

ет «индекс-указатель» Е. В. Афонасина? Как объясняет автор (3.334)<sup>1</sup>, он указывает — «в полном соответствии с подходом самого Климента» — сначала на «варваров», а затем на «греков». «Варварами» оказались «Книги Ветхого и Нового Завета, не вошедшие в канон», а также иудейские и христианские авторы. В принципе, может быть, и возможно, но почему «не вошедшие в канон» указаны, а вошедшие — не указаны? Неужели также «в полном соответствии с подходом самого Климента»? Но если цитаты из Священного Писания для Климента столь несущественны и не играют никакой роли в издаваемом тексте, это следовало указать в преамбуле к «индекс-указателю», которая есть и в которой вместо этого указано, что Климент «разумеется, не знал Секста Эмпирика, Диогена Лаэртия, Порфирия или Ямвлиха» (3.336). Это одно из немногих верхних замечаний Е. В. Афонасина, поскольку указанные четыре автора жили позднее Климента. Но разве только они? Тогда почему выбрана только эта четверка? Оказывается, все эти авторы «черпали из общего источника» (там же). Если бы Е. В. Афонасин указал на этот источник, можно было бы что-либо сказать, а так остается только руками развести. Статьи, в каком качестве в тот же раздел попал Афиней: как иудей или как христианин? В каком качестве здесь присутствуют гностики, а также фрагменты Валентина и свидетельства о нем, собранные Е. В. Афонасиным в книге «Школа Валентина» (3.342), — как тексты, пока еще «не вошедшие в канон»?

«Индекс-указатель» аннотирован. Но если в добросовестном издании аннотации должны помочь читателю, то здесь читателю лучше не заглядывать в них вовсе, поскольку в справках об авторах множество ошибок, указывающих на редкое невежество их составителя, а некоторые имена остались без справок. Например, ни слова о том, какой *Crates* имеется в виду, когда жил Диоген Лаэртий и многие другие авторы, иногда совсем неизвестные,

<sup>1</sup> При ссылаках на рецензируемое издание указываются том и страница.

## РЕЦЕНЗИИ

### КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. СТРОМАТЫ. КНИГИ 1—3.

Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого, предисловие и комментарий Е. В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.

«Строматы» Климента Александрийского, вновь переведенные на русский язык, — большое событие для немногих отечественных специалистов в области патристики и студентов богословских вузов или кафедр; для многих, занимающихся христианским богословием как смежной областью, то есть для преподавателей философии, литературы, истории с их слушателями и учениками; а также для очень многих читателей, в круг интересов которых входит наследие отцов Церкви. При первом взгляде на три внутренних тома и при беглом их пролистывании возникает впечатление издания, оснащенного всем необходимым: вступительная статья (с многочисленными ссылками на современную научную литературу в постраничных сносках и с библиографией в конце статьи), краткий план «Стромат», русский перевод с постраничными примечаниями, греческий текст, указатель в последнем томе... Поэтому первое чувство, которое вызывает появление этого трехтомника у книгопродавцев, — радость за всех его так или иначе заинтересованных читателей. У меня, правда, эта радость довольно быстро померкла...

И в самом деле, стоило только присмотреться к изданию хотя бы немного внимательнее, как тут же обнаружилась странность. Например, что такое «индекс-указатель»? Обычные в подобных изданиях текстов *index auctorum*, *index verborum*, etc., каждый указывает на свое (например, на цитируемых авторов или на те или иные интересующие издателя слова). На что же указыва-

например, «Егоре (Эоп, баснописец)» (sic! — 3.349). Аристобул в «индексе-указателе» — иудейский экзегет I века до н. э., а в комментарии к первому из указанных текстов — «второго до н. э.» (1.117). Что означает одна цифра после имени автора: его акмэ? Но Ямвлих, например, «ок. 330 г.» уже был с большинством. А что могут означать цифры после имени трагика Агафона («ок. 420—410»): годы жизни рано ушедшего вундеркинда, или акмэ где-то между двумя этими датами, или, может быть, годы пребывания в трагической должности?.. Что значит «Сагросатес (Карпократ-гностик и его сын Елифан)» (3.338) — название фирмы? Вообще из аннотаций можно узнать много интересного, например, что Гомер (поэт, ок. 675 до н. э.) был впервые издан в конце V века Антимахом Колофонским; что Ферекид жил в VII веке до н. э., то есть был современником поэта Гомера, но при этом и учителем Пифагора, который «продвигал во времена диктатора Поликрата» (2.310); что были некие *Lipici graeci*; что Пиндар родился в 490 до н. э.; что у Платона наряду с диалогом «Аксиох» был диалог «Антиох», и пр. Жаль также, что индекс-указатель не объясняет некоторые имена, встречающиеся в тексте Е. В. Афонасина, потому что не всякий догадается, кто такой «Гераклит, сын Бавсона» (1.114), что такое «Финасийский» (2.152), «Симоис» (2.164), почему «небо называется пифагорейцами Антихтоном (Противозимем)» (2.224), и мн. др.

