*М. И. Соколова**

УЧЕНИЕ ОБ ОБРАЗЕ В АНТРОПОЛОГИИ ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО, КЛИМЕНТА И ОРИГЕНА**

Аннотация: В статье исследовано философское содержание понятия «образ», используемого Филоном Александрийским, Климентом Александрийским и Оригеном при разработке антропологической, онтологической и космологической проблематики. Рассуждения об уподоблении возникают в связи с анализом понимания цели жизни в разных философских традициях. В максимальной степени они высказаны в учениях о Логосе, Втором Начале, в которых выражается вся парадоксальность и невозможность соединения несоединимого, динамика «восхождения» и «нисхождения» и покой молчаливого созерцания. Логос-Посредник, Логос-«Педагог» — в конце концов сам оказывается символом и «средой», где необходим именно язык символов.

Ключевые слова: Филон Александрийский, Климент Александрийский, Ориген, иудейский платонизм, христианство, учение об образе и подобии Божием, homoiōsis.

M. I. Sokolova

THE DOCTRINE OF THE IMAGE IN ANTHROPOLOGY OF PHILO, CLEMENS ALEXANDRINUS AND ORIGEN

Annotation: The article investigates the philosophical concept «Image» used by Philo, Clemens Alexandrinus and Origen in development of an anthropological, ontologic and cosmological perspective. The author explains «Image» along with such concepts as the «symbol», «likeness» in the context of doctrines of the God-likeness and Homoosis.

Key words: Philo, Clement of Alexandria, Origen of Alexandria, Judaic Platonism, Christianity, doctrines of the God-likeness and homoiōsis.

---

* *Соколова Мария Игоревна*, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории и философии, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения.

** При финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 15-03-00813а.

Основной настрой мысли александрийцев определяется экзистенциальным переживанием и теоретическим осмыслением трансцендентности Бога (Единого) миру и поиском способов помыслить их в единстве, описать пути их взаимодействия. Это оказывается возможным, с одной стороны, в рамках разработки онтологической проблематики — поисков концепций и понятий, описывающих «механизм» взаимоотношений Бога-Первоначала и мира. У александрийских авторов, таким образом, в центре внимания оказывается концепция Логоса-Посредника, «Второго Начала». С другой стороны, так же глубоко разрабатывается этика и аскетика. Онтологическое и этическое содержание дополняют друг друга как два пути: «сверху» — от Бога к миру, и «снизу» — к необходимому и в то же время невозможному Единству. Человек живет словно бы в расколотом, отделенном от Бога мире. Все в мире, и даже сам мир как осколок-symbolon[1], указывает на изначальное и заданное, но в настоящем порядке вещей отсутствующее целое. Мы не можем осмыслить это Единство так же, как «внутримирные» вещи. Не можем описать его, используя обычное словоупотребление. Любые наши слова всегда окажутся иными искомому Единому, следовательно, будут употребляться как собственно символы — указания на отсутствующее целое, — на иное себе и на свою истину одновременно. В этом смысле символом оказывается и образ Божий, изначально присутствующий в душе человека. Для того, чтобы описать эту ситуацию, александрийские мыслители на всех уровнях философского анализа (онтологическом, этическом, гносеологическом) обращаются к концепции уподобления.

Филон Александрийский использует метафору уподобления, описывая как творение Богом мира, так и путь человека в мире к Богу. С помощью этой метафоры ему удается осмыслить такие соотношения, как Бог и человек, Бог и мир, человек и мир, человек и Текст. Механизм подражания, уподобления лучшему (запредельному) рассматривается Филоном как фундаментальный принцип и основание возможности бытия сущего: «ведь Бог, поскольку Он Бог, заранее предусмотрел, что не получилось бы хорошего подражания без хорошего образца, и что не могла обойтись без [соответствующего] примера ни одна из чувственных [сущностей], не будучи уподоблена первой и умопостигаемой идее» (Opif. 16). «Умопостигаемый мир есть не что иное, как Логос Бога, уже занятого творением мира… Если же часть (человек) есть образ образа и целое, весь этот чувственный мир, раз он больше человеческого

[образа], есть [также] подражание Божественному образу, ясно, что архетипической печатью, которую мы определяем как умопостигаемый мир, должен быть сам Логос Бога» (Opif. 24–25).

