

тарно сохранившемся в составе геркуланских папирусов (P Herc. 1018 = Index Stoicorum; совр. научное издание: *Dorandi*. 1994). Ни Диоген Лаэртский, ни Филодем не излагают учения К., поэтому единственным источником сведений в этой области являются немногочисленные цитаты из философских сочинений и поэтических произведений К., а также пересказы его мнений (нередко с критической оценкой), встречающиеся у мн. древних греч. и лат. авторов, в т. ч. у Марка Туллия Цицерона (II–I вв. до Р. Х.), Филона Александрийского (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.), Луция Аннея Сенеки (I в.), Плутарха (I–II вв.), Эпиктета (I–II вв.), Галена Пергамского (II–III вв.), Климента Александрийского (II–III вв.), Секста Эмпирика (II–III вв.), Тертуллиана (II–III вв.), Евсевия, еп. Кесарии Палестинской (III–IV вв.), Иоанна Стобея (V в.) и др. Первое научное издание свидетельств о жизни К. и фрагментов его сочинений было осуществлено А. Пирсоном (1861–1935) в работе «Фрагменты Зенона и Клеанфа» (*Pearson*. 1891. P. 236–330), которая сохраняет значение и в наст. время в силу содержащегося в ней подробного филологического и философского комментария к фрагментам. Немецкий исследователь стоической философии Х. фон Арним (1859–1931), при работе со свидетельствами о жизни и учении К. во многом опиравшийся на результаты Пирсона, включил фрагменты К. в 1-й том изданного под его редакцией монументального собрания «Фрагменты ранних стоиков» (SVF. 1905. Vol. 1. P. 103–139. Fragm. 463–619; рус. пер.: Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 160–208); это издание остается основным источником для совр. исследователей. Во 2-й пол. XX в. попытка заново представить полную подборку фрагментов К. с учетом критических изданий источников и новых научных данных была предпринята амер. ученым А. Ватанабе в неопубликованной диссертации (*Watanabe*. 1988), выполненной под рук. европ. и амер. филолога М. Марковича (1919–2001); философские фрагменты сопровождаются здесь кратким комментарием.

**Жизнь.** Датировки рождения и смерти К., а также основных событий его жизни исследователи устанавливают посредством соотнесения сведений, сообщаемых Филоде-

**КЛЕА́НФ** [греч. Κλεάνθης; лат. Cleanthes] (IV–III вв. до Р. Х.), древнегреч. философ, представитель стоицизма, ученик и преемник основателя стоической школы Зенона Китийского.

**Источники.** Наиболее важным источником сведений о К. является соч. «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского, в к-ром о К. рассказывается в 6-й кн., посвященной представителям стоицизма (*Diog. Laert.* VII 168–176). Нек-рые дополнительные данные содержатся в сочинении по истории стоической философии эпикурейца Филодема Гадарского (II–I вв. до Р. Х.), фрагмен-



Клеанф.  
Гравюра. Фрагмент  
титольного листа  
изд.: *L. Annaei Senecae  
philosophi Opera.  
Antw., 1615*

мом, с данными, приводимыми у Диогена Лаэртского. Согласно Филодему, К. родился при афинском архонте Аристофане, т. е. в 331/30 г. до Р. Х., а скончался в архонтство Ясона, между 232 и 229 гг. до Р. Х. (SVF. I 477; точная датировка архонтства Ясона невозможна, см.: *Arnim*. 1921. Sp. 558; *Dorandi*. 1991. P. 25). В неск. источниках сообщается, что К. скончался в возрасте 99 лет (SVF. I 475 = *Lucian*. *Macrobr.* 19; *Val. Max.* *Mem.* VIII 7. 11; *Censor.* *De die nat.* 15. 3). При этом у Диогена Лаэртского говорится, что К. умер, «достигнув того же восьмидесятилетнего возраста, что и Зенон [Китийский]» (*Diog. Laert.* VII 176). В XIX–XX вв. исследователи заметили, что обозначенное в рукописях одной буквой (π) число 80 отсутствует в неск. древних списках, и пришли к выводу, что оно является интерполяцией (см.: *Dorandi*. 1990; ср.: *Arnim*. 1921. Sp. 558–559). Поэтому, по их мнению, Диоген Лаэртский указывал лишь на то, что К. прожил столько же, сколько Зенон. Однако