Конечно, опечатки и недосмотры подчас могут встретиться у кого угодно, но в глаза помимо обилия ошибок бросаются именно странности. В чем, например, смысл рубрикации: 1. Произведения Климента Александрийского; 2. Избранная библиография (1.62—64)? Во-первых, почему издания Климента не входят сами в «избранную библиографию»? Во-вторых, в разделе «Произведения Климента Александрийского» также деление материала странно (А. Текст; Б. Некоторые переводы; В. Отдельные произведения Климента: издания и переводы): в рубрике «А. Текст» указаны издания отдельных произведений Климента, а в рубрике «В. Отдельные произведения» — его же тексты. Конечно, в

конце концов можно понять, что сначала указаны издания текстов Климента без переводов, затем переводы, изданные без греческого текста, и наконец — издания текстов, снабженные переводами; но все же противопоставление «текстов» «отдельным произведениям» и «изданиям», а «некоторых переводов» просто «переводам» — странно.

К сожалению, такого рода странностями дело не ограничивается. При чтении вступительной статьи постоянно испытываешь то же самое чувство недоумения. Остановлюсь только на нескольких моментах.

Одна из основных задач первого раздела (1.6—20: «Климент Александрийский и его время») состоит в том, чтобы показать «процесс стирания границ» между разными культурами, религиями, философскими школами. Оставив культурологам рассмотреть ние тезиса «в это время... развивается космополитичная по своей сути единая культура», а историкам религии — характеристику Александрии как города, где «различные религии смешивались как вино и вода в кратере» (1.7), рассматривая то, что мне больше знакомо самому: характеристику философских школ. Эта тема занимает значительную часть введения, хотя при этом сам Е. В. Афонасин и утверждает, что Климент принадлежал «к кругу людей, которые могут быть названы „культурной богемой“ Александрии» и «едва ли имел много общего с научными и философскими школами Александрии» (1.8).

«Продолжается и даже усиливается процесс стирания границ между различными философскими школами... стоики, платоники или неопифагорейцы отличаются в это время только своей уверенностью, что они (номинально) принадлежат к той или иной школе. Классические философские положения переосмысливаются в это время в новом ключе: прежде всего, доминирует стремление „свести все воедино“, показать, что базовые идеи основных философских школ тождественны» (1.7—8)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> См. также сноску 3 на с. 7, из которой следует, что за это утверждение

Но при этом всеобщем «стирании границ» и «тождественно-сти базовых идей» обнаруживается еще одна странность: «Разум-школы был платонизм» (1.11). Правда, этой образцовой школы, в собственном смысле, можно сказать, и не было, а был «весьма разнообразный спектр мнений или, скорее, диалогичный и творческий процесс, в рамках которого отдельные мыслители вполне могли придерживаться, и придерживались, совершенно различных воззрений, не переставая при этом считаться платониками» (1.12). Но если все так стерлось и отождествилось, какой смысл в утверждении «„Философия и греческая наука“ для Климента — это прежде всего платонизм и пифагорейство» (1.23)?

Как «свести воедино» все, сказанное Е. В. Афонасиным? И как согласовать все это с известными фактами жизни фило-софских школ II века? Прежде всего речь идет о полемике между школами, в ходе которой как раз и оттачиваются доктринальные положения отдельных школ. В конце I — начале II века платоник и пифагорец Плутарх в целом ряде трактатов спорит со стоиками и эпикурейцами; в конце II — начале III века Александр Афродисийский отстаивает абсолютный приоритет Аристотеля. Какое «сведение всего воедино» находит Е. В. Афонасин у стоиков Эпиктета или Марка Аврелия? Да и небезызвестный стоик I века Сенека решительно спорил с основными учениями платонизма и вполне прямолинейно проповедовал стоический материализм. Что мешает Е. В. Афонасину и любому другому исследователю узнать именно пифагорейцев в Феоне Смирнском или Никомaxe Герасаском или вместе с Евсевием (Ргаер. Ев. 11.1.2:4. Ἀττικὸς διαφρητὴς ἀνὴρ τῶν Πλατωνικῶν φιλοσόφων) назвать платон-должен отвечать несчастный «Глюкер» (J. Glucker, автор известной работы 1978 года Apolochus and the Late Academy); кстати, русский текст сноски также заслуживает внимания: «О школьном делении позднеантичной философии см.: Glucker J.», и т. д.; прочтя этот текст, я решил, что речь идет о делении философии на этику, физику и логику, а имеется-то в виду деление философов по школам.

ником Атика, который со всей решительностью противополоставил Платона Аристотелю?<sup>3</sup>

Кстати сказать, в приложении к первому тому, где излагается «гносеология» Климента («гносеологией» в кавычках автор, вероятно, величает учение Климента о гносисе?), он нисколько не сомневается, что платонизм и в особенности пифагореизм именно как таковые составляли для Климента предмет преимущественного философского интереса. В этом, собственно, и состоит главная странность работы Е. В. Афонасина: он увлеченно проводит некий тезис на одной странице, а на другой сам как будто забывает об этом<sup>4</sup>. Исключением является только одна мысль, проводимая последовательно: поскольку, согласно Е. В. Афонасину, христианство этого времени ничего собой не представляло и никакого христианского богословия еще не было (1.18: «Проблема, однако, в том, что христианская теология в это время еще не возникла!»), Климент, «будучи очень образованным и практически мыслящим человеком, открытым для всего нового», «немедленно уяснил себе ценность пифагорейского наследия, моральную и теоретическую значимость „пифагорейского образа жизни“, равно как и полезность методов пифагорейского образования». «Возможно, он интуитивно почувствовал и те новые возможности, которые откроются перед христианской традицией в том случае, если она позволит себе вступить в союз с более развитой эллинской культурой» (1.536).