Идея творения как формирования творимого по образцу, даваемому свыше, и «встречного» восхождения путем уподобления тому, что выше, порождает как бы два способа говорить, или две «точки зрения» на процесс — «сверху» и «снизу». Но, пожалуй, стоит согласиться с С. Н. Трубецким, который отмечает, что «по замечанию одного из критиков Филона, он не различает между понятием о подобии души нашей Логосу и понятием об эманации или происхождении из него, точно так же, как, например платоники не различали между уподоблением идеям и приобщением к ним. Но в действительности это и есть одно и то же, поскольку образ, сказываясь в чертах своих подобий, запечатлевает их собою»[2]. Филон описывает в терминах подобия бытие космоса на всех онтологических уровнях.

Подобие человека Творцу рассматривается еще более детально, поскольку Филон исходит из того, что человек — это микрокосм (brahys kosmos). «Поэтому все, что говорится в Писании о сотворении неба и земли, может быть иносказательно отнесено к человеку; и наоборот, все, что мы знаем об отношении нашего духа к нашему телу, может быть иносказательно отнесено к миру»[3].

В трактате «О сотворении мира» (134) Филон говорит: «имеется большое различие между Человеком, созданным ранее “по образу и подобию Бога”, и тем, о котором говорится сейчас. Тот, кто слеплен сейчас, воспринимается чувствами, вещественен, состоит из души и тела, является мужчиной или женщиной и смертен по природе. Созданный же “по образу”, напротив, является идеей или родом, или печатью, интеллигибельной, нематериальной, бесполой и неуничтожимой по природе», и там же: «Поскольку же не всякий образ соответствует архетипическому образцу, но многие из них суть неподобные, [Моисей] уточняет, прибавляя к “по образу” еще и “по подобию”, чтобы подчеркнуть точность изображения, имеющего четкий оттиск» (Opif. 71). Соотношение понятий «по образу» и «по подобию» Филоном и последующими мыслителями всегда трактуется в контексте описания пути сотворенного человека к тому истинному, что есть в нем, и что соединяет его с Творцом. Сам человек, таким образом, творится не как готовая данность, а как своего рода «заданность», как задание прорыва к исконному в нем. Возможность этого

движения описывается в терминах аскезы (в контексте этической проблематики) и в терминах отрицания. Удаление «лишнего», «прибавлений», неистинного делает видным изначально присутствующий божественный образ — ум. («Об “образе” же говорится по отношению к водительствующему в душе уму. Ведь в соответствии с тем единым для всего… как бы первообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности, и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит» (Opif. 69)).