точная продолжительность жизни Зенона неизвестна (источники называют 72 года, 98 лет или 101 год; 99 лет нигде не встречается); т. о., в наст. время это указание имеет лишь вспомогательное значение. Принимая свидетельство Филодема о времени рождения и смерти К., нек-рые совр. ученые совмещают его с сообщением о том, что К. прожил 99 лет (см., напр.: *Pearson*. 1891. P. 1–2, 35; *Mayer*. 1912. S. 236–237; *Verbeke*. 1949. P. 53–54; *Столяров*. 1995. С. 231; *Он же*. 2008. С. 419), тогда как другие, датируя архонтство Ясона 230/29 г., считают, что К. прожил 101 год и ум. в 230/29 г. Последняя датировка была принята и обоснована ведущим совр. специалистом по хронологии школ эллинистической философии Т. Доранди и наиболее часто встречается в зап. научной и справочной лит-ре кон. XX – нач. XXI в. (см.: *Dorandi*. 1991. P. 21–28; *Idem*. 1992. P. 491–497; *Guéraud*. 1994. P. 406–408; *Perkams*. 2004. Sp. 1257; *Thom*. 2005. P. 2–3). Она может быть непротиворечиво совмещена с любой версией длительности жизни Зенона; вместе с тем более предпочтительной в этом случае оказывается гипотеза о том, что Зенон прожил 101 год (как и К.), поскольку если Зенон прожил 72 года, то он род. ок. 334 г. до Р. Х. и был лишь на неск. лет старше К., что маловероятно. Не все совр. ученые принимают хронологию Доранди; так, нем. филолог и историк философии П. Штайнмец (1925–2001), развивая мнение нем. исследователя стоической философии М. Поленца (1872–1962) и ряда др. историков философии, считал достоверным сообщение Диогена Лаэртского о 80 годах жизни К. и полагал, что сообщения о столетней жизни К. и Зенона неправдоподобны и являются либо легендой стоиков, либо ошибкой древних историков стоической философии. Согласно Штайнмecu, К. род. ок. 310 г. до Р. Х. (*Steinmetz*. 1994. S. 566–567; ср.: *Pohlenz*. 1992. S. 26–27). Обе датировки могут быть согласованы с сообщением Филодема о том, что К. находился во главе стоической школы 32 года, т. е. с 262/1 г. до Р. Х. (архонтство Арренида), на который приходится смерть Зенона, до конца жизни. Согласно Диогену Лаэртскому, К. «пробыл учеником Зенона 19 лет» (*Diog. Laert.* VII 176); вероятнее всего, речь идет о последних годах жиз-

ни Зенона, поэтому из слов Диогена Лаэртского можно заключить, что К. прибыл в Афины ок. 281/80 г. до Р. Х., т. е., согласно датировке Доранди, в возрасте ок. 50 лет, а согласно датировке Штайнмеца — в возрасте ок. 30 лет.