<sup>3</sup> Все это весьма странно тем более, что Е. В. Афонасин перевел и издал книгу Джона Диллона «Средние платоники» (СПб.: Алетейа, 2002), в которой собраны именно платоники, а не жертвы «диалогичного процесса», не поддающиеся «школьному делению».

<sup>4</sup> Иногда он забывает о том, на что обращает специальное внимание. Например, в том же приложении (1.513) читаем: «...неопифагорец Нумений (171, 1, первое упоминание о нем!)». Но в данном месте у Климента речь идет не о Нумении, а о Нуме, римском царе; там же, где действительно упоминается Нумений (1.22.150.4.1), переводчик вовсе не обращает на это внимания. В тексте перевода читаем: «заслуживают проклятия Бузига» (1.333), в сноске к этому месту: «Мифологическому герою Бузигу приписывают», и пр.

Эта основная «идея» Е. В. Афонасина по отношению к Клименту сопровождается достаточно беспомощными рассуждениями относительно наличия или отсутствия в Александрии «христианской школы». И поскольку христианского учения, согласно Е. В. Афонасину, пока не было, а «теорию первых принципов впервые сформулировал Ориген», Климент, «равно как и Василий, Валентин и другие учителя гносиса, только намечал к ней подходы, с разной степенью успешности» (1.18). Будучи гностиком, Климент проводил свое учение вопреки «церковным идеям» (1.19), поскольку сам был из числа харизматических лидеров и наставников, которые «ощущали свою принадлежность к эллинистической традиции образования» (там же); а «все эти наставники были частными лицами и не принадлежали (и, вероятно, не хотели принадлежать) к официальному церковным структурам» (1.20).

Такого рода рассуждения производят впечатление, по меньшей мере, ненаучных, но поскольку Е. В. Афонасин строит свое изложение на работах известных западных исследователей (при изложении платонизма таковы, например, J. Glucker, J. Dillon), за его неспособностью постоянно угадывать те или иные знакомые тезисы. Однако они довольно странным образом преломляются в изложении нашего исследователя, и так рождается та неразбериха, которую Е. В. Афонасин упорно старается приписать философам II века и из-за которой главной характеристикой представителя «культурной ботемы» Климента оказывается то, что «он был гностиком, наподобие Валентина» (1.9).

В свое время в работе *Lynch J. P. Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution* (Berkeley; L., 1972) было показано, что предположение У. фон Вилламовица-Меллендорфа о греческих философских школах как о тисах (*ἄισαί*) никак не может быть подтверждено: Линч обратил внимание на тот факт, что в античности все философские школы всегда были делом частной инициативы, которой не отменил и Марк Аврелий. Именно после этой работы и стали появляться прозрения касательно того, что

не было непрерывной традиции платонизма, не были диадами поздние платоники, не было школы Плотина, etc. Естественным образом такого рода прозрения распространялись и среди исследователей христианских школ. Но какой здравомыслящий человек станет столь неадекватно реагировать на эту своего рода научную моду, не обращая внимания на всем известные факты?

Если речь идет об античном платонизме, то — благодаря всякий раз все той же частной инициативе отдельных платоников<sup>5</sup> — школьная традиция поддерживалась прежде всего сохранением корпуса сочинений Платона и системы школьных жанров, причем в некоторых кружках платонизм эволюционировал в сторону все более строгой организации учебного процесса (у Ямвлиха и поздних афинских платоников). Если речь идет о христианских школах, то сама христианская Церковь никак не могла развиваться без «личной инициативы», в силу которой «частные лица» принимали крещение и объединялись во имя Христа, скавшего (Мф. 18, 20): «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». И если даже недостаточно материалов, можно подтвердить существование в Александрии времен Климента христианской школы как церковного института, то все же где прямые указания на противостоение Климента и церковных властей?

Во всяком случае, Е. В. Афонасин их не приводит, когда рисует свой образ Климента, этого ботемного интеллигента, харизматического лидера, противника церковных лидеров и официальных церковных структур, гностика среди гностиков. А поскольку к апостольской традиции Климент примыкает в той же степени, что и Валентин (1.19), школы у христиан нет, а у язычников они есть — пусть даже только по названиям — остается только од-

<sup>5</sup> Например, несмотря на то, что маленький кружок Плотина был делом его личной инициативы и готовности его слушателей объединиться вокруг учителя, а в Афинах продолжала существовать казенная кафедра платоновской философии, платоновская традиция поддерживалась и развивалась в тот период как раз в кружке Плотина.

но: представление «о тайной жизни, тайном знании и эзотерической традиции этого знания, которая ведет к истинному гнозису». Именно этим представлением, в частности, объясняется у Климента «неакадемичность и несистематичность его стиля» (1.20). В этом откровении есть только один прок: мы узнаем, откуда может происходить «неакадемичность и несистематичность стиля», каковыми чертами столь выразительно отмечено изложение самого Е. В. Афонасина.