В стремлении достичь истинного подобия Первообразу, имея в себе только «образ», как изначально заложенное, человек как к цели (telos) стремится к некоему совершенству. В данном случае формулировки этических требований к человеку очень тесно взаимосвязаны с онтологией Филона: «Отец и Создатель благ»… и потому «не отказал в совершенстве собственной природе материи» (Opif. 21). Одновременно — основной пункт, на котором Филон настаивает в своей этике, заключается в том, что «истинное совершенство состоит в том, чтобы основу своей силы видеть в крепости Божией» (Plant. 157). Важный и многократно повторяемый впоследствии пункт, во многом определяющий христианское мировосприятие, состоит в том, что любое совершенство и завершенность, в конечном счете — целостность, будучи предметом самого интенсивного стремления «твари», никогда не может стать ее заслугой, но приходит только как божественная благодать. Посему истинный праведник для Филона (его символизирует, например, Авель) — «все возводящий к Богу» (Sacr. 2). Грех — приписывание чего-либо (в том числе — ощущений, разумения) самому себе, индивидуальному уму, человеку. В какой-то момент доходит до того, что «Филон не ограничивается тем, что признает ничтожество внешних благ вместе со стоиками: он признает совершенное ничтожество всего, что принадлежит человеку»[4]. Здесь, однако, нужно пояснить, что не только для человека, но и для любого сотворенного существа (например, ангелов, сил), происходит следующее: «Отец Вселенной… позволяет иногда подданным Своим что-либо изготовить, но даже им не сообщает, как довести творение до конца, ибо такое знание — залог полнейшей самостоятельности, а Он боится, как бы не вышло ошибки с творениями Его» (Conf. 175). Завершенность, таким образом, — «переломный момент», ключевой пункт, «метка», разделяющая божественное и тварное. Завершенность и совершенство, любое — всегда от Творца. Удел сотворенного — уповать на завершенность и совершенство как таковое как на милость и благодать,

и молить о них, попытка же самостоятельного «завершения» — «строительство Вавилонской башни» (Ср.: Philo. Conf. 133).

Метафора уподобления существенна, следовательно, в том отношении, что с ее помощью можно выразить единство динамического и статического аспектов соотношения Творящего и творимого. Творящий «беструдно» и бездвижно отражается в материи, сущие, хранящие в себе Его отражения, стремятся все более уподобиться Подлиннику. Одновременно наоборот: смирение и внутреннее замолкание суть истинная готовность принять благодать, изливающуюся от милостивого Бога.

Таким образом, именно через «механизм» уподобления оказывается возможным описать парадоксальное единство Творящего и уподобляющегося, Дающего и принимающего. Учение Филона стало отправной точкой для христианской мысли Климента и Оригена Александрийских, — и для них концепция уподобления становится, действительно, стержневой.

В мысли Климента Александрийского противопоставление путей «восхождения» и «откровения» возможно, разве что, как противопоставление разных «точек зрения» в иерархии мироздания. Говорить о самостоятельном «восхождении» человеческого существа к Богу невозможно. «Момент истины» — это всегда, как и у Филона, момент встречи двоих, принимающего и Дающего, постигающего и Открывающегося. Поэтому в тексте Климента на одно слово о постигающем человеке приходится тут же слово о раскрывающемся Боге. «Спасаемся мы, с одной стороны, только добрым своим произволением в выборе, и, с другой стороны, милосердием божественным» (Strom. IV. 131. 1).

В системе Климента выстраивается иерархия отношений образ — подобие. Логос — образ Единого, человек — третий образ, образ образа (Strom. V. 94. 4, Protr. 98. 3), еще ниже находятся созданные человеком изображения. Климент традиционно различает «по образу» и «по подобию». Путь к истинному гносису — по сути, есть путь достижения истинного «подобия» Богу. Описанием этого пути и призывом к нему являются все произведения Климента. Его стремление — выразить само существо этого уподобления.

Рассуждения об уподоблении возникают, в том числе, в связи с анализом понимания цели жизни в разных философских традициях. «Цель человеческой жизни… состоит в причастности Благу и в принятии подобия, возникающего из него, — отсылает Климент к Платону, — но и из наших учителей

не соглашаются ли некоторые с ним в том, что человек с рождения является “образом Бога”, становясь “подобием Бога” впоследствии, благодаря достигнутому совершенству?» (Strom. II. 131). Такое подобие не может быть подобием по качеству или по сущности. Но само слово «совершенство» вновь наводит нас на понимание возможного смысла подобия и уподобления. Истинное совершенство, по Клименту, — это состояние гносиса, через который «совершенствуется вера, и верующий становится совершенным» (Strom. VII. 85. 1–2). Стать совершенным (teleios) — цель (telos) человеческой жизни. И «гностическое знание ценно своей целостностью и цельностью»[5]. Совершенство, законченность, цель, целое для Климента и грекоязычного, в том числе, раннехристианского сознания слышатся и воспринимаются через один корень — telos — teleō. Telos — воплощенный eidos, завершенность.