Как сообщает Диоген Лаэртский, К. был уроженцем г. Асс (ныне сел. Бехрамкале, Турция), его отцом был Фаний (*Diog. Laert.* VII 37, 168). В юности К. был кулачным бойцом. Прибыв в Афины бедняком («с четырьмя только драхмами» — *Ibid.* 168), он занимался поденной работой: таскал по ночам воду для полива садов, за что получил прозвище Водонос (Φρεάντης), пек хлеб, копал землю и т. п. (*Ibid.* 168–169; ср.: SVF. I 465). Мн. рассказы о К., представленные у Диогена Лаэртского и в др. источниках, свидетельствуют о его трудолюбии, неприязнительности, невозмутимости и твердости в перенесении жизненных трудностей; восхищавшиеся этим жители Афин даже прозвали его «вторым Гераклом» (*Diog. Laert.* VII 170). Вскоре после приезда в Афины К. стал учеником стоика Зенона Китийского, к-рый поощрял стремление К. к труду. Поскольку Зенон был учеником киника Кратета (см. в ст. *Киники*), физический труд и стойкое перенесение тягот жизни он считал весьма важным для философа аскетическим упражнением. Согласно Диогену Лаэртскому, Зенон требовал от К. «по оболу в виде оброка» за обучение и, хваля его трудолюбие, заявлял: «Клеанф мог бы прокормить второго Клеанфа, если бы захотел; а вот иные, хоть у них и есть чем кормиться, ищут средств у других, да и то философствуют лишь кое-как» (*Ibid.* 170). Сам К. говорил, что «готов на что угодно ради философии» (*Ibid.* 169). По словам Диогена Лаэртского, во время ученичества у Зенона К. был столь беден, что у него не было денег на папирус и он «записывал уроки Зенона на черепках и на бычьих лопатках» (*Ibid.* 174). К. пытался создать привычку самостоятельно зарабатывать на жизнь и у своих учеников. Так, Филодем свидетельствует, что он требовал с учеников высокую плату, вслед. чего многие порицали его за сребролюбие, однако в действительности он затем возвращал деньги ученикам, заботясь лишь о том, чтобы они не привыкли жить за чужой счет (SVF. I 468; ср.: *Ibid.* 467).

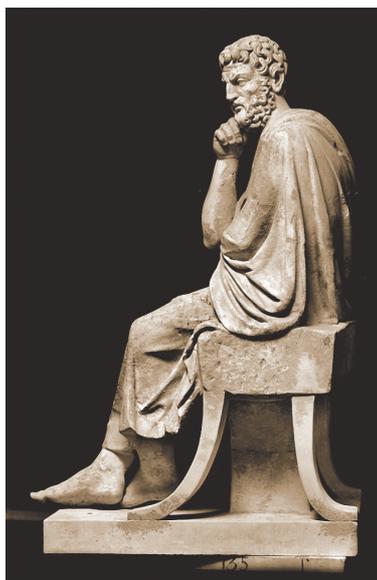
Диоген Лаэртский отмечает, что в области философских рассуждений К. был «недаровит» и «крайне медлителен»; он приводит эпиграмму поэта Тимона из Флиунта (IV–III вв. до Р. Х.), в которой о К. говорится: «Асосский вялый любитель словес, оробелый булыжник» (*Diog. Laert.* VII 170; комментарий к тексту см.: *Lapini*. 1994; *Idem*. 1995). Такая характеристика едва ли является справедливой и может восходить к источникам, враждебно настроенным по отношению к стоикам; о способностях и талантах К. свидетельствует многочисленность его философских и поэтических сочинений. «Медлительность» К., вероятнее всего, указывает на присущую ему основательность и неторопливость в рассуждениях: Зенон Китийский сравнивал К. с дощечками для письма, покрытыми твердым воском, на которых трудно писать, но к-рые долго хранят написанное (*Diog. Laert.* VII 37; ср.: SVF. I 464).

Став преемником Зенона в руководстве стоической философской школой (*Diog. Laert.* VII 174), К. остался в принципиальных философских вопросах верным последователем учителя и вел полемику как с неортодоксальными стоиками, так и с представителями др. философских направлений (см.: *Guéraud*. 1994. P. 409–410; *Steinmetz*. 1994. S. 567). Заглавия несохранившихся сочинений, приводимые Диогеном Лаэртским, свидетельствуют о полемике К. со стоиком Аристом Хиосским, также учеником Зенона, стремившимся вывести на первый план в стоицизме этическое учение и усилить связи стоицизма с кинизмом (трактат Аристана «Против Клеанфа» (Πρὸς Κλεάνθη); в рус. пер. сочинения Диогена Лаэртского (М., 1995) 2 произведения Аристана, «Против Клеанфа» и «Письма в 4 книгах», ошибочно объединены с названием «Письма к Клеанфу, 4 книги»; см.: *Diog. Laert.* VII 163; ср.: SVF. I 333); со стоиком Гериллом Карфагенским, к-рый уже при жизни Зенона предлагал собственную интерпретацию нек-рых стоических концепций (соч. «Против Герилла» (Πρὸς Ἡρίλλου); *Diog. Laert.* VII 174; ср.: *Ibid.* 165–166); с последователями *Демокрита* (V–IV вв. до Р. Х.), одного из основоположников материалистического учения об атомах, т. е., вероятнее всего, с эпикурейцами (см. *Эпикурейство*; сочинения



