкиноя перипатетической традиции: как замечает Шуфрин, метод этот, вероятно, «восходит к мысленному эксперименту, предложенному Аристотелем», и «ирония в том, что этот эксперимент предназначен для осмысления материи (*ἀφαιρούμενου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάρους οὐδὲν ὀρώμεν ὑπολειπόμενον...* — “по отнятии длины, ширины и глубины ничего не видим остающегося...”») (*Metaphysica* 1029a17–19)» (Шуфрин 2013, 197 (прим. 51)). Что касается Алкиноя, то отметим, что предшествующее в его «Учебнике» этой гносеологической части описание первого Ума явно совмещает перипатетические и платонические определения (*Didaskalikos* X.2–4; Whittaker 1990, 164.19–165.16). При этом сам Алкиной не ссылается ни на изложенную им теорию самодавящего в покое и так движущего все сущее Ума Аристотеля как на Аристотелю принадлежащую, ни на «Парменид» (хотя в изложении платонической диалектики предлагает такие отсылки) или известное место из «Государства» о беспредпосылочном, не-сущем в отличие от всякого иного сущего его высшем начале, что говорит о том, что данное описание являлось общим местом среднеплатонических школьных штудий.

Изложение Климента, напротив, подчиняется логике движения ума к невыразимой цели его созерцания, и гносеологическая часть, в прямую противоположность тексту Алкиноя, после ряда отступлений и вариаций завершается вышепротитированным фрагментом, повествующем о том, чем Бог не является, и что о нем можно, с предложенными Климентом оговорками, сказать (*Str.* 5.81.3–5.82.1). Собственно эти оговорки в основном и инициируют разнообразие соответствующих интерпретаций этого фрагмента и являются причиной неоднозначности последних, в том числе и применительно к суждению о прямой или косвенной рецепции Климентом гипотез платоновского «Парменида».

3. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФРАГМЕНТА *STR.* 5.81.3–5.82.1 Э. ОСБОРНОМ И ЕЕ КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Впервые подробно проанализировал состав данного фрагмента, как и указал на его поразительное соответствие первой гипотезе «Парменида» Осборн (*Osborn* 1957, 24–30). Он, последовательно утверждая исключительно апофатический характер богословия Климента⁹, отмечает, что первая часть фраг-

8 Пер. Ю. А. Шичалина. Цит. по изд.: Алкиной 1994, 637–638.

9 Климент Александрийский впервые не просто, как Филон, утверждает внеположенность Бога миру вещей в силу его величайшей возвышенности, но указывает на абсолютность

мента (помимо зачина (*Str.* 5.81.3–4)): «Ибо как можно словами выразить то, что не является ни родом ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$), ни видовым отличием ($\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$), ни видом ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$), ни неделимым ($\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\nu$), ни числом ($\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omicron}\varsigma$), ни каким-либо атрибутом ($\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ $\tau\iota$), ни тем, чему что-либо атрибутируется ($\tilde{\omega}$ $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\iota$)» (*Str.* 5.81.5), — непосредственно отсылает к традиции перипатетической логики (или той контаминации аристотелизма и платонизма, которая наблюдается у средних платоников и достигает апогея в неоплатонизме), элементы которой преобразуются Климентом в целях обоснования суждения о невыразимости «первого и древнейшего начала». Следы подобного преобразования, впрочем, имеются и у Алкиноя: в *Didaskalikos* параллельный *Str.* 5.81.5 фрагмент представляет собой зачин демонстрации негативного понятия о первом Уме (*Didaskalikos* X.4; Whittaker 1990, 165.5–6), которая следует за его положительным описанием (*Didaskalikos* X.1–3; Whittaker 1990, 164.7–165.4) и предшествует также общей с Климентом, уже обсуждавшейся нами, гносеологической части. Однако Осборн эту параллель между Климентом и Алкиноем, как и иные параллели, не учитывает.

Список того, чем не является в силу невыразимости Бог у Климента («ни родом ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$), ни видовым отличием ($\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$), ни видом ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$), ни неделимым ($\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\nu$), ни числом ($\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omicron}\varsigma$), ни каким-либо атрибутом ($\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ $\tau\iota$), ни тем, чему что-либо атрибутируется ($\tilde{\omega}$ $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\iota$)» (*Str.* 5.81.5)), как справедливо замечает Осборн, не совпадает со списком предикабиллий Аристотеля в *Топике* (*Top.* 101b10–103a4) и соответствующим ему классическим списком Порфирия (*Isag.* 1), поскольку у него он не полон и смешивается с категориями (Osborn 1957, 27). Правда, отметим, то же несоответствие имеется у Алкиноя: он также, утверждая невыразимость первого Ума, из пяти предикабиллий упоминает, как не применимые к нему, только род, вид и видовое отличие (*Didaskalikos* X.4; Whittaker 1990, 165.5–6), опуская собственное и привходящее свойства, что может говорить о их общем источнике¹⁰. Хотя дальнейший список со списком Климента не совпадает: Алкиной продолжает список непредикацируемого Богу в основном контрадикторными категориальными и квазикатегориальными (с точки зрения списка категорий Аристотеля) парами (*Didaskalikos* X.4; Whittaker 1990, 165.6–16)¹¹, Климент в отличии от Алкиноя вводит одну контрадикторную пару — «ни неделимым, ни числом», отсутствующую в словоупотреблении Алкиноя в этом месте (у Алкиноя к концу его списка понятийных пар появляется отчасти соответствующее отрицанию

пропасти между ними (см., например: Шуфрин 2013, 190–191, о Боге у Филона: Wolfson 1962, 94–164). В этом русле Осборн и толкует Климента.

10 Это совпадение Яп Мансфелд полагает достаточным основанием отнесения диалектического учения Климента о Первоначале к среднеплатонической доктрине (Mansfeld 1992, 84).

11 Только первое отрицание троично: первый Ум (Бог) «не благо — не зло — не безразличное»; а далее он «не качество — не бескачественное»; «не часть — не целое»; «не тождественное — не отличное»; «не движимое — не движущее».

неделимости и числового различия отрицание по отношению к Богу пары «целое — часть», которая, однако, контрадикторной не является, но формально включает в себя отношение множества и единства (*Didaskalikos* X.4; Whittaker 1990, 165.13–14)). А далее, Климент придает вид доказательства положению о невыразимости Бога, неопишемого через вышеперечисленные предикаты, введением второй пары несводимых друг к другу (в строгом для перипатетиков смысле) понятий, отсутствующей у Алкиноя, — «ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется»¹²: если нечто утверждается о субъекте, то только определенное и в определенном круге предикабилей и категорий, следовательно, то, что не утверждается ни о чем и ничем не определяется — по определению невыразимо (Osborn 1957, 27)¹³.

Далее, в анализе возможности определения Бога у Климента начинают нестыковки: уже отказав Богу в численной неделимости и не неделимости (*Str.* 5.81.5), Климент неожиданно вводит размышление о применимости к его именованию понятийной пары «целого и части», опять же в контексте доказательства невыразимости Бога: Бог в некотором смысле считается целым, но нельзя сказать, что у него есть части, «ибо Единое неделимо» (*Str.* 5.81.6). При этом опосредующей для доказательства невыразимости Бога через анализ пары «целое — часть» выступает пара «предела — беспредельного»: беспредельность Бога вытекает, по Клименту, из неделимости Его как Единого, а то, что не имеет формы, поскольку не имеет предела, — невыразимо. Отметим еще раз, что у Алкиноя также появляется пара «целое — часть», но, в отличие от Климента, Алкиной просто отрицает эту понятийную противоположность в отношении Бога наряду со многими другими.

Осборн, не указывая на противоречие в тексте Климента (Бог — не неделим, и, далее, все же неделим), тем не менее именно здесь находит аналогию с первой гипотезой «Парменида», явно предполагая, что она послужила образцом анализа Климента (на этом месте заканчиваются и параллели с текстом Алкиноя). Появление в тексте имени «Единого» и явное сходство с первой гипотезой в плане апофатичности определения Единого, а также присутствие в тексте первой гипотезы рассуждения, приводящего к определению Единого в качестве беспредельного, в силу отсутствия у него частей, кажется, действительно свидетельствуют в пользу правомерности суждения о непосредственной зависимости Климента от Платона в этом месте текста (*Str.* 5.81.5–6) (Osborn 1957, 28). Однако Климент уточняет смысл беспредельности Единого

12 Эту пару у Климента можно сопоставить с парой «не качество — не бескачественное» из списка Алкиноя. Такое сопоставление, однако, достаточно условно, поскольку собственное значение этой пары беднее, чем значение пары «атрибут — атрибутируемое», а у Алкиноя оно фактически сводится к формальному отрицанию возможности применить к Первоначалу любой как положительный, так и отрицательный предикат, данный под категорией качества.

13 Добавим также, что и согласно Аристотелю космический Ум неименуем, поскольку как для только действительного сущего к нему не применимы никакие имена в виду того, что они выражают бытие в возможности, только дискурсивно определяя «первые сущности».

посредством понятий ἀδιεξίτητον и ἀδιάστατον, что не соответствует структуре аргумента Платона.

Относительно первого затруднения: Бог не является неделимым (ἄτομον), и, далее, все же неделим (ἀδιαίρετον), — можно отметить, что здесь Климент использует разные слова, а это с филологической точки зрения может свидетельствовать о смене образцового источника текста. Но, скорее, смысл данного внешне противоречивого перехода к утверждению неделимости Бога содержательно заключается в том, что фрагмент *Str.* 5.81.5 непосредственно касается только процедуры редукции дискурсивных определений, применимых к чувственным вещам, что соответствует первой фазе анализа (ἀνάλυσις), ведущего к познанию Бога, предшествующей у Климента состоянию, когда «мы вбросим себя в величину {или: величие} (μέγεθος) Христа» (*Str.* 5.71.3), и соответствующей ей ступени метода абстрагирования (κατὰ ἀφαίρεσιν) средних платоников. Родо-видовые и категориальные определения относятся только к чувственному миру в противоположность области платонических идей, доступных исключительно умозрению. Данное противопоставление можно найти и у Алкиноя (*Didaskalikos* IV.6–8; Whittaker 1990, 155.21–156.24; X.1, 164.8–19; X.4–5, 165.5–19), и у Климента (*Str.* 5.93.4–5.94.2; Stählin 1906, 387–388; и *Str.* 8.23.5–24.2; Stählin 1909, 94–95)¹⁴. Таким образом, следует полагать, что дальнейшее рассуждение, продолжающее фрагмент *Str.* 5.81.5, представляет собой новый уровень диалектической аргументации.

Открывая этот уровень аргументации, Климент вводит в описание Первоначала понятийную пару «целого и части». В этом контексте им и высказывается утверждение о том, что Единое неделимо (ἀδιαίρετον) и, следовательно, беспредельно, внешне совпадающее с утверждением Платона о том, что Единое не имеет частей (начала, середины и конца), т. е. не содержит их в качестве своих пределов, не может быть многим, и потому беспредельно, в первой гипотезе «Парменида» (*Parm.* 137c4–d7). Однако, в отличие от Платона, у Климента беспредельность Единого непосредственно выводится из его неделимости. Следом Климент делает уточнение смысла этой беспредельности. Единое беспредельно «не в смысле невозможности пройти до конца (ἀδιεξίτητον), но как непротяженное {или: непрерывное} {или: неразделимое} (ἀδιάστατον), и не имеющее предела (πέρας) и, поэтому, не представимое в форме и неименуемое» (*Str.* 5.81.6). Отсутствие предела оказывается у Климента выражением особого смысла беспредельности, данного в отрицательном значении ἀδιεξίτητον и положительном ἀδιάστατον, на что Осборн не обращает внимания. Более того, в собственном переводе этого места он совершенно меняет его смысл: «Нельзя верно описать его как “целое”. Так как целостность применяется к величине, и он есть Отец целого мира. Нельзя приписать ему и какие-либо части. Так как Единое — неделимо. Следовательно, оно

14 См. специально посвященную данному вопросу статью А. Жирковой: Zhyrkova 2010. Она обнаруживает зависимость эпистемологии, представленной в VIII кн. «Стромат» Климента, от эпистемологии Антиоха Аскалонского (*ibid.*, 148–149).

беспредельно, но не в том смысле, что об этом нельзя сказать исчерпывающим образом, но в том смысле, что невозможно исследовать его по частям, и что оно не имеет предела и потому есть без формы и имени» («Nor can one correctly describe him as “whole”. For wholeness is applied to magnitude and he is the Father of the whole world. Nor are any parts to be ascribed to him. For the One is indivisible. Therefore it is infinite, not merely in the sense that one cannot give an exhaustive account of it, but in the sense that one cannot analyse it into parts and that it has no limit and is therefore without form or name» (Osborn 1957, 27–28)). Тем самым, во-первых, Осборн сводит не прямое, но положительное утверждение о начале вещей как о «целом» к обоснованию отрицания этого предиката в отношении Первоначала. И, во-вторых, замещает прояснение беспредельности Единого посредством значений ἁδιεξιτητων и ἁδιαστατων гносеологическим контекстом, в котором отрицается возможность дискурсивного исследования Единого, и в итоге такой перевод сводится к тавтологии: «не в том смысле, что об этом нельзя сказать исчерпывающим образом, но в том смысле, что невозможно исследовать его по частям».

По сути, Осборн читает весь фрагмент как методологически заданное целое, следуя прямым заявлениям Климента, т. е. как утверждение и доказательство невыразимости Бога. Собственно с этого заявления фрагмент начинается (этот зачин *Str.* 5.81.3–4 пока нами не рассматривался) и рассуждением об относительности даже «благородных имен» завершается (*Str.* 5.82.1). Однако дальнейшие наблюдения над текстом внесли существенные коррективы в порядок интерпретации фрагмента Осборном.

4. БЕСПРЕДЕЛЬНОСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО ЕДИНОГО В СМЫСЛЕ ἁΔΙΕΞΙΤΗΤΟΝ И ἁΔΙΑΣΤΑΤΟΝ: НАБЛЮДЕНИЯ ДЖ. УИТТЕКЕРА

Коррективы в интерпретацию Осборна коснулись, прежде всего, оставленных им без внимания, но значимых уточнений Климента, содержащихся в его доказательстве невыразимости Бога посредством определения Первоначала через понятийную пару «предела (πέρας) — беспредельного (ἄπειρον)». Климент уточняет смысл беспредельности Единого посредством понятий ἁδιεξιτητων и ἁδιαστατων. А этому параллелей у Платона нет, как, впрочем, и у других авторов вплоть до Плотина.