Сталкиваясь с неоднократноными и настойчивыми утверждениями Е. В. Афонасина о том, что Валентин, Василий, Климент — представители некоей однородной гностической традиции, я стал просматривать в «Строматах» те места, где Климент говорит о гностиках. С большой радостью я обнаружил, что даже в переводе Е. В. Афонасина Климент все-таки выступает с резкой критикой Валентина, Василида, Карпократа и прочих гностиков; но по ходу дела я постоянно стал наталкиваться на некоторые опять-таки странности теперь уже в самих переводах Е. В. Афонасина, бросающиеся в глаза даже без обращения к греческому тексту.

Так, в третьей книге Климент говорит о некоем апокрифическом тексте, согласно которому из единственности одного изшло некое дыхание, от соединения с которым появился возлюбленный, и пр.; далее читаем: «Если они хотят сказать этим, что сексуальное общение имеет духовную природу, как об этом учат последователи Валентина, то их мнение до некоторой степени приемлемо. Однако только из желания опорочить спасение можно было приписать Святому Духу пророчества участия в телесном совокуплении» (1.418).

Первое само по себе по меньшей мере странно: неужели Климент действительно готов принять мнение последователей Валентина, согласно которому сексуальное общение имеет духовную природу? Но еще более странно это утверждение рядом со вторым: несмотря на его полную неразумительность и прямо кощунственный характер (что, в самом деле, значит «желание опорочить спасение» и приписать «Святому Духу пророчества уча-

ствия в телесном совокуплении»?), второе утверждение явно должно что-то противопоставить первому.

Но посмотрим греческий текст: *εἰ γὰρ καὶ οὗτοι καθάπερ οἱ ἄλλοι Οὐαλεντίνου πνευματικὰς ἐπίθετο κοινωσίας, ἰσως τις αὐτῶν τῆν ὑπόληψιν ἐπέθεξεν <ἄν>· σαρκικῆς δὲ ὕβρεως κοινωσίαν εἰς προφητεῖαν ἀρχῆν ἀνάγειν ἀπευκολόβως ἐστὶ τῆν σωτηρίαν* (3.4.29.3:1—3.4.30:1). Текст несложный и значит следующее: «Если и они — как и последователи Валентина — имеют в виду некое духовное общение, кто-нибудь, пожалуй, мог бы принять их предположение; но оправдывать святым пророчеством похотливое плотское общение свойственно тому, кто отчаялся в спасении»<sup>6</sup>.

В переводе Е. В. Афонасина Климент допускает порой и еще более странные утверждения: «Ведь и Сам Спаситель, единственный, достойный, по их мнению, послушания, Сам встал на пути Ненависти и Вражды, говоря: „Отправляясь с противником в суд, старайся достигнуть помлобовного согласия“» (1.420). Пе-

<sup>6</sup> Специально подчеркиваю: я менее всего предлагаю свою русскую версию как стилистическую или терминологическую альтернативу имеющейся: речь идет только о том, чтобы смысл, наличный в греческом тексте, донести по-русски. Для того, чтобы убедиться в некомпетентности переводчика, не нужно проводить сплошную сверку его перевода с греческим: выборка мест, лишенных смысла по-русски, сразу проясняет ситуацию. Всерьез рассматривать стиль перевода Е. В. Афонасина также нет необходимости по тем же основаниям: о каком стиле перевода может идти речь, если переводчик с греческого не только не знает греческого, но и в русском тексте не стремится хотя бы к элементарной осмысленности. Впрочем, вот несколько примеров стилистических красок перевода, взятых совершенно наудачу: «задатки раздуваются воспитанием» (1.96); «выражено в элегантных словах» (1.104); «она с необходимостью посещается Провидением» (1.319); «сыновство, сопровождаемое прославлением Отца» (1.330); «...следовательно иметь детей есть благо. И если это так, да здравствует брак!» (1.335) — эта последняя стилистическая резкость решительно ничем не оправдана (Климент проводит этот тезис как стилистически нейтральное рассуждение в форме умозаключения) и свидетельствует только о том, что у переводчика отсутствует вкус (142.2.2—4. ἡ οὖν τῶν τέκνων ἰστῆσις ἀγαθόν, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ὁ γάμος). А о чем свидетельствует заявление Е. В. Афонасина буквально через строчку, пусть читатель судит сам: «Муж становится отцом в брачном союзе, женщина же — выходя замуж»...

речтя несколько раз, догадываешься, что переводчик, вероятно, хотел сказать «на пути у Ненависти и Вражды», а заглянув в греческий текст, видишь, что в этом тексте вообще нет ничего мурдреного: ἡδὴ δὲ καὶ ὁ σωτήρ αὐτός, ὃ πέθεσθαι ἀξιοῦσιν μόνη, τὸ μισθὲν καὶ τὸ λονδореῖν κελώλιεν καὶ «μετὰ τοῦ ἀντιδίκου βαδίζων φίλος αὐτοῦ περὶβητι ἀπαλλαγήναι» φησὶν (3.4.36.1:1—2:1: «Но уже и сам Спаситель, единственный, Кому они считают возможным верить, запрещает ненависть и брань и говорит: „если идешь с противником, постарайся расстаться с ним как друг“»).