«Против Демокрита» (Πρὸς Δημόκριτον) и «Об атомах» (Περὶ ἀτόμων); Ibid. 174, 134; ср.: SVF. I 493); с Аристархом Самосским, разработавшим гелиоцентрическую систему мира (соч. «Против Аристарха» (Πρὸς Ἀρίσταρχον); *Diog. Laert.* 174; SVF. I 500; подробнее см.: *Russo, Medaglia.* 1996; *Bénatouil.* 2005). На основании сведений, сообщаемых Секстом Эмпириком, можно заключить, что К. спорил также со скептиком Аркесилаем, возглавлявшим Вторую (Среднюю) *Академию Платоновскую* (см.: *Sext. Adv. math.* VII 150–154). Из учеников К. наиболее известен *Хрисипп*, его преемник в руководстве афинской стоической школой. Диоген Лаэртский сообщает, что Хрисипп еще при жизни К. «отделился от него и стал видным человеком в философии»; он утверждал, что хочет научиться от К. «только основоположениям, а доказательства для них может подобрать и сам»; вместе с тем он не мог одолеть К. в споре и «всякий раз, когда ему случалось тягаться с Клеанфом, потом раскаивался» (*Diog. Laert.* VII 179). Учеником К. был также Сфер Боспорский (см.: Ibid. 177); имена др. учеников К. неизвестны. Как схолярх К. пользовался уважением и за пределами Афин: так, согласно Диогену Лаэртскому, македон. царь Антигон II Гонат (319–239 гг. до Р. Х.), с большим интересом относившийся к стоической философии, покровительствовал Зенону и слушавший его лекции в Афинах, предлагал К. в знак признания его философских заслуг весьма значительную денежную награду — 3 тыс. драхм (Ibid. VII 169). Диоген Лаэртский также сообщает (Ibid. 185), что егип. царь Птолемей (либо Птолемей II Филадельф (282–246 гг. до Р. Х.), либо Птолемей III Эвергет (246–222/1 гг. до Р. Х.); упоминание Диогеном Лаэртским (Ibid. 177) Птолемея IV Филопатора (222/1–204 гг. до Р. Х.) ошибочно, т. к. является анахронизмом) обратился к К. с просьбой приехать к нему или прислать кого-либо из учеников. Поскольку Хрисипп ехать отказался, К. послал к царю Сфера, к-рый провел при егип. царском дворе довольно продолжительное время (Ibid. 185, 177; ср.: *Guéraud.* 1994. P. 410; *Steinmetz.* 1994. S. 579).

Согласно источникам, К. до старости отличался превосходным здоровьем и жизнелюбием; он не стре-



Клеанф (?).  
Скульптура. II в. Музеи Ватикана

мился добровольно уйти из жизни, замечая: «Пока чувствую себя в добром здравии, пока пишу, пока читаю — я могу и подождать» (*Diog. Laert.* VII 174). В сочинениях древних авторов содержатся 2 во многом схожие версии смерти К. Согласно 1-й, сообщаемой Диогеном Лаэртским и Стобеем, из-за болезни десен К. по рекомендации врача начал воздерживаться от пищи; когда ему стало легче, он не вернулся к обычной еде, а продолжил воздержание и скончался, уморив себя голодом (Ibid. 176; *Stob. Anthol.* III 28. 17 = SVF. I 604). Согласно 2-й версии, передаваемой Филодемом, Галеном и *Лукианом* (II в.), незадолго до смерти у К. на губе возник нарыв, который врачи сочли опасным; решив, что настало время ухода из жизни, К. либо уморил себя голодом, либо умер, как Зенон, добровольно задержав дыхание (т. е. задушив сам себя; см.: SVF. I 475, 476, 478; ср.: *Guéraud.* 1994. P. 410).