Относительно доопределения Беспредельности Бога через ἁδιεξιτητων и ἁδιαστατων впервые высказался Дж. Уиттекер. Для него интерес с разбираемому фрагменту Климента был инициирован исследованием происхождения важнейшей, произошедшей у истоков Средневековья перемены в классическом метафизическом мышлении, а именно анализом появления в качестве первейшего предиката Первоначала «бесконечности» или в дословном переводе «беспредельности» (τὸ ἄπειρον)¹⁵. Это понятие традиционно в античной

15 См. у Шуфрина об истории вопроса: Шуфрин 2013, 189–192.

философской традиции относилось к основным атрибутам материи и до Климента встречается в качестве эксклюзивного определения Первоначала прежде только у досократиков, т. е. физиологов. Уиттекер указывает на данный фрагмент Климента как на первый достоверный пример неклассического утверждения о беспредельности Бога, предшествующего соответствующему утверждению Плотина и при этом в ориентации на общий источник — первую гипотезу «Парменида». Плотин, как известно, отождествляет Единое первой гипотезы с трансцендентным миру Единым (Plot. *Enn.* V.1(10).8.22–27), или Богом, и определяет как беспредельное. Климент, с точки зрения Уиттекера, делает это первым, совершая, таким образом, как впоследствии и Плотин, переинтерпретацию первой гипотезы в богословском духе.

Если Осборн остается в традиции неоплатонической интерпретации Платона, то Уиттекер, полагая, что гипотезы «Парменида» являются логическими упражнениями (Whittaker 1976, 158), находит у Климента его богословскую интерпретацию, предшествующую толкованию Плотина и возникшую в среде среднеплатонической мысли. Об этом, по мнению Уиттекера, в тексте Климента свидетельствуют как впервые отмеченные им параллели с Алкиноем, так и выделенное нами введение в определение Единого как беспредельного уточнения его смысла в качестве ἀδιεξίτητον и ἀδιάστατον (ibid., 156–158)¹⁶. Уиттекер полагает, что значения ἀδιεξίτητον и ἀδιάστατον по контексту фрагмента должны быть до определенной степени противоположны и второе выражение для Климента сильнее первого в его определении Бога, что очевидно: «Потому Оно и беспредельно (ἄπειρον) — не в смысле невозможности пройти до конца (ἀδιεξίτητον), но как непротяженное {или: непрерывное} {или: неразделимое} (ἀδιάστατον), и не имеющее предела (πέρας) и, поэтому, не представимое в форме и неименуемое» (Str. 5.81.6). Он ссылается на два возможных контекстуальных значения ἀδιεξίτητον в смысле бесконечно великого и бесконечно малого и склоняется к первому, которое в контексте фрагмента, кажется, звучит более оправдано с богословской точки зрения; тогда ἀδιάστατον должно соотноситься с бесконечно малым, в смысле неделимости, в отличие от ἀδιεξίτητον в смысле бесконечной величины (Whittaker 1976, 156).

Однако в целом Уиттекер, за исключением приведенных замечаний, движется в русле изложения Осборна: «И Климент и Платон (*Parm.* 137c4–d8) утверждают (1) что Единое не есть целое (ὅλον), (2) что о Едином нельзя говорить, как об имеющем части (μέρη), (3) что Единое беспредельно (ἄπειρον) и (4) что Единое не имеет формы (ἔστιν σχήματος у Платона; ἀσχημάτιστον у Климента)» (ibid., 157), Климент только опускает в своем определении Бога те задействованные Платоном в первой гипотезе понятия, что не представляется богословского интереса (ibid.). В конце концов, для Уиттекера несомненно,

16 Такой ход мысли отсутствует у Платона в соответствующем месте «Парменида», а доопределение ἄπειρον в качестве ἀδιάστατον прежде вовсе не встречается. Но в дальнейшем появляется, как замечает Шуфрин, у Плотина. См.: Шуфрин 2013, 193–194 (прим. 34).

что и Климент, и Алкиной «зависят, через посредствующий источник, от *Парменида*» (ibid.).

5. БЕСПРЕДЕЛЬНОСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО ЕДИНОГО И БЕСПРЕДЕЛЬНОСТЬ В СМЫСЛЕ ἈΔΙΕΞΙΤΗΤΟΝ: НАБЛЮДЕНИЯ Э. МЮЛЕНБУРГА И ИХ КРИТИКА А. ШУФРИНЫМ

Если Уиттекер обращает внимание на введение Климентом в контекст определения Первоначала как беспредельного слов ἀδιεξίτητον и ἀδιάστατον и дает соответствующий историко-филологический комментарий, то Э. Мюленберг, разбирая уточнение Климентом смысла понятия о беспредельности божественного начала: «Оно... беспредельно (ἄπειρον) — не в смысле невозможности пройти до конца (ἀδιεξίτητον), но как непротяженное {или: непрерывное} {или: неразделимое} (ἀδιάστατον), и не имеющее предела (πέρας)» (Str. 5.81.6), — заметил, что отрицаемое Климентом в определении Бога как беспредельного ἀδιεξίτητον является техническим термином Аристотеля для описания бесконечного-по-величине. В связи с этим он справедливо поправил Осборна, указав, что когда тот переводит οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον как «не в том смысле, что об этом можно сказать исчерпывающим образом» (Osborn 1957, 29), он «привносит [в мысль Климента] ложный нюанс» (Mühlenberg 1966, 75).

В остальном следуя тому же типу интерпретации нашего фрагмента, что и Осборн, Мюленберг полагает, что Климент, отрицая в отношении Бога определение беспредельного κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον (т. е. на языке Аристотеля беспредельного в смысле «того, конца чего невозможно достичь» или «того, что нельзя пройти до конца»), пытается защитить свое понимание беспредельности Бога от вероятного возражения перипатетиков. Это возможное возражение Мюленберг сводит к тому, что не существует в действительности бесконечного единства, данного как бесконечное множество частей. Его и пытается, по мнению Мюленбурга, заблаговременно отвести Климент (Ibid., 76).

Мюленбург указывает на следующее место из Аристотеля: «Наше рассуждение, отрицающее актуальность бесконечного (τὸ ἄπειρον ὥστε ἐνεργεῖα εἶναι) в отношении увеличения, как не проходимого до конца (ὡς ἀδιεξίτητον), не отнимает у математиков их исследования...» (Phys. 207b25–28)¹⁷. Это единственное место в «Физике», где Аристотель достоверно употребляет ἀδιεξίτητον применительно к определению бесконечного. Однако в других местах в выражениях, используемых Аристотелем для обозначения бесконечного-по-величине, поддерживается тоже значение: «то, что нельзя пройти до конца». И, по существу, как замечает Шуфрин, предикат ἀδιεξίτητος употребляется Аристотелем взаимозаменяемо с ἀτελεύτητος (Шуфрин 2013, 204). Кроме того, Шуфрин указывает на еще один случай возможного употребления Аристотелем ἀδιεξίτητον (ibid., 203):

17 Здесь и далее «Физика» Аристотеля цит. в пер. В. П. Карпова по изд.: Аристотель 1981. Вставки слов и выражений греческого оригинала сделаны нами по изд.: Ross 1950.

Невозможно, чтобы бесконечное (τὸ ἄπειρον), существуя само по себе как нечто бесконечное, было отделимо от чувственных [предметов]. Потому что если бесконечное не есть ни величина, ни множество, а само есть сущность, а не свойство [какой-то иной сущности], то оно будет неделимо (ἀδιαίρετον), так как делимое [всегда] будет или величиной, или множеством. Если же оно неделимо, оно не бесконечно, разве только [в том смысле], как голос невидим. Но не в этом смысле говорят о нем утверждающие, что бесконечное существует (εἶναι τὸ ἄπειρον), и [не в этом смысле] мы ведем наше изыскание, а в смысле не проходимо до конца (ἀλλ' ὡς ἀδιεξίτητον) (*Phys.* 204a8–15).

Для этого места более распространенным в изданиях «Физики» является ἀδιέξοδος, но в другой рукописной традиции, которую поддерживает в своем исправленном издании «Физики» В. Росс (Ross 1950), стоит ἀδιεξίτητον.

Однако, вышеприведенные места «Физики» не только служат подтверждению гипотезы о техническом для перипатетиков характере ἀδιεξίτητον, но и непосредственно свидетельствуют о неадекватности понимания Мюленбургом понятия бесконечности (беспредельности) у Аристотеля, и соответственно, об ошибочности его интерпретации разбираемого места «Стромат». Как совершенно справедливо замечает Шуфрин, Мюленберг в своем анализе не смог провести четкого различия между τὸ ἀδιεξίτητον в *Phys.* 207b28–29 в смысле бесконечности в отношении увеличения в возможности, которая никогда не сможет превзойти конечной (определенной) величины, и актуальной бесконечностью в отношении увеличения, которая всякую конечную величину всегда должна превосходить и которая, по Аристотелю, не только недействительна, но и, в отличие от бесконечного-в-возможности, невозможно (Шуфрин 2013, 202–203). Бесконечное, которое не мыслится как величина, т. е. не относимо к чувственному сущему — его материи, будет неделимым, поскольку делимое всегда есть величина или множество. Но для Аристотеля это пустое, бессмысленное заявление, подобное высказыванию о том, что голос невидим. Бесконечное-по-величине, взятое как экстенсивная величина, т. е. отдельно от телесных вещей, но тем не менее как если бы оно было телом, правильно мыслимо только как бесконечное-в-возможности или иначе как «то, что нельзя пройти до конца». Мюленбург, в свою очередь, в своем истолковании исходит из онтологически абсолютистского утверждения о несуществовании актуальной бесконечности в отношении величины, как принципиально значимого для Аристотеля и перипатетиков положения, включающего в понятие об актуальной бесконечности бесконечное-в-возможности. Как следствие этого недопонимания Мюленбург, как полагает Шуфрин, делает ошибочный вывод о том, что Климент «хочет защитить свое применение к Богу предиката “беспредельный” от перипатетического возражения, что в действительности не существует ничего, что было бы единством бесконечного множества частей...», и, соответственно, «не знаком с беспредельным в положительном смысле, которое включало бы в себя неограниченное число частей» (Mühlenberg 1966, 76). Другими словами, согласно Мюленбергу,

Климент утверждает беспредельность Бога, но не желает при этом, чтобы его обвинили в логической непоследовательности. Хотя, напротив, очевидно, что, если Климент правильно понимал смысл τὸ ἄβειξίτητον в перипатетическом исполнении, то он своим отрицанием, вероятнее всего, как раз и утверждает актуальную бесконечность Бога, непосредственно исходя из перипатетического понятия бесконечного, т. е. сохраняя в своем рассуждении понятие о бесконечном-в-возможности. Противоположность в понятии бесконечного, о которой говорит Аристотель, является для него однозначной, т. е. бесконечное (беспредельное) в отношении величин телесных вещей может быть осмысленно высказано только в одном значении: если кто-либо не признает мыслимость бесконечного-в-возможности, он вынужден будет признать неделимость бесконечного и, соответственно, существование актуально бесконечной величины, или бесконечного по протяженности тела, что нелепо. Актуальную бесконечность Аристотель мыслит только как интенсивную бесконечность, а именно, как бесконечную силу Перводвигателя, который как таковой всегда и только действителен, не имеет бытия-в-возможности и движет, будучи неподвижным. Обосновывая это понятие в VIII кн. «Физики», он решает проблему того, как бесконечная сила Перводвигателя соотносится с бесконечным только во времени равномерным круговым движением неба. Однако это перипатетическое различие Климент не акцентирует, следы его не представлены текстуально, и следует согласиться с Осборном, Уиттекером и их последователями в том, что он скорее развивает доказательство бесконечности Первоначала, следуя первой гипотезе «Парменида». Климент выводит беспредельность Единого из его неделимости и своим отрицанием определения Единого посредством понятия бесконечного-в-возможности (но не самого значения этого понятия) утверждает, что порядок мышления бесконечного-в-возможности и действительность беспредельности Бога даны в двух различных регистрах «гностического» умозрения, т. е., согласно Клименту, беспредельное может высказываться в двух различных смыслах. Причем первый его смысл (бесконечное-в-возможности) намеренно отрицается им в отношении предельного уровня постижения Бога и, как мы увидим далее, по мнению Шуфрина, также находит у Климента богословское истолкование. С этой точки зрения следует признать, что, в сущности, в рассматриваемом нами диалектическом описании в *Str.* 5.81.3–5.82.1 Климент пытается прояснить понятие актуальной бесконечности Бога.

6. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФРАГМЕНТА *STR.* 5.81.3–5.82.1

А. ШУФРИНЫМ: ПРОЯСНЕНИЕ СООТНОШЕНИЯ ПОНЯТИЙНЫХ ПАР «ЦЕЛОГО — ЧАСТИ» И «ПРЕДЕЛА — БЕСПРЕДЕЛЬНОГО» В РЕЧИ О БОГЕ У КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Вероятность знакомства Климента с перипатетическим понятием бесконечного-в-возможности высока, однако в силу недостатка источников

текстуально подтвердить непосредственную рецепцию им этого понятия из чтения Аристотеля, перипатетиков эллинистической эпохи или среднеплатонических рецепций концепции Аристотеля невозможно. Но тем не менее критика Шуфриным позиции Мюленбурга и следующий за ней анализ понимания Климентом смысла беспредельности Бога, который Шуфрин обосновывает филологическим комментарием словоупотребления в соответствующих местах «Физики», выглядит вполне убедительно (Шуфрин 2013, 203–204). Данное истолкование Шуфрина, основные элементы которого мы рассмотрим ниже, тем более интересно, что оно встроено им в собственную интерпретацию разбираемого фрагмента Климента и шире в интерпретацию понятия о Боге у Климента в целом.

В определенном смысле также и контекст, в котором у Климента появляется противопоставление бесконечного как $\acute{\alpha}\delta\iota\epsilon\acute{\iota}\eta\tau\omicron\nu$ и $\acute{\alpha}\delta\iota\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ наводит на мысль, что Климент в этом месте модифицирует доказательство беспредельности в первой гипотезе «Парменида» с учетом аристотелевского обоснования понятия бесконечного-в-возможности. Здесь в разбираемом фрагменте Климента как раз и возникает находящаяся в центре нашего внимания сложность и даже логическая несообразность: Бог оказывается и в некотором смысле целым и в то же время как Единое не имеющим частей и соответственно неделимым, но при этом лишенным предела (с указанными оговорками Климента относительно понятия беспредельности) и в качестве такового лишенным также формы и невыразимым.