«Должны ли мы, таким образом, быть совершенными в такой мере, как того желает наш Отец? Ведь невозможно стать столь же совершенным, как Бог. Однако Бог желает, чтобы мы жили непогрешимо, во всем следуя Евангелию» (Strom. VII. 88. 6). Это высказывание Климент предваряет пассажем о том, что «нет необходимости раскрывать все тайны, достаточно указать на них» (Ibid. VII. 88. 4). Бывает ли более или менее совершенное совершенство? Как можно быть совершенным в той же мере, как Творец? Возможно, дело как раз в том, что само по себе совершенство является таковым именно потому, что уже не имеет меры или степени. Качественная завершенность и полнота — всегда полнота как таковая. А вопрос о путях достижения, о возможной глубине восприятия сути совершенства, — остается вечно, как и бесконечная запредельность божественного и человеческого.

Из этой бесконечной трансцендентности определяется существо «уподобления» (homojōsis) или «подражания» (mimēsis)[6]. Климент говорит: «Следует подражать Господу по мере возможности. Содействующий в полной мере Божией воле, даром приняв, даром и отдает» (Strom. I. 9. 3–4). Подражание Господу заключатся, таким образом, в создании и осознании ситуации полной взаимной свободы, необходимой именно в силу присутствия принципиальной трансценденции. Быть готовым отдать и принять даром, не ожидая ничего как платы за какие бы то ни было заслуги, в то же время будучи уверенным в беспредельной благости Дающего; отдавать и принимать, оставаясь закрытым, свободным и целостным, «девственным», и именно этим качеством указывать на Бога — и значит становиться подобным Ему.

Подражание имеет разную ценность в зависимости от его целей и осмысленности. В конце концов, «подражание (mimēsis) истине не научает, а только образование». «Мы верим в Христа не для того, чтобы казаться благими», а «для того, чтобы усиленно стремиться к красоте и добру» (Srom. VI. 149. 4–5). По-настоящему ценное подражание не ставит себе целью добиться кажимости, правдоподобия. Важно то, какое «мнение или предварительное суждение (prolēpsin)» сформировал для себя подражающий. Ведь, «ухватившись» за это суждение, «он зажигает старанием и предварительным образованием в своей душе искру, и это оказывается первоначальным толчком, который направляет по пути к знанию». Таким образом, «гностик подражает (mimeitai) Господу и в пределах, достижимых для человеческой природы, приобретает некоторые качества, свойственные самому Господу и уподобляющие его Богу (eis exomoiōsin theou)» (Srom. VI. 150. 1–3). Стремясь к праведности, можно подражать и древним праведникам: «если мы еще не в силах исполнить заповеди закона, мы можем, по крайней мере, рассмотреть множество славных примеров для подражания и найти в них силу для развития в нас самих любви к свободе». (Strom. II. 124. 2).

Уподобление всегда описывает некую динамику, существует и мыслится как процесс. Например, В. В. Бычков подчеркивает: «homoiōsis у Климента — это особый динамический образ, “образ — уподобление”, образ — процесс. Он одновременно и идеал, цель устремлений христианина, и бесконечный процесс осуществления этой цели, ибо достигнуть полного “подобия” Богу вряд ли возможно даже идеальному гностику. Homoiōsis — бесконечный путь к совершенству»[7]. Эта динамика характеризуется глубокой парадоксальностью. «Уподобление Богу достигается (насколько это в наших силах) поддержанием разума в стабильном состоянии» (Strom. IV. 139. 4). В чем же состоит эта стабильность разума, и как она соотносится с динамикой уподобления? «Господь заповедовал нам бодрствовать» (Ibid.). Находиться в бодрствующем состоянии — значит для Климента в первую очередь находиться в сосредоточенном бесстрастном состоянии: «лучше всего полное освобождение от страстей ради уподобления Богу в добродетели» (Strom. IV. 147. 1). Идеал apatheia проводится им достаточно последовательно. Стремящийся к истинному гносису своим стабильным состоянием (stasis) «бодрствования» (Strom. IV. 143. 3) уподобляется божественному покою. Покой бесстрастного бодрствования есть одновременно и покой глубокого внутреннего «замолкания».