С сожалением приходится констатировать: когда в русском переводе обнаруживается некая странность (сомнительная мысль или просто отсутствие смысла, сомнительный оборот, и т. п.), можно с уверенностью сказать, что Е. В. Афонасин в очередной раз просто не понял греческий текст. Приведу еще несколько примеров из второй и третьей книги, которые стал проглядывать ради полемики Климент с гностиками.

«Эпикуру считал, что счастье состоит в способности достичь безразличия к жажде, голоду и холоду, и нечестиво противореча богам, восклицал: „В этом готов поспорить я и с самим отцом богов — Зевсом“» (1.325). При чтении русского текста, конечно, смущает «нечестиво противореча богам». И действительно, в греческом тексте этого нет: Ἐπίκουρος δὲ, ἐν τῷ μὴ τελευτῆν μηδέ διψῆν μηδὲ ἄσβεστος εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν τιθέμενος τὴν ἰσότητα, ἐπεφώνησε φωνῆν ἀσβεσῶς εἶπών, ἐν τούτοις καὶ Διὶ πατρὶ μάχεσθαι (2.21.127.1:1—3: «Эпикуру, полагая, что достойное богов наслаждение состоит в отсутствии голода, жажды и холода, изрек нечестивое слово, сказав, что в этом он мог бы поспорить даже с Зевсом, отцом [богов и людей]» — если уж вспоминать обычный эпитет Зевса; но все дело в том, что бессмысленно испортил часть перевода Н. Корсунского, Е. В. Афонасин буквально воспроизвел его расхождения с греческим текстом, то есть опустил ἰσότητα и назвал Зевса отцом богов<sup>7</sup>).

<sup>7</sup> Я не ставил своей целью сверять перевод Е. В. Афонасина с переводом

Климент рассказывает о том, что греки учились у варваров: Пифагор и Платон у египтян, Демокрит «присвоил» этические учения вавилонян (1.113), и пр. Среди многих примеров такого ученичества вдруг читаем: «Клеарх Перипатетик говорит, что знал некоего еврея, который учился у Аристотеля» (1.116). Из соображений элементарной логики следовало перевести, например, «который вел беседы с Аристотелем» (1.15.70.2: 1—2: Κλέαρχος δὲ ὁ Περιαττητικός εἰδέναι φησὶ τὴν Ἰουδαίον, ὃς Ἀριστοτέλει συνουεῖετο; Н. Корсунский правильно переводит «общавшегося и беседовавшего с Аристотелем»).

«Философ Платон утверждал, что цель человеческой жизни двояка. С одной стороны, она состоит в причастности идеям и происходит от самих этих идей. Именно это называется Благом. С другой стороны, она состоит в причастности благу, и пр.» (1.328). Ясно, что приписываемое Платону «с одной стороны» — просто нелепость: Платон ничего подобного о цели не говорил, но всем известны его рассуждения о благе (или об идее блага) как о высшей цели, превосходящей идеи и само бытие. καὶ μὲν Πλάτων ὁ φιλόσοφος διττὸν εἶναι τὸ τέλος φησὶν, τὸ μὲν μεβεχτόν τε καὶ πρῶτον ἐν αὐτοῖς ὑπάρχον τοῖς εἰδέσιν, ὃ δ' καὶ τὰ ἄλλα ἐν προσονμάζει, τὸ δὲ μετέχον ἐκείνου, κτλ. (2.22.131.2:1—4: «Далее, философ Платон говорит, что цель двояка: это, во-первых, допускающее причастность себе и первое среди самих идей, что он также называет благом; во-вторых, причастное ему, и пр.»; здесь Н. Корсунский неверно понял греческий текст, а Е. В. Афонасин не поправил его, потому что не знает греческого языка).

«Самоконтроль, согласно воззрениям эллинических философов, есть скорее преодоление желания, нежели служение ему, с учетом практической пользы. Мы полагаем, что воздержание должно состоять в умении добиваться контроля над желаниями. Проблема ведь не в том, чтобы научиться не испытывать желания или

Н. Корсунского; но любому читателю того и другого очень скоро станет ясно, что старый перевод безусловно лучше.

все время держать их под контролем, но в том, чтобы управлять ими силою воли» (1.430).