Неоплатоник *Симпликий* (V–VI вв.) в «Комментарии к Руководству Эпиктета» сообщал, что «собственными глазами» видел «необыкновенную статую, установленную в память о Клеанфе в Ассе по распоряжению Римского сената» (*Simplific.* In *Epictet.* 53. 71). Рим. поэт Ювенал (ок. 60–127) в «Сатирах» упоминал о «бюстах Клеанфа», к-рые приобретали рим. жители, желавшие выдать себя за знатоков философии (*Juvenal. Satir.* 2. 7). Это свидетельство о довольно широкой распространенности изображений К. в 1-й пол. I тыс.

по Р. Х. В наст. время неизвестно античного изображения, к-рое могло бы быть надежно идентифицировано как представляющее К.; предлагаемые исследователями отождествления являются лишь гипотетическими (подробнее см.: *Thielemann, Wrede.* 1989. S. 137–147; *Guéraud.* 1994. P. 414–415).

**Сочинения.** Диоген Лаэртский в повествовании о К. приводит заглавия 50 его философских сочинений, однако лишь из неск. трактатов сохранились краткие фрагменты; заглавия еще 6 или 7 сочинений известны по цитатам из них, встречающимся у древних авторов (*Diog. Laert.* VII 174–175; списки с комментариями см.: SVF. I 481; *Guéraud.* 1994. P. 410–412; *Steinmetz.* 1994. S. 567–569; ср.: *Verbeke.* 1949. P. 68–90; возможно, что в ряде случаев одно и то же сочинение представлено под разными заглавиями). На основании заглавий исследователи заключают, что К. активно развивал все 3 традиц. раздела стоической философии: логику, физику и этику. К. первым из стоиков посвятил *Гераклиту* (VI–V вв. до Р. Х.), физика к-рого оказала значительное влияние на физику стоиков, обширное соч. «Толкования учений Гераклита» (Τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις) в 4 книгах; в посл. такое же сочинение создал его ученик Сфер (о влиянии идей Гераклита на К. см.: *Dilcher.* 1995; *Long.* 1996).

Для популяризации философских идей стоицизма К. использовал также поэтические формы. Предлагая теоретическое обоснование необходимости для философа обращаться к поэтическому творчеству, К., согласно Филодему, указывал на то, что поэзия в большей степени, чем рациональная философия, подходит для изложения теологических истин: «Философское рассуждение хоть и способно в достаточной степени открыть вещи божественные и человеческие, но совсем не имеет собственных выразительных средств для описания божественного величия; а метры, мелодии и ритмы лучше всего достигают истины созерцания божественных вещей» (SVF. I 486). Неск. стихотворных фрагментов К. сохранилось в передаче Климентя Александрийского (см.: SVF. I 557, 559, 560) и др. авторов (см.: Ibid. 561, 562, 583, 586); четверостишие «Веди меня, о Зевс...», содержащее молитвенное обращение к Зев-

су и судьбе, цитируется в соч. «Руководство» (Ἐγχειρίδιον), составленном учеником Эпиктета Аррианом (*Epict. Enchirid. 53 = SVF. I 527*; ср.: *Epict. Diss. IV 1. 131*; 4. 34).