Внутренний покой гностика символизирует божественный покой, соединяясь с ним и уподобляясь ему.

Этот покой в своей сути есть покой созерцания. «Это подлинно единородный Сын, образ славы Царя вселенной и Вседержителя Отца. Именно Он запечатлевает Свой образ в душе гностика, чтобы тот мог возвыситься до созерцания Его божественной полноты. Так гностик становится третьим божественным образом; ибо он в меру сил своих уподобляется второй Причине» (Strom. VII. 16. 6). Гностик становится третьим образом Бога, созерцая «вторую Причину». Быть образом — значит быть обращенным на Первообраз, созерцать Его так, как это возможно. Система образов-отражений, соответственно, существует в силу деятельности созерцания. Созерцающий стремится достичь такой чистоты, покоя, словно бы гладкой поверхности, в которой может максимально точно отразиться Божественное. Чистота, т. е. становление фактически ничем дает возможность стать образом, а не просто содержать «отпечатки».

Мотив отпечатков используется Климентом достаточно широко и последовательно. Так, страсти оставляют отпечатки на человеческой душе и «являют собой как бы клейма (enaposfragismata), впечатанные в нее некими духовными силами, “против которых брань наша” (Еф. 6:12)» (Strom. II. 110. 1). Происходит это только в силу принятия решения, «согласия» на эти страсти. «В результате душа, сама того не ведая, носит в себе этот отпечаток страсти и никогда не расстается» (Strom. II. 11. 4). С другой стороны, «именно, подобно серебру, многократно очищенному в горниле, праведный становится монетой Господа с отчеканенным на ней образом царя» (Strom. VI. 60. 1). Климент использует возможности этой метафоры многообразно. Так, оказывается, что «истинный гностик отмечен неким подобием, то есть в нем содержится отпечаток тех мыслей Наставника, которые он открывает понятливым и разумным, тем, кто в силах постичь смысл учения» (Strom. VI. 115. 1). Собственно, состояние гносиса отличается от любого другого состояния тем, что гностик «оказывается способным удержать в своей душе энергию созерцаемого образа», достигая «непрерывного созерцания» (Strom. VII. 44. 6–7). «Нам следует подвергать нашу душу как можно большему количеству упражнений для того, чтобы она была лучше подготовлена к принятию гносиса. Не знаете разве, что воск сначала размягчают, а медь очищают, прежде чем сделать качественный отпечаток?» (Strom. VII. 71. 2). «Ибо если разум

чист и свободен от всякого зла, он оказывается каким-то образом способным воспринять божественную силу, и образ Бога водворяется в нем» (Strom. III. 42. 6). Представляется, что «отпечаток» страстей отличается от «отпечатка» божественных мыслей в душе гностика тем, что последний является именно отражением как таковым. Истинный образ Божий высветляется посредством очищения. Очистившись от «отпечатков» страстей, душа не просто обнаруживает в себе некогда заложенный образ, а действительно становится отражением. И теперь уже невозможно понять, находится ли этот образ в самой душе гностика, или исходит от Бога, — это одно и то же, потому что он существует только в актуальности отражения — созерцания.