Я сначала пытался что-то вынести из этого текста, но никак не мог припомнить, кто из эллинских философов мог учить о «самоконтроле» как о служении желанию, чтобы кто-то другой мог поправить его: мол, все-таки, скорее, в преодолении, чем в служении; потом совсем потерялся, поскольку никак не мог разместить «с учетом практической пользы»: то ли «преодоление с учетом практической пользы», то ли «желание с учетом практической пользы»... Но обратившись к греческому тексту, я сначала никак не мог сообразить, что именно переводил Е. В. Афонасин, и подумал, что открыл не тот параграф: Ἦ μὲν οὖν ἀνθρώπων ἐγκράτεια, ἢ κατὰ τοὺς φιλοσόφους λέγω τοὺς Ἕλληνας, τὸ διαμάχεσθαι τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ μὴ ἐξυπηρετεῖν αὐτῇ εἰς τὰ ἔργα ἐπαγγελίαται, ἢ καθ' ἡμέας δὲ τὸ μὴ ἐπιθυμεῖν, οὐχ ἕνα τις ἐπιθυμῶν καρτερῆ, ἀλλ' ὅπως καὶ τοῦ ἐπιθυμεῖν ἐγκρατεύεται (3.7.57.1:1—2:1. «Итак, если доступной людям воздержностью, согласно этим философам (разумею, эллинским), объявляется борьба с вождением и неподчинение ему на деле, то на наш взгляд воздержность состоит в том, чтобы не испытывать вождения, то есть не в том, чтобы несмотря на вождение сохранять выдержку, а в том, чтобы воздерживаться от самого вождения»).

В пятой книге, где опять-таки критикуются Валентин, Василий, Маркион, «как ошибка» переписчика рассматривается вполне осмысленная фраза, а заметное даже по переводу Е. В. Афонасина повторение никак не отмечено (2.148).

Некоторые собственные переводы Е. В. Афонасин обильно цитирует во вступительной статье и в приложении. Хотя бы их следовало проверить более внимательно.

«Я не склонен говорить [отдельно] о стоической, платонической, эпикурейской или аристотелевской философии, но применяю термин *философия* ко всему, что справедливо утверждается представителями всех этих школ относительно праведности и в

соответствии со (εὐσεβῶς) священной наукой. Все это я эклектически называю философией (τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί)» (1.98 и 1.513, где вдобавок ошибка в греческом тексте).

Я не спрашиваю о том, как дополнение в греческом тексте оказалось обстоятельством в русском; я спрашиваю только, что значит по-русски «электически называть»? φιλοσοφίαν δὲ οὐ τῆν Στωϊκὴν λέγω οὐδὲ τῆν Πλατωνικὴν ἢ τῆν Ἐπικουρείον τε καὶ Ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἐμάστῃ τῶν αἰρέσεων τούτων καλῶς, διακρισθῆναι μετὰ εὐσεβῶς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί (1.7.37.6:1—4. «Философией я называю не стоическую, не платоновскую, или эпикурейскую и аристотелевскую, но все, хорошо сказанное в каждом из этих учений и научающее справедливости при помощи согласованной с благочестием науки; все это наилучшее<sup>8</sup> я называю философией»).

А вот пример вообще характерного для переводчика отношения к создаваемому им тексту перевода: отдельные фрагменты текста могут сохранять некую видимость смысла (несмотря на прямые ошибки), но текст в целом совершенно теряет связность. «Далее в *Пире* он говорит, что Эрот заложил в каждом естественное стремление порождать ему подобное. Таким образом, человек порождает только человека, а хороший человек — только подобного ему. Однако хорошего человека невозможно создать, не обладая совершенными добродетелями, которые можно было бы передать воспитываемому. В таком случае, как говорится в *Тетрапте*, он в состоянии *формировать* людей, некоторые ведь рожают в теле, а некоторые — в душе. Итак, наставление и просвещение называется эллинскими философами возрождением. Но то же самое где-то сказано и апостолом: „Я родил вас во Христе Иисусе“».

Тот, кто продерется через этот с позволения сказать пере-

<sup>8</sup> τὸ ἐκλεκτικόν — заслуживающее выбора (ср. *Hesych.* Lex.: αἰρετὸν ἐπιθυμητόν, ἐκλεκτικόν), исключительное, отборное; τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικόν — выборка или сводка всего того, что в каждом учении καλῶς εἴρηται.

вод, может даже догадаться, что «хороший человек» рождает в некоем особом смысле, поскольку дальше речь идет о воспитании и о рождении в душе. Но почему выделено курсивом «формировать», на основании чего сделан вывод о «возрождении» («Итак, ...»)? И почему рождение во Христе — то же самое?.. Греческий текст незамысловат, но связан и осмыслен, к тому же в нем есть термины. Так, *σπουδαῖος* — не просто «хороший человек» (у которого могут быть плохие дети), а «ревностный», почти синоним «подлинного философа»<sup>9</sup>, так что «рождение» сразу переводится в другой план (не хороший человек с помощью совершенных добродетелей умудрился родить хорошего человека, а философ стремится воспитать подобного себе), и пр. ἐν δὲ τῷ Συμπόσιῳ πᾶσι μὲν ἕρῳτα φυσικὸν ἐγκραταῖσθαι λέγει τῆς τοῦ ὁμοίου γενέσεως, καὶ τοῖς μὲν ἀνθρώποις ἀνθρώπων λόγον, τῷ δὲ σπουδαίῳ τοῦ παραπλήσιου. ἀδύνατον δ' ἐστὶ τούτο ποιῆσαι τοὺς προσόντας νέους καί, ὡς ἐν Θεαίτητῳ φησί, γενήσκει καὶ ἀνθρώπους ἀποτελέσει: κλεῖν γὰρ τοὺς μὲν κατὰ σώμα, τοὺς δὲ κατὰ ψυχὴν, ἐπεὶ καὶ παρὰ τοῖς βαρβάρους φιλοσόφοις τὸ κατηχησαί τε καὶ φωτίσαι ἀναγενῆσαι λέγεται, καὶ ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» ὁ καλός που λέγει ἀπόστολος. (5.2.15.1:1—3:4. «А в „Пире“ он говорит о том, что всем от природы присуща некая страсть к рождению подобного, и как людям — только людей, так и ревностному — подобного себе. Но ревностному невозможно совершить это, если несовершенны его добродетели, в соответствии с которыми он будет воспитывать приходящих к нему юношей и будет — как Платон говорит в „Тезете“ — рождать и делать их людьми; дело в том, что одни, по Платону, начинают телесно, а другие — в душе: ведь и у варварских философов „обучение“ и „просвещение“ так-