б.1. «Непроходимое до конца целое»: понятие бесконечного-в-возможности в «Физике» Аристотеля и беспредельность Бога как $\acute{\alpha}\delta\iota\epsilon\acute{\iota}\eta\tau\omicron\nu$ во фрагменте Str. 5.81.3–5.82.1 Климента Александрийского

Для Аристотеля бесконечное-в-возможности непосредственно связано в своем определении с категорией целого или определенной (конечной) величины. В известном месте «Физики», суммируя свое рассуждение о бесконечном по величине, Аристотель спорит с позицией Мелисса относительно бесконечности Первоначала, отчасти солидаризируясь с Парменидом. Проципируем в виду очевидной структурной аналогии с текстом Климента это место целиком, учитывая также и то, что оно во многом проясняет ход мысли Шуфрина, который и сам указывает на структурную аналогию между учениями о беспредельности ($\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\nu$) Первоначала Мелисса и Климента Александрийского (Шуфрин 2013, 191 (прим. 23), 224 (прим. 170)):

...следует думать, что Парменид сказал лучше Мелисса: последний говорит, что целое бесконечно ($\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\nu$), а Парменид — что целое «ограничено на равном расстоянии от центра». Ведь нельзя, как нитку к нитке, привязывать к Вселенной и к целому бесконечность; ведь такую важность они придают бесконечному именно потому, что оно «все объемлет» и «все заключает в себе»,

так как имеет некоторое сходство с целым. Но бесконечное есть материя для завершенности величины и целое только в возможности, а не в действительности; оно делимо и при уменьшении и обратном прибавлении, а целым и ограниченным [бесконечное] оказывается не само по себе, а по отношению к другому; и поскольку оно бесконечно, оно не охватывает, а охватывается. Поэтому оно и не познаваемо, как бесконечное, ибо материя [как таковая] не имеет формы. Таким образом, ясно, что бесконечное скорее подходит под определение части, чем целого, так как материя есть часть целого, как медь для медной статуи. Если же оно охватывает чувственно-воспринимаемые предметы, то и в области умопостигаемого «большое» и «малое» должны охватывать умопостигаемые [идеи], но нелепо и невозможно, чтобы непознаваемое и неопределенное охватывало и определяло (*Phys.* 207a15–33).

Аристотель понимает бесконечное-в-возможности двояким образом, как прибавление и как деление, т. е. как количество. Актуально бесконечное по величине было бы сущностью и, соответственно по определению неделимым, но такая сущность не могла бы существовать в действительности, поскольку тогда она должна была бы быть одновременно — по смыслу самого понятия бесконечности — неким количеством, и, соответственно, свойством (*Phys.* 204a28–30). Но и таковым оно в действительности быть не может, поскольку при делении все его части сами были бы бесконечными, т. е. самой бесконечностью (*Phys.* 204a20–28). Однако отрицать бесконечное также нелепо, как и утверждать актуально бесконечное, поскольку в этом случае «и для времени будет какое-то начало и конец, и величины не [смогут быть] делимы на величины, и численный ряд не будет бесконечным» (*Phys.* 206a9–10). Следовательно, существует только бесконечное-в-возможности, но не в том смысле как данный материал есть в возможности статуя и на деле может ею стать: бесконечное-в-возможности не может перейти в действительность чего-либо бесконечного (*Phys.* 206a18–21). Соответственно, как некое количество оно может мыслиться как возможность либо бесконечного прибавления, либо бесконечного деления. Но поскольку в действительности мы имеем дело с телами, т. е. определенными величинами, то первичной очевидностью в отношении мышления бесконечного по величине для Аристотеля выступает бесконечность деления, дихотомия.

Соответственно, для Аристотеля бесконечное в своей феноменальной основе имеется только как возможность бесконечного деления непрерывной величины (*Phys.* 207b16–17). В этом смысле «в направлении к меньшему ... [величина] все превосходит своей малостью» (*Phys.* 207b4–5). И напротив, «в направлении к большему бесконечной величины (μεγέθος ἄπειρον) не бывает» (*Phys.* 207b5–6), так как не существует чувственно-воспринимаемых бесконечных величин, т. е. тел, и, соответственно, «нет возможности превзойти любую определенную величину (ὡρισμένην μεγέθους), ибо тогда было бы нечто большее, чем Вселенная» (*Phys.* 207b19–21). Иными словами, бесконечно большое, с каковым Аристотель отождествляет актуально бесконечную величину, немислимо даже в возможности.

Напротив, число, или множество, до бесконечности не делимо — пределом здесь выступает единица, — но вполне мыслим бесконечный числовой ряд: «для числа ($\tau\tilde{\omega}$ ἀριθμῶ) имеется предел в направлении к наименьшему, а в направлении к большему оно всегда превосходит любое множество» (*Phys.* 207b2–4). «Но это число неотделимо от дихотомии, и бесконечность не пребывает, а возникает, так же как и время, и число времени» (*Phys.* 207b14–15). Иными словами, такая бесконечность является счетной, т. е. число здесь выступает выражением ряда бесконечного суммирования одной и той же величины. Но получается такая величина, или число, только в силу первичного деления на две равные доли величины определенной, но еще не получившей числовую меру. Поэтому только мыслимый предел бесконечного деления на два оказывается опять же только мыслимым выражением числа как такового, которое бы совпадало с неделимым в делимой величине, т. е. сущностью, неделимым как таковым. Это, несомненно, фундаментальная апория, которую Аристотель обходит ссылкой на разумное устройство природы вещей: неделимость сущности благодаря числу оказывается для него равна числовой неделимости ее реального экземпляра. Мы можем делить любую величину до бесконечности, но природа состоит из неделимых телесных единиц: «единица неделима, чем бы она не была; например, человек — один человек, а не многие; число же больше единицы и есть некоторое количество [единиц], поэтому необходимо остановиться на неделимом... А в направлении к большему мысленно можно всегда идти [дальше и дальше], ибо дихотомические деления величины бесконечны» (*Phys.* 207b6–11).

Таким образом, Аристотель полагает бесконечное-в-возможности путем прибавления на основе бесконечности деления, которая в мышлении всегда ей предшествует. В силу этого одно за пределами другого, взятое в качестве такого же как и это другое, т. е. за счетную единицу, может служить и единицей измерения конечной величины, если и это одно, и это другое есть тождественные и, соответственно, равные величины, и одновременно мнимой единицей измерения видимости, если это одно и это другое величины неравные — тогда стремление исчерпать измеряемую величину оборачивается бесконечным движением к внеположенному процессу измерения его пределу. Ошибка в этом последнем случае состоит в том, что под единицу измерения попадает всякий раз разное по величине (т. е. собственно разное), но полагается это разное как равное в отношении процесса измерения чего-то, мыслимого как целое, т. е. разное уравнивается и между собой, как взятое в качестве разных частей такого целого, и с исходной единицей измерения. Эти два смысла бесконечного-в-возможности выражают в качестве действий ума данность его операциональной деятельности.

При этом во втором случае возникает иллюзия, что и при таком движении к большему существует предел, собственно некая бесконечность и собственно некое неделимое, т. е. актуальность неделимого бесконечного, которое охватывало бы все конечное по величине сущее, все телесные величины, их таким

образом определяя. Оно как таковое представлялось бы как последнее в бесконечном ряду сущее, которое при этом служило бы определением для всего этого ряда, т. е. неким целым для частей этого ряда и, соответственно, его началом и завершением одновременно, чем-то, что, будучи только возможным, тем не менее во всякий момент было бы и действительным.

Аристотель и здесь вводит определенное разделение, на этот раз по степени осмысленности подобной операции ума. Одно дело, когда мы (как Мелисс) представляем такое целое в качестве целого единиц (частей) всего многообразного по своему бытию сущего, наподобие отдельного предмета, что нелепо. Другое — феномены, которые, естественным образом представляются в уме подобным целым в согласии с порядком собственного бытия, данного то как возможное, то как действительное: «так как “существование” имеет много значений, то и бесконечное может существовать так, как существует день или как состязание — в том смысле, что оно становится всегда иным, и иным. Ведь и они, [день и состязание], существуют и в возможности, и в действительности: олимпийские игры существуют и как возможное наступление состязаний, и как наступившее» (*Phys.* 206a21–25). По своему адекватному определению, «бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, а взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным. Так что бесконечное не следует брать как определенный предмет, например, как человека или дом, а в том смысле, как говорится о дне или состязании, бытие которых не есть какая-либо сущность, а всегда находится в возникновении и уничтожении, и хотя оно конечно, но всегда разное и разное. Притом для величины это происходит с сохранением взятого, для времени и людей — вместе с их уничтожением, так, однако, чтобы [последовательность возникновений] не прекращалась» (*Phys.* 206a21–b3). В случае величины речь идет об умножении числового ряда в порядке измерения чего-то неизбежно мыслимого безграничным, как, например, бесконечность кругового движения небесных сфер; в случае времени — о возникновении и уничтожении следующих друг за другом мгновений «теперь», по форме не отличимых, но различных по бытию¹⁸; в случае людей — о смене поколений, чередовании возникновения и уничтожения различных экземпляров одной и той же человеческой сущности. Но отличает все подобные вещи то, что их потенциальность перманентно и регулярно обращивается действительностью определенного, например, случившегося состязания или наступившего и прошедшего дня. Иными словами, очевидность их данности в собственном смысле не определяется внешней их постоянному переходу из возможности в действительность целью, единственным в своем роде днем как таковым («судным днем») или состязанием, исход которого закрыл бы все возможные ставки, последним мгновением явления абсолютной

18 См. соответствующее место в «Физике»: *Phys.* 222a10–20. Анализ сложнейшей проблемы онтологического статуса понятия времени у Аристотеля выходит за рамки данного исследования.

истины или чем-либо подобным. Данность таких вещей представляет собой их включенность в порядок временной перспективы, которая не имеет конца, т. е. соответствует вечному движению конечного по величине космического целого.

Сложность, однако, в том, что в качестве числовых подобные ряды уходят в бесконечность, но как ряды сложения конечных величин мыслятся они только в приближении к определенной величине, поскольку в основе операции прибавления здесь, как уже было сказано, лежит представление о возможном и очевидном в смысле действия ума делении конечной величины до бесконечности, определенном стремлением исчерпать порядок деления, достигнув неделимого. Требование обоснования возможности измерения исходной конечной величины оказывается поэтому базовым эпифеноменом представления о бесконечном в порядке прибавления. Как утверждает Аристотель, «Бесконечное путем прибавления в некотором смысле есть то же самое, что и [бесконечное] путем деления, а именно: путем прибавления с конечной величиной происходит обратное: в какой мере она при делении очевидным образом идет к бесконечности (*ἄπειρον*), в такой же при прибавлении она будет казаться идущей к определенной [величине]» (*Phys.* 206b3–6). Только число, сохраняющее в числовом ряду тождество его элементов по форме (как единиц ряда) и строгий порядок следования одного за другим, выступает эквивалентом неделимой сущности (единица) и позволяет решить проблему измерения, если придать каждой из единиц числового ряда равную всем другим величину. Так, «Если, взявши от конечной величины определенную часть, прибавлять [к ней] дальнейшие части, находящиеся друг к другу] в одинаковом отношении, но [только] не прибавлять повторно ту же самую часть целого, то [исходную] конечную величину нельзя будет пройти (*οὐ διέξεισι τὸ τετρασμένον*) [до конца]; если же настолько увеличить отношение, чтобы прибавлять все время одну и ту же величину, то пройти можно (*διέξεισι*), так как всякую конечную величину [всегда] можно исчерпать любой определенной величиной» (*Phys.* 206b6–12). Подобно тому, как в парадоксах Зенона, выступающих фоном всех рассуждений о бесконечности Аристотеля, — и прежде всего в «Дихотомии», — несоизмеримость по величине умножающихся при повторяющемся делении в бесконечность конечных частей исходной конечной величины не позволяет ее исчерпать в случае, если взять их в качестве счетных единиц и сложить, или, как говорит Аристотель, не позволяет пройти исходную величину до конца или ее измерить, также увеличение одной части исходной величины до равенства другой первоначально несоизмеримой ей по величине части исходной величины позволяет получить определенную величину, всегда способную при ее последовательном прибавлении в числовом ряду полученных тождественных друг другу по величине единиц исчерпать любую конечную величину.

Для наглядной демонстрации первой части описанного деления (непроеходимая до конца исходная конечная величина) Шуфрин подобрал удачный пример аппроксимации бесконечного ряда деления конечной величины. Дело в этом случае обстоит следующим образом:

Для Аристотеля любая конечная величина ($\tau\acute{o}$ πεπερασμένον μέγεθος) делима — в качестве величины — до бесконечности. Это позволяет аппроксимировать ее путем сложения ряда без конца уменьшаемых — например, вдвое — интервалов. Получаемая в этом процессе величина ни в какой его момент не перестает расти; в этом смысле она бесконечна. По мере роста она все более уподобляется величине, к которой приближается и которая — в качестве конечной — есть нечто целое. Таким образом, бесконечное для Аристотеля некоторым образом подобно целому, но в действительности — не целое; целое оно только «в возможности». Его подобие целому обусловлено ростом в направлении того, что *могло бы* сделать его целым, и даже совершенным (τέλειος), а именно — к цели (τέλος). Тем не менее, это не более, чем подобие, поскольку бесконечная величина ни в какой момент своего роста не достигает его цели (конца процесса) и, таким образом, никогда не является целой в действительности (Шуфрин 2013, 199 (прим. 61)).

В строгом смысле данное описание и этот пример соответствует у Аристотеля неадекватному представлению о процедуре измерения и, соответственно, они не могут служить эквивалентом совершенной деятельности ума, т. е. такого соответствия его деятельности предмету этой деятельности, которое дает знание (а согласно Аристотелю, и ребенок может быть мудрым, т. е. этого совершенства достигать, например, в математике, поскольку она не просто наука о необходимом, но имеет дело с общим и не требует опыта частного, как философия или физика (*Eth. Nicom.* 1142a12–23)). Адекватным образом бесконечное в мире тел может мыслиться только как то, что находится, как состязание или день (а также все, перечисленное выше), всякий раз в новом состоянии, что нельзя «пройти до конца», но тем не менее без конца переходит из возможности в действительность, не будучи определенным какой-либо запредельной такому его бытию целью; только такие вещи называются бесконечными осмысленным образом:

Иным образом бесконечного нет; оно существует лишь так — в возможности и при уменьшении (в действительности же [бесконечное] существует в том смысле, в каком мы говорим о дне и состязании), причем в возможности — в смысле материи, и не само по себе, как [существует] конечная величина. И бесконечное путем прибавления ... существует в возможности таким же образом, так как вне его всегда можно что-нибудь взять. Однако оно не превзойдет любой определенной величины, как превосходит бесконечное путем деления всякую определенную величину, меньше которой оно всегда [в конце концов] будет (*Phys.* 206b12–21).

Иными словами, превзойти *всякую* конечную, существующую самостоятельно, величину (т. е. тело), путем прибавления «нельзя даже в возможности» (*Phys.* 206b22). В противном случае необходимо допустить для какого-либо тела свойство с предикатом бесконечности, как это делали физиологи, но поскольку такого чувственно-воспринимаемого тела не существует, «то очевидно, что путем прибавления оно не будет бесконечным и в возможности,

а только, как сказано, в обратном отношении к делению» (*Phys.* 206b26–27), т. е. не как определенная величина, а как числовой ряд в уме и материя (возможность), оформление которой даст определенную, но отнюдь не бесконечную величину.