Отсутствие «отпечатков», привязывающих к прошлому, означает, что состояние гносиса как целостности соединения, принятия и отдавания, в идеале переживается как полнота присутствия в настоящем времени, в таком «теперь», в котором «совершенство» свершается и присутствует как уже актуально свершившееся. Так «те, кто раскаялись, но не имели твердой веры, получают от Бога то, что они просят в своих молитвах, тем же, кто ведет безгрешную и гностическую жизнь, достаточно просто помыслить, чтобы получить» (Strom. VI. 101. 3). «“Возжелай — говорит Господь, — и сможешь” (Иоанн. 5: 6). У истинного гностика и воля, и суждение, и действие составляют одно целое» (Strom. II. 77. 5).

В силу действительного присутствия трансцендентности это единство может осуществляться только парадоксальным образом: «Человек должен стремиться к познанию Бога не из желания спастись, но ради божественной красоты и величия, святости и превосходства самого этого знания». И именно это дает возможность «просить Царя вселенной о даровании человечеству спасения без всяких с его стороны заслуг» (Strom. IV. 136. 1–3). Т. е. полная открытость и готовность принять должна быть одновременно абсолютной «незаинтересованностью» и «бескорыстностью». Момент единства несоединимого как встреча взаимонаправленных «потоков» «восхождения» и откровения, необходимых друг другу, зависимых и независимых друг от друга одновременно, осмысливается Климентом через существо истинного гносиса как полноты уподобления Творцу. Эта полнота, целостность (telos), завершенность возникает именно как встреча, словно соединение двух дощечек — символов в единое целое. «Не просто “всякого” человека, даже неверного, и не каждого верующего называет он “совершенным во Христе” (I Кор. 8:7),

но сказанное panta anthrōpon, “всего человека”, должно понимать как holon ton anthrōpon, “цельного человека”, чистого душой и телом» (Strom. V. 61. 3.).

Ориген также описывает совершенство как полноту богоуподобления. Как и другие александрийские авторы, он отмечает наличие в античной философской традиции положения о необходимости уподобления Божеству (т. е. предполагает заимствование этого положения античными авторами у Моисея), и также различает изначально присущий «образ Божий» и «совершенство подобия», к которому необходимо стремиться: «достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце, т. е. человек сам должен приобрести его себе своими собственными прилежными трудами в подражании Богу» (De prin. III. 6. 1). Тем не менее, как и любой из александрийских и вообще христианских богословов, Ориген не может допустить того, чтобы факт спасения, и вообще какого-либо истинного совершенства, определялся только личными заслугами, пусть даже всей полнотой добродетели сотворенного существа. Он не устает доказывать, что «созидаемое без Бога и не получающее от Него охраны всуе создается и тщетно охраняется», и что «точно также человеческого желания недостаточно для достижения цели, равно как подвига борьбы недостаточно для получения награды вышнего звания во Христе Иисусе, ибо это совершается при помощи Божией». В конечном итоге, «в нашем спасении зависящее от Бога несравненно больше того, что находится в нашей власти» (De prin. III. 1. 18).

Климент описывает искомое единение с Божественным, обретение целостности, в первую очередь, как гносис. Оригену важно подчеркнуть одновременно как этический, так и онтологический аспект уподобления Богу. Он разрабатывает свою концепцию «конца» или «свершения» (consummatio) мира. Важно, что «самое подобие, если можно так выразиться, совершенствуется и из подобия превращается в единство, — без сомнения, потому, что в совершении или в конце Бог есть все и во всем» (De prin. III. 6. 1). Подобие, которое само по себе всегда содержит в себе момент различенности и даже принципиальной запредельности друг другу Творца и уподобляющегося ему человека, в «конце» оборачивается единством. Что же означает это единство, эта полнота подобия? Как может уподобиться полностью бестелесному Богу принципиально телесная, по Оригену, тварь? Он отвечает на этот вопрос, объясняя выражение «Бог будет во всем» так: это означает, что «в каждом отдельном существе Бог будет составлять все… таким образом: все, что только