<sup>9</sup> Евсевий, разумеется, этот термин хорошо знает. Ср.: *Clem. Al. Strom.* 2, 18, 81, 2:1—3:1. *ΤΙΣ 555/4. ὁ γὰρ σπουδαῖος ὀλιγοδείης, ἀθανάτου καὶ θνητῆς φύσεως μεθόριος, τὸ μὲν ἐνδὲς διὰ τε τὸ σῶμα διὰ τε τὴν γένεσιν αὐτῆν ἔχων, ἀλίγων δὲ διὰ τὴν λογικὴν ἐγκραταῖαν δέσθαι: δεδιδαγμένους.*

же называется „новым рождением“, и наш добрый апостол где-то говорит „я вас родил во Христе Иисусе“»).

Нет необходимости множить примеры небрежности, неряшливости, незнания греческого языка, плохого понимания греческого текста и переводческого непрофессионализма в сочетании с какой-то бессмысленной тенденциозностью, из-за которой Е. В. Афонасин не желает замечать, что переводит и исследует христианского автора, живущего в существующей и уже достаточно развитой традиции христианского богословия. Но, согласимся, что переводить христианского автора и не замечать существования христианской традиции, к которой он принадлежит, — тоже по меньшей мере странно. Другое дело, когда речь идет о книге Е. В. Афонасина «В начале было...», специально посвященной гностицизму. Замечательно уже само ее название, в котором многозначие — эдакий кукиш в кармане, который автор нет-нет да вытащит (как помним, у Гете начало «Евангелия от Иоанна» под вой пуделя-Мефистофеля переписывает Фауст). Когда в этой книге мы читаем даже не дерзкие, а опять-таки именно бессмысленные выпады против христианских авторов, удивляться не приходится: книгу о гностиках написал гностически ангажированный автор<sup>10</sup>, так что уж какие там приличия и здравый смысл.

Правда, в этой книге довольно значительно меняется основ-

<sup>10</sup> См.: *Афонасин Е. А.* В начале было... СПб.: Издательство Олега Абышко, 2002. С. 22—23, где автор рассказывает, как он «имел удовольствие присутствовать» на собрании гностической секты в Калифорнии (правда, «только на „публичной“ его части»). В этой книге автор надеется предложить вниманию читателя «адекватный новый перевод основных античных свидетельств о гностицизме» (с. 5). Но читателю на это лучше не надеяться, поскольку уровень владения греческим остается прежним, и экстравагантная стилистика перевода не может этого ни поправить, ни скрыть (ср. «занимались экзорцизмом», «славились галлюциногенами», «сильный и неистребимый сексуальный инстинкт», «возводя низитни к эманации», «Василд у египтян перенял всю эту мудрость и принес такой фрукт», и прочие перлы). Неприкрытое враждебное отношение к христианству здесь оказывается понятным.



ная установка нашего гностика: поскольку на сей раз нужно показать, как против опасного и неприятного «отцам церкви» учения христианство пользуется «стандартным оружием», кострами из книг и яростными гонениями (с. 9—10), — у христиан тотчас появляется ортодоксальное учение. Кто же эти гонители и представители христианской ортодоксии? — Уже Климент и Ириней... По предисловию к «Строматам» можно было подумать, что к этому времени у христиан (в частности, у Климента) еще никакого определенного учения нет и быть не может, так что нужно дожидаться появления Оригена, чтобы возникло хоть какое-то христианское богословие; но нет: на сей раз воинствующие христианские ортодоксы уже во II веке начали волну преследований и гонений против революционеров-гностиков, выражавших протест «против существующих порядков, установленных сильными мира сего» (к числу которых, Е. В. Афонасин, вероятно, причисляет христиан), и «по праву могли считать себя свободными людьми, а отнюдь не животными — хотя бы на своих „любовных пирах“, а не в жизни»<sup>11</sup>.

Я бы не касался этого опуса Е. В. Афонасина, если бы здесь не звучало во весь голос все то, что в «Строматах» было приглушено, хотя по существу и издание «Стромат» вовсе не заслуживает научной критики. Единственная возможная реакция на эти три тома — досада (поскольку постоянно приходится объяснять студентам негодность этого издания) и, к тому же, сожаление (поскольку у Е. В. Афонасина — действительно редкое рвение и замечательная продуктивность, я бы сказал, — избыточная, поскольку творец не успевает сам следить за тем, что натворил...) <sup>12</sup>. И я поистине не стал бы *Ἀντίρροον κλέϊν*, если бы отсутствию необходимой квалификации при грандиозных трудах было

<sup>11</sup> См. ук. соч., с. 50; хотя на самом деле совсем не обязательно на все это смотреть, чтобы понять полную научную несостоятельность и просто интеллектуальное убожество предлагаемого подхода.