Однако все примеры адекватного, т. е. осмысленного, представления существующего бесконечного можно мыслить не так, как это делает Аристотель, но в порядке мнимости. Достаточно поместить субъект высказывания внутрь бесконечного движения к запредельной цели этого движения, по отношению к которому такая цель есть нескончаемый предел протекания (состязания, дня, времени, человеческих поколений и вообще всех вещей), где часть кажется конечным завершением целого, а целое остается недоступным. В этом смысле, согласно Шуфрину, и следует понимать то движение аппроксимации, которое совершается в познании Бога, мыслимого в качестве запредельной данному движению, но бесконечно поддерживающей это движение цели. В итоге понятие Аристотеля о бесконечном-в-возможности путем прибавления из характеристики процесса незаконченного измерения превращается в описание механизма, конституирующего субъективную иллюзию бесконечного стремления к внеположенному этому стремлению пределу.

Отметим, что указанного различия между осмысленным и неосмысленным представлением о бесконечном-в-возможности Шуфрин не учитывает. Соответственно, в такой перспективе Бог Климента должен пониматься не только как беспредельное и неделимое Единое, но и как среда (материя) «очищения» и «анализа» и всегда внеположенный этой среде предел «созерцания» праведника в их взаимной контаминации. Вопрос в том, можем ли мы, как это делает Шуфрин, пренебречь предписанным Аристотелем различием между осмысленным и неосмысленным представлением бесконечного-в-возможности в отношении текста Климента? Формально, несомненно. Свидетельством тому выступает аналогия между определением Бога у Климента и у критикуемого Аристотелем Мелисса, дающего как бы квинтэссенцию учения физиологов: Бог безграничен и «“все объемлет” и “все заключает в себе”» (так в цитате или пересказе из Мелисса у Аристотеля (*Phys.* 207a20)) и именуется «“Бездной”, как объемлющий и зачинающий в себе всё, недостижимый и безграничный» (так у Климента (*Str.* 5.81.3)). С точки зрения Аристотеля, как мы видели, постулат безграничного, объемлющего все и, соответственно, неделимого Первоначала с неизбежностью ведет к представлению о нем, как о запредельном порядке любых частных и оттого мнимых определений вещей их действительному целому, что и выражает соположенность полностью отвергаемого им понятия об актуально бесконечной величине и понятия бесконечного-в-возможности в смысле видимости бесконечного приближения (при прибавлении) к определенной величине, которую и замещает собой величина актуально бесконечная. По мнению Шуфрина, данная взаимосвязь фактически имеет место и у Климента Александрийского в рассматриваемом фрагменте *Str.* 5.81.3–5.82.1, для которого эти два зависимые друг от друга регистра

представления бесконечного выражают различие между порядком полагания Бога как Величины и в некотором смысле целого, с одной стороны (*Str.* 5.81.5), и, напротив, неделимой беспредельности невыразимого Единого, с другой (*Str.* 5.81.6).

Так понятое перипатетическое понятие бесконечного-в-возможности, таким образом, существенно изменяет в рассматриваемом нами фрагменте, согласно Шуфрину, восходящую к первой гипотезе «Парменида» аргументацию (Шуфрин 2013, 199). Доказательство беспредельности Бога, непосредственно позволяющее сделать ход к утверждению об отсутствии у Него формы, а следовательно, к демонстрации Его дискурсивной невыразимости и в итоге непостижимости (общая цель аргументации Климента), к которому Климент приходит обходным путем через введение пары предикатов «целое — часть», у Платона в отношении Единого также проходит с использованием этой пары (*Parm.* 137c4–d7). Платоновское Единое, не будучи многим, «не имеет частей» (в словоупотреблении Климента «неделимо» — «Нельзя даже сказать, что у Него есть какие-либо части; ибо Единое неделимо (ἀδιαίρετον)» (*Str.* 5.81.6)). Далее, как не имеющее частей, т. е. начала, конца и середины, которые составляют его пределы, оно оказывается беспредельным. Иными словами, как полагает Шуфрин, в первой гипотезе у Платона предел понимается как часть того, что он ограничивает (Шуфрин 2013, 194). Напротив, в понятии о бесконечном по величине Аристотеля для единственно мыслимого, с точки зрения Шуфрина, и в относительном, рассмотренном выше, смысле существующего *бесконечного-в-возможности* предел, как только мыслимое целое неполного ряда частей деления и прибавления, т. е. собственно определения, всегда внеположен этому ряду (*ibid.*, 199).

Соответственно объясняется тот факт, что перед тем, как развернуть аргумент о беспредельности Бога, Климент утверждает, что Бог или первое начало в некотором смысле есть целое («Нельзя даже сказать, что Оно в прямом смысле целое (ὅλον τις ὀρθῶς). Ибо Оно считается целым (τὸ ὅλον) ввиду Его величины {или: величия} (μεγέθει), и [Оно] {или: [еще]} есть (καὶ ἔστι) Отец всего {или: вселенной} (τῶν ὅλων)» (*Str.* 5.81.5)). Бог есть относительное целое, если мы рассматриваем его изнутри мыслимого в перипатетическом смысле бесконечного движения к внеположенному пределу, к еще недостигнутой определенности целого. В этом смысле Он и полагается Климентом (как можно думать) в качестве Величины или среды, в которой движется «гностики», или, точнее, всякий стремящийся к познанию Бога.

Но если рассмотреть Бога как парадоксальное целое, не имеющее частей, т. е. в-себе (как внеположенного всему «Отца всего» в той цезуре, неделимые края которой означают Бога, с одной стороны, как целое и «Величину» и, с другой, как не имеющего частей и Единого без разделения), Он есть такое Единое, которое не может быть бесконечным в смысле ἀδιεξίτητον (бесконечного-по-величине как сущего-в-возможности). Это объясняет, почему Климент вводит пояснение относительно смысла, в котором нужно понимать

беспредельность Бога, в соответствующее по содержанию аргумента первой гипотезе «Парменида» доказательство этой беспредельности, которое следует за указанием на понимание Бога в качестве в некотором смысле целого. Беспредельность Бога в смысле ἀδιεξίτητον в противоположности «внеположенный предел — предел как Единое в себе» соответственно относится Шуфриным к Богу (Первоначальному) как *в некотором смысле целому* (беспредельное-в-возможности) и «Величине»: «Нельзя даже сказать, что Оно в прямом смысле целое (ὅλον τις ὀρθῶς)» (*Str.* 5.81.5) (Шуфрин 2013, 203).

Отметим, что и Аристотель выражается подобным образом: беспредельное Мелисса и физиологов «“все объемлет” и “все заключает в себе”, так как имеет некоторое сходство с целым (τινὰ ὁμοιότητα τῷ ὅλῳ)» (*Phys.* 207a20–21). Но для него любое адекватно мыслимое понятие беспредельного путем прибавления «есть материя для завершенности величины и целое только в возможности, а не в действительности» (*Phys.* 207a22–23). Как таковое беспредельное подпадает под определение части, а не целого, поскольку целое (завершенная величина) может быть только пределом, ограничивающей материю формой. В этом смысле понятие о «неделимом беспредельном», которое вводит Климент Александрийский в качестве важнейшего и собственного определения Бога, как уже отмечалось выше, для Аристотеля бессмысленно: внеположенный предел для беспредельного, данный в действительности, или целое в собственном смысле, есть форма, и в качестве принципа оформления, будучи конечным в смысле формального совершенства его бытия, он обнаруживает конечность всякой величины, ее оформляя в качестве таковой¹⁹.

6.2. Беспредельность Бога как ἀδιεξίτητον и ἀδιάστατον во фрагменте *Str.* 5.81.3–5.82.1 и реконструкция богословского учения Климента об Отце и Сыне в Троице

С точки зрения Шуфрина, аргумент Климента о беспредельности Бога, разрывает стройную схему аргумента Платона, поскольку он включает в него объяснение характера этой беспредельности, — и не только через введение отрицательной части, которая состоит в указании на смысл беспредельности, в котором Бог не есть беспредельный как ἀδιεξίτητον, но и положительной,

19 Эта критика относится Аристотелем не только к Мелиссе и физиологам, но и к Платону, который, по его словам, «допустил две бесконечности» (*Phys.* 206b28), и в смысле бесконечного увеличения, и в смысле бесконечного уменьшения, однако, допустив две, ни одной из них не воспользовался, «поскольку числам у него не свойственна бесконечность ни при уменьшении, так как единица — наименьшее [число], ни при увеличении, так как числа доходят у него [только] до десяти» (*Phys.* 206b31–33). Бесконечное по определению не есть какая-либо форма и, соответственно, нечто целое, и в этом смысле ничего охватывать и содержать в себе не может. «Если же оно охватывает чувственно-воспринимаемые предметы, то и в области умопостигаемого “большое” и “малое” должны охватывать умопостигаемые [идеи], но нелепо и невозможно, чтобы непознаваемое и неопределенное охватывало и определяло» (*Phys.* 207a29–33). Здесь Аристотель намеренно пользуется понятийным языком Платона и Академии.

в которой он определяется как ἀδιάστατον. Единое — это не «то, что нельзя пройти до конца», оно бесконечно, как неделимое, в качестве ἀδιάστατον: «Единое беспредельно, мог бы сказать Климент, не κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον — как имеющее бесконечно много частей (ибо оно не имеет ни одной) — но потому, что оно не имеет пределов (имея в виду, что оно могло бы иметь их только как свои части). Задача показать, что Единое не имеет пределов в этом смысле, сама по себе не оправдывала бы отступление об ἀδιάστατον» (Шуфрин 2013, 194). Иными словами, у Климента Единое беспредельно не только в силу отсутствия у него пределов в качестве его собственных частей (как в первой гипотезе платоновского «Парменида»), но оно не имеет и внеположенного ему предела, который в качестве мнимого целого и цели продвижения к нему не был бы его частью (как в понятии бесконечного-в-возможности Аристотеля). Единое есть неделимое в смысле ἀδιάστατον, в соответствии с которым оно также есть «не имеющее предела» (*Str.* 5.81.6): соответственно беспредельное κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον означает то, что «нет *ничего* “по ту сторону” Единого» (Шуфрин 2013, 202).

Шуфрин переводит ἀδιάστατον как «неразделимое», «неотделимое», в части филологического обоснования указывая на три места из Климента, где оно однозначно имеет это значение (*ibid.*, 224–225 (прим. 174)), и с осторожностью полагает, что в рассматриваемом фрагменте оно отсылает к единству Сына и Отца, подтверждая это предположение четвертым местом: «Но мы, со своей стороны, говорим, что Логос — тот, что в тождественности (о котором и говорится, что Он “в недрах Отчем”), — это Бог в Боге, неразделимый (ἀδιάστατος), неделимый (ἀμέριστος), единый Бог» (*Exc.* 8.1; Шуфрин 2013, 224; Stählin 1909, 108).

Опираясь на широкий контекст фрагментов Климента, Шуфрин разворачивает собственное толкование фрагмента *Str.* 5.81.3–5.82.1 и показывает, что в нем содержится, прежде всего, богословская интерпретация Первоначала с точки зрения важнейших положений христианства. Он следующим образом представляет концепцию Первоначала Климента, которую прилагает к своему толкованию рассматриваемого фрагмента, отчасти опираясь на исследование Р. Мортли (Mortley 1973, 69–92).

Христос, согласно Шуфрину, в *некотором смысле* (как Целое) есть постоянно упоминаемая Климентом в различных фрагментах Монада (Шуфрин 2013, 199–200). Она описывается Климентом как конечная цель бытия праведников: «Что [ковчег] сходится [к вершине] (συντελεῖσθαι) [величиной] в локоть (ср.: Быт. 6:16), — это [символ] продвижения (προκοπής) праведника, завершающегося в (τελευτῶν οὐκ εἰς) Монаде и в “единстве веры” (Еф. 4:13)» (*Str.* 6.87.2; Шуфрин 2013, 220; Stählin 1906, 475). Согласно *Str.* 5.93.4–5.94.2, в Ней помещены «сотворенные в начале», «безвидные» (Быт. 1:1–2) архетипы всего видимого (Шуфрин 2013, 198 (прим. 58); Stählin 1906, 387–388). «При этом Сын (= Логос) Божий, бесконечно близко к которому подводит верного гнозис, понимается как запредельный Монаде центр ее, а значит — и запредельный самому гностику его центр» (*ibid.*, 220–221). Движение праведника,

соответственно, осмысливается как концентрация, сборка в Логосе или теле Христовом, образом которого является Церковь («Но то в Церкви, что [относится к ней] по преимуществу (ἡ ἕξοχή τῆς ἐκκλησίας) ... имеет [образ] бытия монады (κατὰ τὴν μονάδα ἐστίν), превосходя все остальное и ничего не имея подобного или равного себе» (*Str.* 7.107.6; Шуфрин 2013, 220; Stählin 1909, 76)). «В отличие от Монады, у Единого нет «внутренности», куда бы можно было войти. Впрочем, в Его “недре”, как в своеобразных Свята́я Святы́х близости, пребывает Первосвященник (Сын). Сын — “в недре Отчем” (Ин. 1:18), однако, не как “все вещи” (*Str.* 5.81.3). Все вещи там — как причастные Сыну через свои архетипические образцы, содержащиеся в качестве частей в Монаде (*Str.* 4.156.2)» (Шуфрин 2013, 224). Но Сам по себе Сын, как уже было сказано, не часть Монады, Он — внеположенный ей ее центр, и Тот, через кого открывается Отец, как Тот, от Кого неотделим в смысле ἀδιάστατον Сын (*ibid.*, 223–226). И Сын как таковой «заведомо бесконечно ближе к Отцу, чем любой гностик на любой стадии продвижения. Ибо Сын и Отец неразделимы — они и есть Единое» (*ibid.*, 224). Здесь Шуфрин поправляет Уиттекера: ἀδιεξίτητον «не значит непременно “бесконечно большое” (как полагает Уиттекер). Скорее, поскольку речь идет о расстоянии между обоженным и Богом, — наоборот, “бесконечно малое”. Поэтому, исходя вместе с Уиттекером из того, что интересующие нас два значения должны быть взаимно противоположны, невозможно понять и ἀδιάστατον тоже как бесконечно малое» (*ibid.*, 224).