«Гимн к Зевсу». Особое место среди сочинений К. занимает «Гимн к Зевсу» (Ἕμνος εἰς Δία = SVF. I 537; далее — «Гимн») — единственное поэтическое произведение К. и раннего стоицизма в целом, сохранившееся полностью. Текст «Гимна» содержится в антологии Иоанна Стобея «Эклоги»; он помещен Стобеем в начале 1-й кн. и входит в состав 1-й гл.: «О том, что Бог есть Творец всего сущего и управляет вселенной логосом Своего Промысла...». В оригинале заглавие у «Гимна» отсутствует, однако на полях помещено имя автора в род. падеже — «Κλεάνθους» (*Stob. Anthol. I 1. 12*). Хотя сохранилось неск. полных или частичных рукописей «Эклог», раздел с «Гимном» представлен лишь в итал. рукописи XIV в. и в позднейших списках с нее (*Neap. III.D.15. Fol. 3r-v*; факсимиле 2 листов с текстом «Гимна» см.: *Zuntz. 1958. Plate 1–2*; *Thom. 2005. P. 32–33*). Поскольку рукописный текст «Гимна» содержит неск. лакун и трудно читаемых мест, по-разному восстанавливаемых исследователями, окончательной и общепринятой редакцией «Гимна» не существует. Первое издание «Гимна» было осуществлено в 1568 г. гуманистом Ф. Орсини (1529–1600), к-рый поместил его в сборник, содержавший различные произведения античной поэзии и фрагменты из них (см.: *Carmina novem illustrium feminarum / Ed. F. Ursinus. Antw., 1568. P. 272–273*). В XVII–XXI вв. оригинальный текст «Гимна» много раз переиздавался в научных редакциях различных исследователей (см., напр.: *Mohnike. 1814*; *Petersen. 1829*; *Pearson. 1891. P. 274–279. Fragm. 48*; *Zuntz. 1958* (с транскрипцией ркп.); *Hopkinson. 1988. P. 27–29*; *Sier. 1990*). Последнее на наст. время критическое издание текста «Гимна» с аппаратом, учитывающим основные конъектуры и чтения, которые предлагались в науке XIX–XX вв., было осуществлено Дж. Томом в составе работы «Гимн к Зевсу Клеанфа: Текст, перевод и комментарий» (см.: *Thom. 2005. P. 34–39*; далее греческий текст и нумерация стихов везде по этому изданию). «Гимн» был переведен на мн. европейские и мировые языки и стал объектом постоян-

ного внимания поэтов, филологов, историков философии и литературы (обзор изданий и переводов см.: *Ibid. P. 28–29*, библиогр.: *Ibid. P. 165–168*; *Guéraud. 1994. P. 413*).

В XVIII–XX вв. «Гимн» К. неоднократно переводился на рус. язык. Первый анонимный перевод был напечатан в 1772 г. в лит. ж. «Вечера» (Гимн Клеанфа греческого стихотворца // Вечера. СПб., 1772. Ч. 1. С. 37–38). Осуществленный ученым и переводчиком И. И. Мартыновым (1771–1833) прозаический перевод был издан в 1793 г. под заглавием «Гимн Клеанта» (Санкт-Петербургский Меркурий. СПб., 1793. Ч. 2. С. 66–67). В нач. XIX в. был опубликован отдельным изданием выполненный в 1800 г. поэтический перевод Г. Р. Державина (1743–1816), в к-ром «Гимну» было дано заглавие «Гимн Богу» (*Державин Г. Р. Утро и Гимн Клеантов. СПб., 1802*; перевод выполнен с нем. языка, а не с греч. оригинала; размер подлинника не сохранен). В качестве своеобразного введения к «Гимну» К. Державин в том же издании поместил собственное стихотворение «Утро», в к-ром описывается, как К. созерцает с высокого холма картину утреннего пробуждения мира и, воодушевленный красотой и величием творения, начинает воспевать гимн Богу; последняя строфа в переводе «Гимна» Державина отсутствует в оригинале и перекладывается со стихотворением «Утро», являясь его смысловым завершением. Комментированное переиздание стихотворения «Утро» и перевода «Гимна» Державина осуществил рус. филолог Я. К. Грот (1812–1893) в рамках выходившего под его редакцией собрания сочинений Державина; в примечаниях Грот поместил собственный прозаический перевод «Гимна» с греч. оригинала (*Державин Г. Р. Соч. / Ред.: Я. К. Грот. СПб., 1865. Т. 2. С. 316–328*). «Гимн» также переводили, используя разные стихотворные размеры, А. Ф. Мерзляков под заглавием «Гимн Зевсу» (опубл.: *Мерзляков А. Ф. Подражания и переводы из греческих и латинских стихотворцев. М., 1826. Ч. 2. С. 3–8*; размер подлинника не сохранен, перевод ямбами), Ф. Ф. Зелинский (впервые опубл. в 1922; текст см.: *Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. Томск, 1996. С. 129–131*; *Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 2000. [Т. 5:] Ранний эллинизм. С. 208–209*;

перевод размером подлинника, 39 стихов), М. Е. Грабарь-Пассек (впервые опубл.: История греческой литературы. М., 1960. Т. 3. С. 366–367; переизд. (сверка — Ю. Ф. Панасенко): Античные гимны / Сост. и общ. ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 175–176; Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 186–189; перевод размером подлинника, 37 стихов (из-за пропуска 2 стихов нумерация строк в изданиях греч. текста и в данном переводе расходится со стиха 26)). Последние 2 перевода часто цитируются в совр. отечественной лит-ре и признаются наиболее удачными (ср.: *Панасенко. 1988. С. 326*).