<sup>12</sup> Е. В. Афонасин благодарит меня во вступлении, но благодарить, тем не менее, меня не за что, поскольку в свое время (когда я отказался издать пере-

свойственно только нашему переводчику. К сожалению, это, поистине, знамение времени, когда отсутствие школы и живой традиции приводит к такого рода уродливым продуктам. У нас уже есть плохо переваренные Прокл, Дамаский, Нонн Панополитанский и другие грандиозные переводческие труды последних лет; вровень с ними теперь воздвигся трехтомник Климента Александрийского...

В связи с обсуждаемым нами последним мемуаром мы, кстати, вполне можем оценить также и то, что можно назвать второй приметой нынешнего дня: жгучий интерес к святоотеческому наследию у атеистов или сектантов, прежде всего неуважительно относящихся к традиции, за исследование которой берутся, и не желающих замечать или неспособных заметить, что эта традиция — церковная и что она по сей день жива.

Сететим сепсео всего сказанного: необходимо самым серьезным образом заботиться о возрождении в Духовных школах православных и полонотенных курсов древнегреческого и латыни — двух языков древней Церкви, без основательного знания которых невозможно обращение не только к святоотеческой традиции, но и к традиции нашего отечественного богословия. Если не будет проявлена твердая воля к восстановлению полнотенных программ по древним языкам и чтению авторов в Духовных школах, мы скоро начнем изучать святых отцов по книгам Е. В. Афонасина и ему подобных знатоков. Да и почему бы, собственно говоря, не делать этого не вполне искусственному преподавателю и тем более студенту, если «Строматы» получили первое место на конкурсе православной книги 2003 года? И если этот трехтомник действительно войдет в учебный обиход наших Духовных школ, виноват

вод Климента в ГЛК) мне не удалось убедить Е. В. Афонасина в необходимости серьезней поработать над своим греческим языком и над переводимым автором. Благодаря своему энтузиазму, замечательной энергии и работоспособности Е. В. Афонасин сумел познаться с обширной научной литературой по Клименту и даже до некоторой степени узнать этого автора и его эпоху; но неудовольнительный результат суматошной работы таковым и остается.

в этом будет совсем не Е. В. Афонасин, который тем временем готовит второе издание своего перевода<sup>13</sup>.

Ю. А. Шичалин, преподаватель МДАиС,  
зав. кафедрой древних языков ПСТБИ

<sup>13</sup> См. также рецензию А. Г. Дунаева: <http://www.danuvius.orthodox.ru/afo-nasin.htm> — Прим. ред.

АФИНОГЕНОВЪ Д. Е. КОНСТАНТИНОПОЛЬСКІЙ ПАТРИ-  
АРХАТЪ И ИКОНОБОРЧЕСКІЙ КРИЗИСЪ ВЪ ВИЗАНТІИ  
(784—847). М., 1997.

Знакомство съ трудомъ Д. Е. Афиногена производить самое отрадное впечатлѣніе. Въ книгѣ затронуты главные темы визан-  
тійской церковной исторіи — въ первую очередь, взаимоотноше-  
нія главнѣйшихъ факторовъ: епископата, монашества и импе-  
раторской власти. Авторъ строитъ свою концепцію, опираясь на  
множество источниковъ, въ томъ числѣ рѣдко привлекаемыхъ  
для выработки широкихъ обобщеній. Эти источники Авторъ под-  
вергаетъ тонкому историческому и филологическому анализу.  
Книга украшена Приложениями — переводами, выполненными  
съ филологической прецизностью, и греческими текстами, подго-  
товленными для изданія Авторомъ.

Концепція Автора, кратко говоря, сводится къ тому, что Кон-  
стантинопольскіе святители Тарасій, Никифоръ и Меводій про-  
вели «неустанную, послѣдовательную и въ дѣломъ усиленную  
борьбу за укрѣпленіе каноническаго, политическаго и институ-  
ціональнаго авторитета своєї каеедры» (с. 149), ведя войну на  
три фронта — противъ вчерашнихъ еретиковъ, оппозиціонна-  
го монашества (студитовъ) и императоровъ. Концепція выгя-  
дитъ послѣдовательной и завершенной только по линіи «патри-  
архи-императоры». А. много и сурово, подчасъ убѣдительно, об-  
личаетъ монаховъ, оппозиціонныхъ православныхъ патриархамъ.  
Больше всѣхъ достается прп. Оеодору Студиту. И только въ на-  
скоро написанномъ Заключеніи (с. 149) брошена вскользь фра-  
за о томъ, что Церкви былъ нуженъ также и «личный авторитетъ  
признанныхъ подвижниковъ», изъ коихъ здѣсь названъ только  
Студитъ. Эта фраза никакъ не мотивирована всѣмъ содержи-  
емъ изслѣдованія... Въ предлагаемомъ Авторомъ видѣ концеп-  
ція непріемлема.