Таким образом, достижение состояния «Бытия-в-Монаде» следует мыслить как бесконечный процесс уподобления Христу в его отношении к Отцу, что позволяет Шуфрину отождествить эту Монаду и монаду гносеологического фрагмента *Str.* 5.71.2–3: «...оставшийся знак {или: точка} (σημείον) — это монада (μονάς), имеющая, так сказать, положение; если совлечем с нее ее положение, она мыслится как монада. Если, отняв затем все остальные [свойства] (сколько бы их ни было присуще телам и [вещам], называемым бестелесными), мы вбросим себя в величину {или: величие} (μέγεθος) Христа и оттуда, через святость, будем выходить в зияние, тогда мы будем приближаться, так или иначе, к восприятию умом (νοήσει) Вседержителя, как получившие ведение не того, что Он есть, но того, что Он не есть...». Хотя в известных сочинениях Климент не называет Христа Монадой, из этого фрагмента можно сделать вывод, что она есть Величина Христа в его отношении к Отцу (*ibid.*, 199–200), т. е. то, всякое имя чего означает область, вступая в которую, праведник непосредственно вовлекается в отношение с внеположенным этой Величине пределом его стремления (ее собственным центром), отношением неразделимости Сына и Отца.

В соответствии с таким пониманием учения Климента Александрийского о Боге и гностическом приобщении к божественному Шуфрин дает собственное истолкование фрагмента *Str.* 5.81.3–5.82.1. Он отождествляет Величину Христа гносеологического фрагмента и то начало вещей, о котором «Нельзя даже сказать, что Оно в прямом смысле целое (ὅλον τις ὀρθῶς). Ибо Оно

считается целым (τὸ ὅλον) ввиду Его величины {или: величия} (μεγέθει)» (*Str.* 5.81.5) (Шуфрин 2013, 199–200). Как следствие, еще подробно не рассматривавшийся нами зачин фрагмента *Str.* 5.81.3–5.82.1, повествующий о «зиянии», «недрах» и «бездне» Бога (войти туда стремится праведник), свидетельствует, по мнению Шуфрина, о двух различных началах (или двух смыслах начала): о «начале всех вещей», которое он отождествляет с Монадой, как местом, в которое помещены архетипы всех вещей, или с Величиной Христа, и о «первом и древнейшем начале» возникновения, отождествляемом им с Отцом, от которого Сын неотделим (*ibid.*, 200): «И апостол Иоанн... [наименовал] Незримое и Невыразимое «недром» (κόλπον) Бога (Ин. 1:18). Посему некоторые называли... [Бога]... “Бездной” (βυθόν), как объемлющего и зачинающего (ἐγκολρσιάμενον) в себе всё, недостижимого и безграничного (ἀπέραντον). Да, действительно, с этим рассуждением о Боге (περὶ θεοῦ λόγος) крайне трудно справиться. Ведь если трудно найти начало всех вещей (ἀρχὴ παντὸς πράγματος), то совсем трудно указать на первое и древнейшее начало (πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχή), являющееся и причиной возникновения всевозможных (ἄπλασι) иных [вещей], и причиной бытия возникших» (*Str.* 5.81.3–4).

Исходя из такого толкования, далее, Шуфрин предлагает читать *Str.* 5.81.5, как фрагмент описывающий Величину Христа (Сына), которая «лишена предметных характеристик тварного мира, поскольку ему не принадлежит» (Шуфрин 2013, 198 (прим. 58)). И данное обстоятельство «объясняет, почему Климент мог описать ее как то, “что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым, ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется”» (*ibid.*). Напротив, далее, в *Str.* 5.81.6–82.1, по словам Шуфрина, описывается Отец:

Единое, напротив, не имеет величины (хотя бы уже потому, что оно неделимо, как Климент утверждает в *Str.* 5.81.6). Вопреки прочтению, при котором Единое является единственным субъектом в *Str.* 5.81.5, я предлагаю, поэтому, считать, что до καὶ ἔστι Климент говорит о Монаде. Таким образом, *Str.* 5.81.5 оказывается параллельно по структуре *Str.* 5.81.4. Если такое прочтение правильно, отождествление Климентом — в другом месте — Монады с «началом» (ἀρχή) Быт. 1:164 означает, что выражение «начало всех вещей» в *Str.* 5.81.4 относится к Монаде, а не к Единому, о котором там же говорится как о «первом и древнейшем начале». Это объясняло бы, почему в *Str.* 5.81.5 Климент вводит «Отца всего» (τῶν ὅλων πατήρ). Отец «объемлет в Себе все вещи». Значит, «в прямом смысле целен» (ὀρθῶς ὅλος) для Климента не Сын (как имеющий «величину»), но, по всей вероятности, Отец.

В свете Аристотелева подтекста это означает, что «величина Христа», упоминаемая в *Str.* 5.71.3, бесконечна; ибо, если бы она была конечна, она была бы целой «в прямом смысле». Именно эту беспредельную «величину Христа» ум превосходит, двигаясь святостью к «зиянию» — Отцу (Шуфрин 2013, 200).

Место цезуры или перехода от описания Сына к описанию Отца Шуфрин предлагает читать так: «Ибо Оно считается целым (τὸ ὅλον) ввиду Его величины

(μεγέθει), и [еще] есть (καὶ ἔστι) Отец всего {или: вселенной} (τῶν ὅλων)», — что «подразумевает понимание здесь глагола “есть” (ἔστι) в значении “имеет место”, “существует”, а не в значении связки» (*ibid.*, 200 (прим. 63)), — и делает вывод, что «Пунктуация, отраженная в существующих изданиях и поддерживающая это последнее чтение, могла появиться вследствие интерпретации (ложной) этого места переписчиком» (*ibid.*).

7. КРИТИКА ИСТОЛКОВАНИЯ А. ШУФРИНЫМ ФРАГМЕНТА STR. 5.81.3–5.82.1: КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, ПЛАТОН И СРЕДНИЕ ПЛАТОНИКИ

Вышеизложенное прочтение Шуфриным фрагмента *Str.* 5.81.3–5.82.1 выглядит убедительно, однако может быть приведено много доводов, которые все же могли бы дать повод к истолкованию более традиционному, но сохраняющему все положительные следствия данной интерпретации.

1) Отсутствуют достаточные основания читать различие между «началом всех вещей» и «первым и древнейшим началом» в качестве различия, означающего Сына и Отца. Еще Осборн указывал, что здесь, скорее всего, речь идет об общем месте платонической традиции, отсылающем к известному отрывку из «Государства» Платона, где Сократ указывает на трудность рассуждения о Благе самом по себе и, далее, различает, с одной стороны, знание и истину и, с другой, идею Блага, как их порождающее начало и условие возможности (*Rep.* 508e1–509a5) (Osborn 1957, 26–27), — а также, добавим, упоминает двух владык, мира умопостигаемого и мира видимого (*Rep.* 509d1–4). Можно отметить еще одно место, уже из «Парменида», отмечающее в диалоге переход к диалектике Единого: «Поэтому нужен весьма одаренный человек, который сможет понять, что есть некий род каждого (γένος τι ἐκάστου) и сущность сама по себе (οὐσία αὐτῆ καθ' αὐτήν), а еще больше восхищение вызовет тот, кто, обнаружив это, сможет обстоятельно разобраться во всем этом и научить этому другого» (*Parm.* 135a7–b2)²⁰. В этом контексте усиливается связь рассуждения Климента с текстом «Парменида»: отрицая по отношению к Богу родо-видовые определения, контрадикторные предикаты «неделимости — множественности» и дискурсивного определения как такового в *Str.* 5.81.5, Климент акцентирует различие между дискурсивным познанием вещей и восприятием «умом (νοῆσει) Вседержителя» (*Str.* 5.71.3) («сущности самой по себе» Платона), которое не может быть сведено к отрицанию в отношении Бога всевозможных предикабилей, категорий и наиболее общих понятий из кладовой платонической и перипатетической мудрости (*Didaskalikos* X. 4; Whittaker 1990, 165.5–16). Так, в VIII эпистемологической книге «Стромат» Климент Александрийский описывает категории и все то, что составляет части предложения (т. е. подпадает под рода и виды) и в виду этого само по себе не может быть оценено как истинное

20 «Парменид» Платона здесь и далее цит. в пер. Ю. А. Шичалина с изм. по изд.: Платон 2017. Вставки выражений греческого оригинала сделаны нами по изд.: Burnet 1901.

или ложное, «в качестве элементов вещей в материи после первых начал (ἃ δὴ καὶ στοιχεῖα τῶν ὄντων φάμεν τῶν ἐν ὕλῃ καὶ μετὰ τὰς ἀρχάς)»; эти элементы доступны рассудку (λόγῳ), в то время как вещи нематериальные (τὰ ἄυλα) могут быть схвачены только умом (νῶ) (*Str.* 8.23.5–24.2; Stählin 1909, 94–95). Вполне вероятно, во фрагменте *Str.* 5.81.4 Климент отсылает к контексту собственного размышления о Первоначале философов, которым Бог дал философию как недостаточный, но верный путь познания истины, и Боге христиан, которое постоянно повторяется на каждом этапе движения повествования V книги «Стромат». И, возможно, к эпитету «первое» (πρώτη), прилагаемому Алкино-ем к божественному Уму (Богу) (*Didaskalikos* X.4; Whittaker 1990, 164.23–28), как, вероятно, это могло иметь место в их общих среднеплатонических источниках, он не случайно прибавляет «древнейшее» (πρεσβυτάτη), так разводя философское «начало всех вещей» и «первое и древнейшее начало» христиан. Климент поясняет, что именно это начало является «причиной возникновения всевозможных (ἄπλασι) иных [вещей], и причиной бытия возникших» (*Str.* 5.81.4), т. е. всего возможного и действительного в его индивидуальности, вероятно, в отличие от всего данного в дискурсивном познании посредством общих для многих вещей понятий. Этот полемический контекст, несомненно, характерный для письма Климента, Шуфрин, как правило, не учитывает.

2) Развитие доказательства невыразимости Первоначала у Климента, как убедительно показал Шуфрин, целиком подчиняется христианской матрице понимания движения праведника в познании Бога, где платонические и перипатетические источники диалектического рассуждения Климента служат ему своего рода материалом. В начале, как мы видели, он строго следует тому же списку отрицаний предикабилий, который имеется и у Алкиноя, а, далее, вместо апофатических пар (с указанным выше исключением) противоположных категорий, продолжающих список отрицаний Алкиноя, у Климента появляются две другие. Первая пара «не неделимый и не число» вводит дальнейшее размышление о Боге как неделимом и целом. Вторая пара завершает рассуждение о предикабилиях (Бог не есть ни предикат иного субъекта, ни субъект для предикации). Такой ход в рассуждении, вносящий в него явное противоречие, может быть свидетельством стремления Климента показать, что движение к Богу есть не просто познание форм вещей и доступных дискурсивному мышлению истин (что соответствует гносеологическому фрагменту), но выход посредством Христа к созерцанию его «неразделимого» (ἀδιάστατον) единства с Отцом, т. е. движение уподобления этому отношению. С этого места начинается диалектическое движение ума в познании этого неделимого единства. Как таковое начало «считается целым, ввиду его Величины», которую, как полагает Шуфрин, следует отождествить с Монадой и соотнести с Христом, как ее внеположенным центром. И оно же, поскольку здесь вполне может идти речь о нераздельном единстве Бога (Сына и Отца), «есть Отец всего» (*Str.* 5.81.5) возможного и действительного (*Str.* 5.81.4) (а не просто «начало всех вещей», и в том числе умопостигаемых форм, как их понимают философы и на

познании которых настаивают, когда называют их образцами для чувственных вещей). Такая трактовка более соответствует характерной полемической и в то же время сдержанной (не все источники и оппоненты прямо называются в явном расчете на то, что книга будет прочтена, и «кто нужен, поймет») манере Климента. Тогда целью критики Климента оказываются именно платоники и исключительно философская модель демонстрации предикатов, относимых к Богу, пусть и апофатическим способом. Согласно *Str.* 5.93.4–5.94.2, в Монаде, или умопостигаемом космосе, помещены «сотворенные в начале», «безвидные» (Быт. 1:1–3) архетипы всего видимого. Этот философский язык описания умопостигаемого Климент в том же месте принимает и использует как собственный язык «гностического» умозрения:

/93.4/ Понятия умопостигаемого и чувственно воспринимаемого космосов не чужды варварской философии. Первый из них имеет характер архетипа (ἀρχέτυπος), второй же является образом того, что именуется «парадигмой» (παράδειγμα). И если первый, умопостигаемый, именуется монадой, то второй, чувственно воспринимаемый — это гексада. Ведь, согласно пифагорейцам, число шесть связано с браком и означает порождающее начало, /93.5/ в то время как монада включает в себя невидимое (ἀόρατον) небо, безвидную (ἀειδίη) землю и свет разума (νοητόν). «В начале, — сказано, — Бог сотворил небо и землю. Земля же была невидима (ἀόρατος)». /94.1/ И далее: «И сказал Бог: Да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:1–3). Сотворение же чувственного твердого неба (ведь твердое чувственно воспринимаемо) описано как создание видимой (όρατήν) земли и зримого света. /94.2/ Не об этом ли учит и Платон, помещая идеи живых существ (ζῴων ἰδέας) в умопостигаемом космосе, а виды (εἶδη) чувственно воспринимаемого в соответствии с их родами описывая как созданные по образу умопостигаемого? (Афонасин 2003, (2) 200; Stählin 1906, 387–388).

Отсылка к «варварской философии» — в первую очередь к платоникам и пифагорейцам, на что и указывает различие умопостигаемого и чувственно-го космосов, — поясняется толкованием соответствующего места книги Бытия 1:1–3. Характерно здесь то, что понятия варварской философии буквально определяются Климентом библейским текстом, но не менее интересно и то, что наравне с Писанием столь же таинственным средством истолкования указанного различия следом у Климента выступает учение Платона. Последний помещает в Монаду, или умопостигаемый космос, «идеи живых существ», в то время как чувственно воспринимаемый космос дан как схема родо-видовых связей вещей, созданных по образцу этих идей. Вряд ли было бы натяжкой сказать, что данное различие для Климента есть различие между Божественным Промыслом о всем в его индивидуальности и частным применением рассудка к видимому чувственным взором, которое дает познание общего в частных вещах²¹. К тому же Климент не мог не знать, что исключение идей индиви-

21 «Если устранить Промысл, все домостроительство Спасителя покажется мифом... Поэтому учение, следующее Христу, признает Бога Творцом и учит о том, что [Его] Промысл нисхо-

дуального из умопостигаемого космоса было общепризнанным положением у современных ему платоников (решавших этот вопрос, скорее, в перипатетическом духе), что прямо и утверждает Алкиной в *Didaskalikos* IX.2 (Whittaker 1990, 163.25–30)²². Таким образом, это различие в понимании умопостигаемого космоса и природы архетипов Климент связывает с аутентичным учением Платона, а в *Str.* 5.73.1–4 он прямо отождествляет мир идей Платона и «область {или: пространство} (χώρα) Бога» (*Str.* 5.73.3; Stählin 1906, 375). Названное место содержит символическое толкование восхищения Авраама, которому дано было в эту область заглянуть лишь «издалека» (Быт. 22:4). Шуфрин заостряет свое внимание на доказательстве того, что рассуждение Климента о неделимом, беспредельном и именуемом Едином (*Str.* 5.81.6; Stählin 1906, 380) предполагает превосхождение познания не только «элементов вещей в материи» (*Str.* 8.23.6; Stählin 1909, 95), но и созерцания их архетипов (Шуфрин 2013, 209–210)²³. Это логично, хотя Климент и не проясняет в этом фрагменте смысл такого превосхождения, сосредотачиваясь на диалектическом выявлении его предмета. Однако, так или иначе, вполне вероятно, что на всем протяжении фрагмента *Str.* 5.81.3–5.82.1 фоном его рассуждения служит косвенное указание на то, что философы только по имени вводят различие умопостигаемого и чувственного космоса (*Str.* 5.93.4–5.94.2), следуя Платону, но не мыслят, в отличие от него и христианского «гностика», это различие правильно.