может чувствовать, или понимать, или думать разумный дух… — все это будет составлять Бог, и, кроме Бога, этот дух уже ничего другого не будет видеть, — кроме Бога, ничего другого не будет помнить, — Бог будет пределом и мерою всякого его движения» (De prin. III. 6. 3). Подобие, обратившееся в единство, означает полноту обращенности к Богу, общность «содержания» Бога и единичного ума. Это происходит именно в «статусе» ума, или духа (обладающего соответствующим «преображенным» телом): «теперь тело служит душе и называется душевным. Но когда душа, соединившись с Богом, сделается одним духом с Ним, тогда это же самое тело будет служить духу и, благодаря некоторому усовершенствованию, достигнет духовного состояния и качества» (De prin. III. 6. 8). Это состояние конца тождественно состоянию начала. Разумная природа вернется в состояние до познания добра и зла, состояние, запредельное различению и выбору. «Тогда истребится и последний враг, называемый смертью» (De prin. III. 6. 5).

Таким образом, в концепции Оригена учение об уподоблении связывается с осмыслением заданного в эсхатологической перспективе Единства Творца и сотворенного сущего.

Общими моментами описания мироустройства для александрийцев II–III вв. в самом общем виде являются: полностью трансцендентное мирозданию Первоначало; Логос, Ум, Второе Начало, всегда сложная и внутренне противоречивая фигура «Посредника» — начало множественности; сотворенный, множественный, одушевленный в целом универсум. Специфика трактовки этих моментов и взаимоотношения между ними у каждого своя, полностью схож, может быть, лишь уровень сложности стоящей задачи соединения трансцендентного. В максимальной степени эта сложность выразилась в учениях о Логосе, Втором Начале, в которых выражается вся парадоксальность и невозможность соединения несоединимого, динамика «восхождения» и «нисхождения» и покой молчаливого созерцания. Логос-Посредник, Логос-«Педагог» — в конце концов, сам оказывается символом и «средой», где необходим именно язык символов. Здесь, «посредине», место совпадения «онтологического» и «этического», здесь очевидно, насколько они равнозначны в порядке мирового целого.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Греческое слово symbolon может означать осколок, обломок дощечки, который можно соединить с другой, отсутствующей ее частью, что будет свидетельствовать о некогда заключенной дружбе или договоре. Одним из значений слова «символ», таким образом, можно считать «указание на отсутствующее целое».

[2] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 2000. С. 162.

[3] Там же. С. 155.

[4] Там же. С. 169.

[5] *Афонасин Е. В.* Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997. С. 42.

[6] Климент чаще всего употребляет эти термины, почти не различая, хотя иногда некоторое различие и можно заметить.

[7] *Бычков В. В.* Эстетические взгляды Климента Александрийского // ВДИ. М., 1977. № 3. С. 87–88.

БИБЛИОГРАФИЯ

Clemens Alexandrinus. Bd. 1. Protrepticus und Paedagogus (ed. Otto Stählin, reed. Ursula Treu, GCS 12, Berlin, 1972).

Clemens Alexandrinus. Bd. 2. Stromateis I — VI (ed. Otto Stählin, reed. Ludwig Früchtel, GCS 52 (15), Berlin, 1985, включает Nachträge und Berichtigungen. S. 519–540).

Clemens Alexandrinus. Bd. 3. Stromateis VII — VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis dives salvetur, Fragmenta (ed. Otto Stählin, reed. Ludwig Früchtel, GCS 17, Berlin, 1970).

Origène. Traité des principes / Intr., trad. par H. Crousel et M. Simonetti. 1978a. T. I. Livres I et II — introduction, texte critique et traduction, — 413 p. (Sources chretiennes).

Origène. Traité des principes / Intr., trad. par H. Crousel et M. Simonetti. — 1978b. T. II. Commentaire et Fragments, — 272 p. (Sources chretiennes).

Philo, in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes). By F. H. Colson, G. H. Whittaker (and R. Marcus). Vol. I — XII. Loeb Classical Library, L., 1929–1962.