3) Первая пара отрицаний противоположных категорий, которой Климент наряду со второй заменяет отрицания Алкиной, уже предваряет дальнейшее рассуждение о специфических, возможных только в диалектическом движении, предикатах Бога. Он утверждает его *неделимость* и *не неделимость* (начало не исчисляется), указывая, опять же, возможно, вполне сознательно, как на дальнейшее диалектическое движение, в котором с оговорками Бог неделим, и одновременно беспределен (при чем последние определения в структуре нового рассуждения не совпадают с этой парой), так и на ограниченность метода простого апофатического отрицания всех возможных пред-

дит до самых мельчайших частей [мироздания]» (*Str.* 1.52.2–3; Stählin 1906, 34). Орудием Промысла выступает Логос, т. е. Сын, который непрестанно реализует волю Отца, опекая все творение в целом и всякую тварную вещь в отдельности: «Божественный Логос — это воистину Правитель и Повелитель; Его Промысл надзирает за всем и не оставляет заботой ничего из того, что доверено его попечению» (*Str.* 7.8.4.; Stählin 1909, 8).

22 Для Алкиной, как и во всем среднем платонизме, идеи суть мысли Бога (*Didaskalikos* IX.3; Whittaker 1990, 163.33–35; X.3, 164.28–31), и именно поэтому ничто индивидуальное не попадает в сферу парадигматического. Как выражается Алкиной, «это потому, что идеи суть вечные и самодавящие акты божественного мышления» (*Didaskalikos* IX.2; Алкиной 1994, 636; Whittaker 1990, 163.30–31). Подробнее о специфике понятия идеи у Алкиной см.: Ноговицин 2017, 16–21.

23 Шуфрин опирается, прежде всего, на место *Str.* 7.10.2–3, где Климент указывает, что гностик в состоянии бесстрастия продвигается вплоть до «сферы, превзошедшей присно[длительно]стью (ἀιδιότητι) созерцания даже сферу, ближайшую ко Господу (καὶ <τῆς> προσεχούσῃ τοῦ κυρίου)» (Шуфрин 2013, 209; Stählin 1909, 9), которую он связывает с Величиной Христа (Монадой), местом пребывания архетипов вещей чувственного космоса.

катов по отношению к Богу у школьных платоников, которое не дает ничего для подлинного познания, в отличие от опыта христианской веры и гнозиса. Дальнейшее доказательство выстраивается на двух уровнях, которые симметричны и в плане построения аргумента и в плане синтаксиса: «Нельзя даже сказать, что Оно в прямом смысле целое (ὅλον τις ὀρθῶς). Ибо Оно считается целым (τὸ ὅλον) ввиду Его величия {или: величия} (μεγέθει), и есть (καὶ ἔστι) Отец всего {или: вселенной} (τῶν ὅλων). Нельзя даже сказать, что у Него есть какие-либо части; ибо Единое неделимо (ἀδιάϊρετον). Потому Оно и беспредельно (ἄπειρον) — не в смысле невозможности пройти до конца (ἀδιεξίτητον), но как непротяженное {или: непрерывное} {или: неразделимое} (ἀδιάστατον), и не имеющее предела (πέρας) и, поэтому, не представимое в форме и неизменное» (*Str.* 5.81.5–6). Первый уровень доказательства (включая оговорку о действительном смысле беспредельности как ἀδιάστατον, а не ἀδιεξίτητον со второго уровня) понятийно описывает на перипатетическом языке движение праведника к Богу как к недостижимой окончательно цели, в качестве определенного целого, запредельного его собственным частям (или предела движения), направляющей на этот путь как бы изнутри Монады. Второй уровень, отсылающий к аргументу первой гипотезы «Парменида», или среднеплатоническому источнику его воспроизводящему, указывает на гностическое, данное в диалектическом разборе, понимание того, что есть эта цель в ее невыразимости, т. е. что движение к Богу бесконечно, и неразделимый Бог (Сын и Отец), поскольку у Него нет пределов, в самой ближайшей близости к праведнику (воплощенный Сын, ведущий к собственному единству с Отцом) от него бесконечно далек, но в то же время всегда рядом с ним как бесконечным образом данная цель достижения и среда присутствия полного единения человеческого и божественного (отношение Сына и Отца как отношение неотделимости). Причем движение изнутри Монады в описании первого уровня сразу же берется исходя из второго уровня понимания. В противном случае Климент и не писал бы о том, что Бога нельзя назвать целым в прямом смысле: изнутри первого уровня в рамках представления бесконечности-в-возможности как условно сущей она в этой своей кажимости не видна. Но, чтобы показать, что праведник не ошибается, Климент далее не свидетельствует о Боге как целом в прямом смысле, но предлагает демонстрацию беспредельности Бога, т. е. его актуальной бесконечности в себе, запрещенной суждением Аристотеля о бесконечном по величине. В этом контексте суждение Шуфрина о том, что Климент здесь подразумевает за Отцом предикат «целое в прямом смысле» (Шуфрин 2013, 200), не учитывает того, что целое без частей второго уровня аргумента требует нового языка, и это видоизмененный язык демонстративной контаминации платонического Единого и христианской беспредельности.

8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Прежде всего, отметим, что исходя из всех предложенных чтений степень знакомства Климента с текстом первой гипотезы «Парменида» Платона

однозначно оценена быть не может. Трудно сказать, было ли это знакомство непосредственным или опосредованным какими-либо среднеплатоническими источниками, тем более, что крайне трудно оценить степень понимания самим Климентом содержания «Парменида» в случае, если он его читал, и в какой мере на него могли повлиять среднеплатонические авторы, поскольку соответствующие толкования если и были, то не сохранились. Однако факт влияния тезисов Платона о «едином как едином» на диалектическую форму рассуждения Климента Александрийского о Боге в *Str.* 5.81.6–5.82.1 вполне очевиден. При этом Климент трансформирует аргумент Платона о беспредельности единого самого по себе в новом контексте христианского провозвестия с опорой на перипатетическое понятие бесконечного-в-возможности (в смысле ἀδιεξίτητον), которое он отрицает в отношении предельного опыта исследования «бездны» Бога и дает новое определение беспредельного как ἀδιάστατον (Бога как актуальной бесконечности неразделимого отношения Отца и Сына).

Шуфрин, вслед за Р. Мортли, полагает, что в понятии о Монаде Климента сохранились следы рецепции им также и второй гипотезы. Мортли, ориентируясь на поиск реминисценций диалектики Единого Платона у Климента, проследил происхождение «Единого» Климента от «Единого» Первой Гипотезы Парменида (вслед за уже сложившейся и проанализированной нами традицией исследования данной филиации), а его Монады — от «Единого» Второй (Mortley 1973, 69–73)²⁴. Во втором заключении он опирается, прежде всего, на одно место из «Увещевания к язычникам», где Монада обозначена как «единство многого в одном» (*Protrepticus* IX.88.2–3):

/88.2/ Поспешим к спасению, к новому рождению! Давайте, многие, поспешим собраться в единой (одной) любви, соответствуя единству единого (одного) бытия (εἰς μίαν ἀγίτην συναχθῆναι οἱ πολλοὶ κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἔν ὡσιν ὁπεύσωμεν). Давайте равным образом будем добиваться единения, совершая благие дела, исследуя благую Монаду (τὴν ἀγαθὴν ... μονάδα). /88.3/ Единство же многих в едином (одном), взяв от многозвучия и разноголосицы божественную гармонию, становится стройным звучанием, следуя за одним хоревтом и учителем — Логосом, пока не вступит в саму истину, восклицая: Авва, Отче (Stählin 1905; 65–66)²⁵.

Из данного фрагмента очевидно его полное структурное соответствие фрагменту *Str.* 5.71.2–5: очищению и анализу на пути движения праведника к Богу соответствуют здесь свершение благих дел и ищущее исследование благой Монады, — и такое следование учителю Логосу, т. е. Христу, позволяет вступить в саму истину, обитель Отца, знаком чего становится восклицание: Авва, Отче! Во фрагменте *Protrepticus* IX.88.2–3, построенном по модели проповеди, только лишь акцентируется момент множественности адресатов,

24 В более поздней работе Мортли высказывает сомнения относительно того, следует ли толковать Монаду в терминах второй или третьей гипотезы. См.: Mortley 1986, 43.

25 Пер. А. Ю. Братухина со значительными изменениями: Братухин 2006, 117.

и соответственно описываемый хор есть на этапе приобщения к монадическому единству сама Церковь Христова²⁶. Понятийно это монадическое единство представляет собой сборку или единство многого в одном, едином сущем, в противоположность самой Божественной истине, которая в данном фрагменте запредельна Монаде, и во фрагменте *Str.* 5.81.3–5.82.1 описывается исключительно негативным образом как пространство знания, в котором человеческое понятие лишается оснований и языка, знаком чего и служит во фрагменте *Protrepticus* IX.88.2–3 восклицание: Авва, Отче!²⁷

Второй, важнейший с точки зрения поиска аналогий между сочинениями Климента Александрийского и «Парменидом» Платона, фрагмент — *Str.* 4.156.1–4.157.2. На него в первую очередь опирается Шуфрин:

/156.1/ Бог невыразим (ἀναπόδεικτος) и не может стать предметом знания, Сын же есть Мудрость, Знание, Истина и всё этому подобное, и потому доступен для знания и выражения. Все силы духа, став вместе некой одной реальностью (ἐν τῇ πράξει), имеют одно и то же конечное завершение (συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό) — Сына. В то же время, Он не выражается ни одной из Его сил в отдельности. /156.2/ Сын не становится ни единым как одно (τὸ ἕν), ни многим как [разделенные] части, но единым как все [вещи] (πάντα ἕν). И из Него всё, ведь Он Сам — круг всех сил, свертывающихся и собирающихся воедино. /157.1/ Поэтому сказано о Логосе: «Альфа и Омега» (Откр. 1:8, 1:10, 21:6, 22:13), — как о единственном, чей конец (τὸ τέλος) становится началом и заканчивается (τελευτᾷ) снова у исходного начала, не приобретя никакого протяжения (διάστασιν). /157.2/ Вот почему поверить в Него и через Него — значит стать монадным (μοναδικόν), будучи нерассеянно (или: непрестанно) (ἀπεριόριστος) единенным в Нем; не поверить же — значит быть в сомнениях, на расстоянии [от Него] и разделенным на части (Шуфрин 2013, 200–201, 221 (цит. с изм. и дополнениями); Stählin 1906, 317–318).

В этом фрагменте понятийно описывается Хоревт, Учитель и Первосвященник, т. е. Логос, ипостась Сына, и уточняется, что Бога в этой ипостаси нужно мыслить «ни единым как одно (τὸ ἕν), ни многим как [разделенные] части, но единым как все [вещи] (πάντα ἕν)». Воплощенный Бог дан нам как подлинное единство многого, и вера в него (исповедание (ὁμολογία) служит основанием возможности очищения и анализа во фрагменте *Str.* 5.71.2–5) позволяет стать монадным, т. е. единенным во Христе, соответственным Его образу и подобию, духом в чистой сборке всех Его сил, через эти силы в их, т. е. Его единстве, Его знающим. В свою очередь, единое как одно явно отсылает к ипостаси

26 См., например, *Str.* 7.107.6: «Но то в Церкви, что [относится к ней] по преимуществу (ἢ ἐξοχή τῆς ἐκκλησίας) ... имеет [образ] бытия монады (κατὰ τὴν μονάδα ἐστίν), превосходя все остальное и ничего не имея подобного или равного себе» (Шуфрин 2013, 220; Stählin 1909, 76).

27 См. прямой Новозаветный источник фрагмента *Protrepticus* IX.88.2–3 у ап. Павла: «...Если бы все (τὰ πάντα) были один член, то где было бы тело? Но теперь членов много (πολλὰ), а тело одно (ἕν)... И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор.: 12.19–20.27; *Novum Testamentum Graece* 2012 (NA 28), 519–520).

Отца и параллельно к конечной формулировке понятия Единого фрагмента *Str.* 5.81.5–5.82.1, как невыразимого и непознаваемого, а отсутствие веры означает рассеянность и множество (сомнение и отдаленность от Бога), разделенность на части без целого вне Единого. В интерпретации фрагмента *Str.* 5.81.5–5.82.1 Шуфриным данное различие из фрагмента *Str.* 4.156.1–4.157.2 служит подтверждению его гипотезы о том, что под Единым там понимается Отец. Однако еще раз подчеркнем, что сама диалектическая формулировка фрагмента *Str.* 5.81.5–6, одновременно отсылающая к апофатическому и катафатическому определению Бога в их тотальной отделенности и проблематической соположенности, свидетельствует о том, что здесь Климент, скорее, подчеркивает момент продвижения к невыразимому и непостижимому отношению неотделимости Отца и Сына, которое составляет источник самого движения познания Праведника, в то время как Их различие только подразумевается Климентом и специально не акцентируется. Именно эта неотделимость и единство есть источник «Мудрости, Знания, Истины и всего этому подобного» (*Str.* 4.156.1) во Христе и того, что по отношению к этому Единому (и неотделимости), «Если когда-либо мы и именуем Его, называя (не в собственном смысле) то “Единым”, то “Благом”, то “Умом”, то “Самим Бытием”, то “Богом”, то “Создателем”, то “Господом”, мы говорим не как произносящие Его имя, но пользуемся благородными именами как подспорьями из-за недостатка средств (*ἀπορίας*), с тем чтобы наша мысль могла опереться на них, не вводясь в заблуждение иными» (*Str.* 5.82.1). Данная двойственность непосредственно предъясвляет все составляющие будущих попыток мыслить Бога на эминентном пути его именовании.

Шуфрин извлекает из фрагмента *Str.* 4.156.1–4.157.2 следы знакомства Климента не только с первой, но и с другими гипотезами «Парменида», указывая, что «Здесь Климент противопоставляет “единое как все [вещи]” (которое он в другом месте отождествляет с Монадой) двум другим понятиям: “единого как одного” и “многого как [разделенных] частей”. Он не объясняет, на каком основании он эти три понятия ставит в один ряд. Что он мог найти между ними общего? Заслуживает внимания тот факт, что три понятия беспредельности, которые он мог найти в Пармениде, именно таковы: Единое как одно (Первая Гипотеза), Единое как многое (Вторая Гипотеза), и многое как многие (Четвертая и Восьмая Гипотезы)» (Шуфрин 2013, 201)²⁸.

Зыбкость с логико-филологической точки зрения данных отождествлений очевидна, они гипотетичны. Но и общие историко-философские соображения в отношении предложенных аналогий подтверждают такую точку зрения. Сoglасие души с самой собой — основа понимания души как начала движения и жизни, противоположного раздору и вражде, и общее место платонизма: ука-

28 Отметим, что в недавней статье Д. Руня для «единого как все [вещи]» находит аналогию не только во второй, но и в четвертой гипотезе. Правда, обоснование у него, действительно, остается на уровне простой аналогии с текстом фрагмента *Parm.* 160b2, где Платон утверждает: «И в таком случае если единое есть, то это единое есть все...» (Runia 2010, 186).

жем, например, известное место из «Государства»: «Даже возникая в одном человеке, [вражда] ...производит все то, что ей свойственно совершать. Прежде всего она делает его бездейственным, так как он в раздоре и разладе с самими собой, он враг и самому себе и людям справедливым» (*Rep.* 352a5–8)²⁹. Потому нет ничего удивительного, что христианский богослов, хорошо знакомый с философией и не только платонической, описывает того, кто остался вне Бога, не поверил Ему, в терминах бессвязного множества и разделения на части. В свою очередь, понимание Христа как единого и многого (Бога и человека) одновременно или Церкви как единства многих во Христе, также восходит к платонизму, если под платонизмом понимать философию вообще: всякая вещь едина как целое и множественна в своих частях. Так и высказывается Климент, когда говорит, что Сын является «единым как все [вещи] (πάντα ἕν)» (*Str.* 4.156.2). Эта параллель никак явно не свидетельствует о непосредственной рецепции текста «Парменида» и тем более конкретно тех или иных его гипотез Климентом Александрийским, а, в свою очередь, говорит лишь об элементарном переложении идей воплощения и спасения на школьный язык философии.

Отметим также, что Шуфрин находит и очевидные различия с соответствующими построениями Платона, которые можно наблюдать у Климента: «параллели с Парменидом не следует преувеличивать. Я уже указал на то, что в *Str.* 5.81.6 логика аргументации Климента, относящаяся к беспредельности Единого, не совпадает с логикой Первой Гипотезы. Нет такого совпадения и в том, что касается Монады Климента и “Единого” Второй Гипотезы. У Платона это “Единое” является *множеством* (τὸ πλῆθος); т. е. он имеет в виду беспредельность по числу (счетную бесконечность). Климент, напротив, говорит о *величине* (τὸ μέγεθος). Таким образом, он вписывает в схему Платона аристотелевское понятие бесконечности» (Шуфрин 2013, 201).

Но все же Шуфрину важно показать, что когда Климент трансформирует аргументацию первой гипотезы «Парменида», замещая логику описания Единого Платоном посредством концепта «множества» (счетной бесконечности) логикой Единого как неделимого и беспредельного в смысле ἀδιάστατον, его отсылка к понятию беспредельного-в-возможности Аристотеля в смысле величины, а не числа, все же поддерживает гипотезу о прямой зависимости Климента от чтения текста «Парменида» во всем его объеме. Шуфрин полагает, что Платон во второй гипотезе говорит именно о величине, а не о счетном множестве, о котором он ведет речь в первой гипотезе: для Аристотеля «величина беспредельна сразу в двух смыслах: и в том, что она не содержит в себе своего предела, и в том, что она имеет бесконечно много частей. Напротив, у Платона, эти два смысла беспредельности не только различены, но и жестко разделены: область применения первого ограничена Первой Гипотезой Парменида, а второго — Второй» (Шуфрин 2013, 200). И Климент о различении этих двух смыслов беспредельности у Платона знал и ориентировался на него во

29 «Государство» Платона цит. в пер. А. Н. Егунова по изд.: Платон 1994.

фрагменте *Str.* 4.156.2, когда поименовал Христа «единым как все [вещи] (πάντα ἕν)», в отличие от Отца, единого «как одно (τὸ ἕν)» (*ibid.*).

Тем не менее сколь бы эти различия были не привлекательны с точки зрения конструктивной полноты доказательства гипотезы Шуффрина, они пусты.

Во-первых, потому что для Платона, как и для Аристотеля, первичным определением является единство и неделимость сущности, которому соответствует единство и неделимость числа (единицы), и если он и начитает в первой гипотезе обсуждение «единого как единого» с отношения единого и многого посредством пары «целого и части», выражающей понятийную форму единства определенной (конечной) величины (именно такое единство содержит в себе свой предел) (*Parm.* 137c4–d7), то здесь он нисколько не противоречит Аристотелю. Для Аристотеля, как было показано выше, такое единство величины просто является единственно правильным способом измерения. И, далее, Платон доказывает невозможность приписать неделимому единому именно конечную величину в собственном смысле, т. е. фигуру (*Parm.* 137d7–138a1).

Во-вторых, процессуальные характеристики отношения конечного бытия-в-действительности, предел которого заключен в нем самом, и бесконечного бытия-в-возможности, предел которого ему внеположен, в отношении «единого как единого» обсуждаются Платоном далее по тексту: Единое само по себе берется в отношении движения и покоя, Большого и Малого, возраста (молодое и старое) и т. д. в соположенности с соответствующими категориями определения (счета) сущностей — тождественного и иного, сходного и несходного, равного и неравного и т. д. (*Parm.* 138b5–142aб). Только бесконечное-в-возможности не следует здесь воспринимать сквозь призму христианского исхода, т. е. в эсхатологической перспективе, но как черту вечного становления в сложном согласии с вневременным образцом.

В-третьих, обсуждение Платоном апорий Единого во всех гипотезах предполагает учет двух планов: как анализа характеристик движущегося (во всех смыслах движения) сущего, так и апорий связанных с родо-видовой классификацией, и, прежде всего, апории отношения вида и подлежащих ему индивидов. В обоих случаях основной категориальной парой, конституирующей рассуждение, выступает отношение «целого и части».

В-четвертых, отношение «целого и части» само по себе структурируется в точке перехода от анализа отношения единства и множества к анализу отношения процессуальных характеристик (так Шуффрин понимает противоположность счетной множественности и величины) и характеристик логического включения, т. е. взаимосвязь «целого и части» выражает собой само по себе отношение включения одного в другое. Это хорошо видно по первым двум, наиболее разработанным, гипотезам «Парменида». В первой гипотезе Платон в связи с этим показывает, что Единое само по себе не может находиться ни в себе, ни в другом, поскольку мы имели бы в обоих случаях не одно, а два, т. е. первичную дихотомию (*Parm.* 137a2–138b4). Во второй — он демонстрирует, как невозможность прямого соотнесения посредством отношения «части

и целого» Единого и Иного первой гипотезы конституирует тождество единого и всего ему Иного. Платон рассуждает таким образом. Только отношение части и целого позволяет мыслить (объединять и различать вещи в отношении им общего), ведь: «Я думаю, любое относится к любому другому либо как тождественное, либо как иное; а если оно не тождественное и не иное, то оно либо составляет его часть, либо соотносится с ним как целое с частью» (*Parm.* 146b1–5). В отношении категорий части и целого Единое само по себе, будучи сущим, есть собственно единство целого и совокупность всех его частей: «Но ежели все части как раз находятся в целом, а единое само есть и все части, и само это целое, и все охватывается целым, то единое будет охватываться единым, и в этом смысле единое будет в самом себе» (*Parm.* 145c4–7). Но при этом Единое, как целое, не есть множество частей, поскольку иначе оно должно было бы множиться в частях, разделяясь в каждой из них на части (как делится идея в вещах в апории первой части «Парменида»), и, соответственно, будучи целым частей, Единое находится как таковое в каждой из них, т. е. в Ином, а не в самом себе (*Parm.* 145c7–145e3): «Поэтому единое как целое находится в ином; но как совокупность всех частей оно само в себе. Так и выходит, что единое должно быть и в себе самом, и в ином» (*Parm.* 145e3–5). Формальная сторона решения апории выражается в следующем³⁰. Сами по себе ни Единое, ни Иное не причастны друг другу, иначе они перестали бы быть сами собой. Единое не может быть частью себя и целым по отношению к себе как части, и от себя не отличается, — и в этом смысле остается тождественным себе, поскольку других отношений между «любим», как было установлено ранее (*Parm.* 146b1–5), не существует (*Parm.* 146b5–146c4). Иное по определению не есть что-либо тождественное и в тождественном быть не может (*Parm.* 146d5–146e2). Соответственно, Единое и то, что не есть Единое, не есть и Иное друг другу, поскольку Иное им не причастно (*Parm.* 146d8–147a7). И, как следствие: «Значит если единое и то, что не есть единое, полностью разведены, то единое не может относиться к частям того, что не есть единое, ни быть целым для этих частей; и точно так же то, что не есть единое, не относится к частям единого и не есть целое для единого как части... Но то, что не есть ни части ни целое, ни иное друг для друга, мы признали тождественным друг другу» (*Parm.* 147a8–b4). Иными словами, такое тождество неразличимого означает, что Единое есть условие мыслимости многого в том смысле, что по отношению к чему бы то ни было у него нет ничего Иного, что позволяло бы мыслить это Иное, кроме самого себя. И в этом заключается сама форма познания или Идея знания (единого и многого). Такое тождество не нуждается в обосновании посредством третьего: еще одной самотождественной идеи, объединяющей единое и многое, что составляло апорию в порядке только дискурсивного определения вещей и идей, представленную в разнообразных вариациях

30 Формально-методологический аспект этого решения подробно обсуждается А. Н. Исаковым: Исаков 1999, 7–14.

в первой части диалога. Это отношение единого и не-единого как двух тождественных целостностей не есть отношение вещей, оно только умопостигаемо и не требует опосредования дискурсивным понятием, умопостигаемой формой в материи средних платоников.

Именно с неразрешимой в первой гипотезе апорией первичной дихотомии, возникающей при осмыслении отношения включения одного в другое (деления целого на части, которое понятийно конституирует само отношение целого и его частей), как мы показали выше, имеет дело Аристотель, когда обсуждает проблему актуальной беспредельности бесконечно великого и вводит в связи с этим различие между числовым рядом, позволяющим делать определенные измерения, и величиной, понятие которой зависит от бесконечного деления конечной величины. За ответом он обращается к единству сущности, неделимого числа и тела, как экземплярного по отношению ко второй сущности единства индивида. И совершенно очевидно, что платоновское Единое само по себе ничем не будет отличаться от невозможного и недействительного, по Аристотелю, актуально бесконечного по величине (и в силу этого неделимого) начала, если мы положим его в позицию иного, целиком от него отличного, поскольку тогда это Единое окажется внеположенным пределом процесса измерения безмерного.

Соответственно, конструктивный принцип деления гипотез «Парменида» вовсе не сводится к столь просто понятным делениям, как деление числа и величины в случае аргументации Шуфрина, даже если толковать «Парменид» из различий, которые предоставляют обсуждавшиеся в этой статье фрагменты из Климента Александрийского. Нужно также учесть и то, что описанная Климентом двойственность между определениями Бога как актуально бесконечного непознаваемого начала и внеположенной цели стремления праведника с позиции Аристотеля может мыслиться только как конструктивная форма кажимости при неосмысленном измерении. Стремление праведника, с этой точки зрения, вписано в порядок бесконечно-в-возможности прибавления, которое недействительно, но и, более того, обманчиво, поскольку предполагает уверенность в существовании бесконечно большого, т. е. того, что невозможно. Было бы странным думать, что Климент Александрийский мог бы полагать, что постижение архетипов сущего в Монаде, которое праведник превосходит, — только иллюзия, а уж тем более, что Тот, кто ее внушил, иллюзии питает, ведь то *не всё*, что всякий раз остается на пути к Отцу, т. е. *всему*, и есть место Его жертвы. Аналогия с физиологами и Мелисом в отношении к Клименту столь же мнима: их бесконечно великое (всё-охватывающее) начало никуда не ведет, но господствует вечно над тем, что ему несоизмеримо, как несоизмеримо знание и мнение.

В итоге, единственное, что остается от всевозможных решений задачи доказательства рецепции гипотез «Парменида» Климентом Александрийским ввиду недостатка свидетельств, а, возможно, в силу невозможности свидетельства как такового, — всегда доступная возможность обратиться

к логико-онтологическому анализу структурных соответствий и различий между ними и их возможными аналогами у Климента. Подобное сопоставление, пожалуй, могло бы дать много для понимания различия в понятийной форме античного и средневекового мышления. Конечно, в этом случае исследование оказывается уже в зависимости как от собственного понимания образцового текста исследователем, так и от меры герменевтической чуткости и опять же характера и границ понимания своих источников исследуемым автором, т. е., в конце концов, от ума и исторических преобразований условий его применения, требующих также отдельного исследования. Однако такая методологическая задача является уже собственно философской.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Burnet I., ed. (1901) Plato «Parmenides». *Platonis opera*. Tomus II. Tetralogias III–IV Continens. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Choufrine A. (2002) *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*. New York: Peter Lang (Patristic Studies. Vol. 5).
- Dillon J. (1993) «Commentary». Alcinoüs. *The handbook of Platonism*. Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon. Oxford: Clarendon press. P. 49–211.
- Dodds E. R. (1928) «The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'». *Classical quarterly*. Vol. 22. Issue 3–4. P. 129–142.
- Hägg H. F. (2006) *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian apophaticism: knowing the unknowable*. New York: Oxford University Press.
- Mansfeld J. (1992) «Substance, Being and Division in Middle Platonist and Later Aristotelian Contexts (Excurs)». Mansfeld J. *Heresiography in context: Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy*. Leiden: Brill (Philosophia Antiqua. Vol. 56). P. 78–109.
- Mortley R. (1973) *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leiden: Brill.
- Mortley R. (1986) *From Word to Silence*. Vol. II. *The Way of Negation, Christian and Greek*. Bonn: Hanstein (Theophaneia. Vol. 31).
- Mühlenberg E. (1966) *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Novum Testamentum Graece (2012) *Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece*. 28th revised edition. Ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Osborn E. (1957) *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross W. D., ed. (1950) *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press.
- Runia D. T. (2010) «Early Alexandrian Theology and Plato's Parmenides». *Plato's Parmenides and Its Heritage*. Ed. by J. D. Turner, K. Corrigan. Vol. 2. *Its Reception in Neoplatonic, Jewish and Christian Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature. P. 175–187.

- Stählin O., hg. (1905) Clemens Alexandrinus. Bd. I. *Proirepticus. Paedagogus*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 12).
- Stählin O., hg. (1906) Clemens Alexandrinus. Bd. II. *Stromata I–VI*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 15).
- Stählin O., hg. (1909) Clemens Alexandrinus. Bd. III. *Stromata VII, VIII — Excerpta ex Theodoto — Eclogae Propheticae — Quis Dives Salvetur — Fragmente*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 17).
- Stählin O., hg. (1909) Clemens Alexandrinus. Bd. III. *Stromata VII, VIII. Excerpta ex Theodoto — Eclogae Propheticae. Quis Dives Salvetur — Fragmente*. Berlin: Akademie Verlag (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 17).
- Turner J. D., Corrigan K., eds. (2010) *Plato's Parmenides and Its Heritage*. Vol. 1. *History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*. Vol. 2. *Its Reception in Neoplatonic, Jewish and Christian Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Wyrwa D. (1983) *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte. Bd. 53).
- Whittaker J. (1976) «Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity». *The Significance of Neoplatonism*. Ed. by R. Baine Harris. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, Old Dominion University (Studies in Neoplatonism. Vol. 1). P. 155–172.
- Whittaker J., ed. (1990) Alcinous. *Didaskalikos. Enseignement des doctrines de Platon*. Paris: Belles Lettres.
- Wolfson H. (1962) *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. 2. *Structure and Growth of Philosophical Systems from Plato to Spinoza*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zhyrkova A. (2010) «Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories». *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature*. Ed. by J. F. Finamore, R. Berchman. Sankt Augustin: Academia Verlag. P. 145–154.
- Алкиной (1994) «Учебник платоновской философии». Пер. Ю. А. Шичалина. Платон. *Собр. соч.*: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 121). С. 625–663.
- Аристотель (1981) «Физика». Пер. В. П. Карпова. Аристотель. *Соч.*: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 83). С. 59–262.
- Аристотель (1983) «Никомахова этика». Пер. Н. В. Брагинской. Аристотель. *Соч.*: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 90). С. 53–293.
- Афонасин Е. В., ред., пер., комм. (2003) Климент Александрийский. *Строматы*. Т. 1–3. СПб.: Изд-во Олега Абышко (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Бирюков Д. С. (2013) «О платонизме в философско-богословской системе Климента Александрийского». *Платоновский сборник*. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии (Том 14, 2013). Т. 2. М.; СПб.: Издательства РГГУ и РХГА. С. 293–301.

- Братухин А. Ю., пер. (2006) Климент Александрийский. «Увещание к язычникам». Климент Александрийский. *Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется*. Пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент, и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко (Библиотека христианской мысли. Источники). С. 47–143.
- Доддс Э. (2009) «“Парменид” Платона и происхождение неоплатонического Единого». *СХОЛН: Философское антиковедение и классическая традиция*. Т. 3. Вып. 1. С. 336–353.
- Исаков А. Н. (1999) «Формы философской аналитики». Исаков А. Н., Сухачёв В. Ю. *Этос сознания*. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 6–111.
- Ноговицин О. Н. (2017) «Материя образования: Педагогика Климента Александрийского и начала платонической космологии». *Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование»*. № 2 (8). С. 9–28.
- Платон (1994) «Государство». Пер. А. Н. Егунова. Платон. *Собр. соч.*: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 117). С. 79–420.
- Платон (2017) *Парменид*. Перевод с введением, комментариями, приложением, указателем имен Ю. А. Шичалина. СПб.: Изд-во РХГА (Наследие Платона).
- Плотин (2007) *Трактаты 1–11*. Пер., предисл., коммент. Ю. А. Шичалина. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина.
- Порфирий (1939) «Введение к Категориям Аристотеля». Аристотель. *Категории. С приложением «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля*. М.: Государственное социально-экономическое издательство. С. 51–76.
- Шуфрин А. М. (2006) «Климент Александрийский о беспредельности Бога». *Историко-философский ежегодник '2006*. С. 39–100.
- Шуфрин А. М. (2011) «Учение Климента Александрийского и гипотезы платоновского “Парменида”». *Црквене Студје. Годишњак Центра за црквене студје*. Година VIII. Број 8. С. 61–69.
- Шуфрин А. М. (2013) *Гнозис, богоявление, обожение. Климент Александрийский и его источники*. М.: Библиотека богослова.

THE CONCEPT OF GOD AS THE FIRST PRINCIPLE IN THE THEOLOGY OF CLEMENT OF ALEXANDRIA AND THE FIRST DIALECTICAL HYPOTHESIS IN PLATO'S "PARMENIDES"

Oleg Nogovitsin

PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Research Fellow at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

Address: 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

E-mail: onogov@yandex.ru

KEYWORDS: *Clement of Alexandria, Plato, knowledge, infinite, the One, the Logos, the Monad, oneness, multiplicity.*

The article is dedicated to the reception of the dialectical hypotheses of Plato's "Parmenides" in Clement of Alexandria's doctrine of God as the first principle. The author focuses on the analysis of the *Str.* 5.81.3–5.82.1. From the historical and philological point of view the

contextual connection with the first hypothesis in Plato's "Parmenides" seems incontestable. However, Clement transforms Plato's argument, using it in order to interpret the doctrine on the principles in the context of the Christian preaching of the Good News. The character of such an interpretation as well as the issue of the sources used by Clement evoked a number of questions and research hypotheses and reinforced recurrent polemics on whether the first hypothesis in Plato's "Parmenides" had a direct influence on Clement's theology or the Middle Platonists mediated it. Therefore, the author presents a critical analysis of the interpretation of *Str.* 5.81.3–5.82.1 by E. Osborn, J. Whittaker, E. Mühlberg, and A. Choufrine. The article demonstrates that a critical historical and philological analysis of Clement's statements and wording in this fragment allows a transition from hypotheses on the particular sources of Clement's texts to the substantive aspects of his understanding of the problems of knowledge of God, the world and the meaning of life in Christ. Moreover, the article describes a set of excerpts from Clement's works that can be considered in the context of other hypotheses of Plato's "Parmenides" and are used in R. Mortley and A. Choufrine's interpretations. The author assesses the possibility of rapprochement between the dialectics of "Parmenides" and Clement's theology. This necessitates an analysis of the specifics of transformation of the forms of platonic dialectics in the Christian context of dialectical and theological essays contained in Clement of Alexandria's works.

REFERENCES

- Afonasin E. W. (ed., tr., comment.) (2003) *Clemens Alexandrinus. Stromata*. T. 1–3 [3 vols.]. St. Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko (Biblioteka khristianskoi mysli. Istochniki [The Library of Christian Thought. Primary Sources]). (in Russian).
- Alcinous (1994) "Didaskalikos. Enseignement des doctrines de Platon" (tr. by Yu. A. Shichalin). *Plato. Sobr. soch.:* v 4 t. T. 4 [Collected Works in 4 vol. Vol. 4]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 116 [Philosophical Heritage. Vol. 121]): 625–663. (in Russian).
- Aristoteles (1981) "Physica" (tr. by V. P. Karpov). *Aristoteles. Soch.:* v 4-kh t. T. 3 [Works in 4 vol. Vol. 3]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 83 [Philosophical Heritage. Vol. 83]): 59–262. (in Russian).
- Aristoteles (1983) "Ethica Nicomachea" (tr. by N. V. Braginskaya). *Aristoteles. Soch.:* v 4-kh t. T. 4 [Works in 4 vol. Vol. 4]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 90 [Philosophical Heritage. Vol. 90]): 53–293. (in Russian).
- Birjukov D. S. (2013) "O platonizme v filosofsko-bogoslovskoi sisteme Klimenta Aleksandriiskogo [On Platonism within the theological and philosophical doctrine of Clement of Alexandria]". *Platonovskii sbornik*. Prilozhenie k Vestniku Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii (Tom 14, 2013). T. 2. [Plato Collection. Supplement to the Bulletin of the Russian Christian Academy for the Humanities (Vol. 14, 2013). Vol. 2]. Moscow; St. Petersburg: Izdatel'stva RGGU i RHGA: 293–301. (in Russian).
- Bratukhin A. Yu. (tr.) (2006) *Clemens Alexandrinus. "Proirepticus"*. *Clemens Alexandrinus. Proirepticus. Quis Dives Salvetur* (tr., intr., comment., index by A. Yu. Bratukhin. St. Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko (Biblioteka khristianskoi mysli. Istochniki [The Library of Christian Thought. Primary Sources]): 47–143. (in Russian).
- Burnet I. (ed.) (1901) *Plato "Parmenides"*. *Platonis opera*. Tomus II. Tetralogias III–IV Continens. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Choufrine A. (2002) *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*. New York: Peter Lang (Patristic Studies. Vol. 5).
- Choufrine A. M. (2006) "Kliment Aleksandriiskii o bespredel'nosti Boga [Clement of Alexandria on the infinity of God]". *Istoriko-filosofskii ezhegodnik '2006* [History of Philosophy Yearbook '2006]: 39–100. (in Russian).
- Choufrine A. M. (2011) "Uchenie Klimenta Aleksandriiskogo i gipotezy platonovskogo 'Parmenida' [The Doctrine of Clement of Alexandria and the hypotheses of the 'Parmenides' by Plato]". *Crkvene studije. Godišnjak centra za crkvene studije*. Godina VIII. Broj 8 [Church Studies: Yearbook of the Church Center for the Study. Vol. 8]: 61–69. (in Russian).

- Choufrine A. M. (2013) *Gnosis, bogoyavlenie, obozhenie. Kliment Aleksandriiskii i ego istochniki* [Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background]. Moscow: Biblioteka bogoslova. (in Russian).
- Dillon J. (1993) "Commentary". Alcinoüs. *The handbook of Platonism* (tr., intr., comment. J. Dillon) Oxford: Clarendon press: 49–211.
- Dodds E. R. (1928) "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'". *Classical quarterly*. Vol. 22. Issue 3–4: 129–142.
- Dodds E. R. (2009) "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'". *ΣΧΟΛΗ: Filofofskoe antikovedenie i klassicheseskaya traditsiya*. T. 3. Vyp. 1 [ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition. Vol. 3. Issue 1]: 336–353. (in Russian).
- Hägg H. F. (2006) *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian apophaticism: knowing the unknowable*. New York: Oxford University Press.
- Isakov A. N. (1999) "Formy filofofskoi analitiki [Forms of the Philosophical Analytics]". Isakov A. N., Sukhachev V. Yu. *Etos soznaniya* [Ethos of Consciousness]. St. Petersburg: Izd-vo SPbSU: 6–111. (in Russian).
- Mansfeld J. (1992) "Substance, Being and Division in Middle Platonist and Later Aristotelian Contexts (Excurs)". Mansfeld J. *Heresiography in context: Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy*. Leiden: Brill (Philosophia Antiqua. Vol. 56): 78–109.
- Mortley R. (1973) *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leiden: Brill.
- Mortley R. (1986) *From Word to Silence*. Vol. II. *The Way of Negation, Christian and Greek*. Bonn: Hanstein (Theophaneia. Vol. 31).
- Mühlenberg E. (1966) *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nogovitsin O. N. (2017) "Materiya obrazovaniya: Pedagogika Klimenta Aleksandriiskogo i nachala platonicheskoi kosmologii [Matter of Education: Pedagogy of Climent of Alexandria and the First Principles of Platonic Cosmology]". *Vestnik RGGU. Seriya "Psikhologiya. Pedagogika. Obrazovanie"*. № 2 (8) [RSUH/RGGU Bulletin. Series: Psychology. Pedagogics. Education. No. 2 (8)]: 9–28. (in Russian).
- Novum Testamentum Graece (2012) *Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece*. 28th revised edition (ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Osborn E. (1957) *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato (1993) "Republica". (tr. by A. N. Egunov). Plato. *Sobr. soch.:* v 4 t. T. 3 [Collected Works in 4 vol. Vol. 3]. Moscow: Mysl' (Filofofskoe nasledie. T. 117 [Philosophical Heritage. Vol. 117]): 79–420. (in Russian).
- Plato (2017) *Parmenides* (tr., intr., comment., application, the name index by Yu. A. Shichalin). St. Petersburg: Izd-vo RHGA (Nasledie Platona [Plato's Heritage]). (in Russian).
- Plotinus (2007) *Operum I–XI* (tr., intr., comment. by Yu. A. Shichalin). Moscow: "Greko-latinskii kabinet" Yu. A. Shichalina. (in Russian).
- Porphyrus (1939) "Isagoge". Aristotle. *Kategorii. S prilozheniem "Vvedeniya" Porfiriya k "Kategoriyam" Aristotelya* [Aristotle. Categories. With the application "Introduction" of Porphyry to the "Categories" of Aristotle]. Moscow: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo: 51–76. (in Russian).
- Ross W. D. (ed.) (1950) *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press.
- Runia D. T. (2010) "Early Alexandrian Theology and Plato's *Parmenides*". *Plato's Parmenides and Its Heritage* (ed. by J. D. Turner, K. Corrigan). Vol. 2. *Its Reception in Neoplatonic, Jewish and Christian Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature: 175–187.

- Stählin O. (hg.) (1905) Clemens Alexandrinus. Bd. I. *Proirepticus. Paedagogus*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 12).
- Stählin O. (hg.) (1906) Clemens Alexandrinus. Bd. II. *Stromata I–VI*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 15).
- Stählin O. (hg.) (1909) Clemens Alexandrinus. Bd. III. *Stromata VII, VIII — Excerpta ex Theodoto — Eclogae Propheticae — Quis Dives Salvetur — Fragmente*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 17).
- Turner J. D., Corrigan K. (eds.) (2010) *Plato's Parmenides and Its Heritage*. Vol. 1. *History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*. Vol. 2. *Its Reception in Neoplatonic, Jewish and Christian Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Wyrwa D. (1983) *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte. Bd. 53).
- Whittaker J. (1976) "Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity". *The Significance of Neoplatonism*. Ed. by R. Baine Harris. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, Old Dominion University (Studies in Neoplatonism. Vol. 1): 155–172.
- Whittaker J. (ed.) (1990) Alcinous. *Didaskalikos. Enseignement des doctrines de Platon*. Paris: Belles Lettres.
- Wolfson H. (1962) *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. 2. *Structure and Growth of Philosophical Systems from Plato to Spinoza*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zhyrkova A. (2010) "Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories". *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature*. Ed. by J. F. Finamore, R. Berchman. Sankt Augustin: Academia Verlag: 145–154.

The present study is a part of the project № 15-03-00813, "Alexandria School of Late Antiquity and its Influence", implemented with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research.

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 2. No. 1/2. 2017. P. 306–352.

© Oleg Nogovitsin, 2017