Хотя ни античные авторы, ни древние христ. писатели не упоминали и не цитировали «Гимн», исследователи XIX–XXI вв. единогласно признают его подлинным сочинением К., опираясь как на наличие смысловых и стилистических связей между «Гимном» и фрагментами К., так и на идейное содержание «Гимна», согласующееся с известными из др. источников теологическими мнениями К. и общими принципами религ. философии раннего стоицизма. С т. зр. жанра сочинение К. является классическим античным религ. гимном, на что указывает ряд формальных и содержательных признаков: 1) стихотворный размер — эпический гекзаметр (хотя и с нек-рыми метрическими неправильностями и случаями зияния; см. стихи 10, 18; ср.: *Hopkinson. 1988. P. 132*); 2) употребление автором различных форм с корнем «ῥμν-» (стихи 6, 37, 39); 3) постоянное использование местоимения 1-го лица ед. ч. «ты» в различных падежах (стихи 3, 4, 6, 7, 8 и т. д.); 4) добавление к эпитетам образованных от прилагательных гиперболизирующих приставок: «все-», «едино-», «много-», «вечно-» (стихи 1, 2, 3, 5, 6, 7 и т. д.); 5) частое повторение каузального союза «ибо» (γάρ; стихи 3, 4, 11, 20); 6) упоминание особой силы бога и ее материального символа; признание его помощником людей и заявление о наличии у молящегося религ. обязанностей по отношению к богу (стихи 6, 8–10, 32–37). «Гимн» К. имеет типичную для античных произведений этого жанра 3-частную структуру: 1) призывание (ἐπίκλησις; invocatio), содержащее обязательное упоминание имени бога и его личных свойств, а также общие хвалы в адрес бога



(стихи 1–6); 2) хвалебное повествование (εὐλογία; laudatio, также *pauc erica*), в к-ром рассказывается о конкретных благих деяниях бога и об отношениях между ним и людьми; тем самым создается основание для обращения к богу с некой просьбой (стихи 7–31); 3) молитва (εὐχή; oratio), в к-рой повторяются хвалы богу и испрашивается его помощь в к.-л. деле (стихи 32–39; см.: *Thom.* 2005. P. 7–10; подробнее о жанре античного гимна и его характеристиках см.: *Keyssner.* 1932; *Taxo-Iodu.* 1988; *Furley.* 1993; *Bremer.* 2001).

Используя традиц. структуру античного гимна, К. наполнил ее новым, философским содержанием. В отличие от обращенных к богам греч. пантеона обычных религ. гимнов «Гимн» К. в повествовательном разделе содержит не описания мифических или исторических событий, но перечисление философских свойств верховного божества. Призываемый К. Зевс — это не традиц. бог олимпийской религии, но философский единый Бог, Творец и Управитель космоса; при этом известные из мифа свойства Зевса метафорически переосмысляются, и тем самым развертывается как бы «внутренняя биография» Зевса (*Taxo-Iodu.* 1988. С. 26). Вместе с тем Зевс не становится у К. всецело абстрактным принципом, но остается реальным божественным существом, к к-рому можно обращаться с молитвой. Исследователи по-разному объясняли присутствие в «Гимне» К. молитвенного раздела, к-рый был важнейшей частью религ. гимнов, однако часто опускался в философских гимнах, и пытались, исходя из структуры «Гимна», понять его предназначение. По мнению мн. ученых, стоическая школа первоначально была отчасти организована по принципу религ. общины и имела свою обрядность, частью к-рой могли быть религ. гимны, воспеваемые во время общих собраний, или симпозиумов (см., напр.: *Festa.* 1935. P. 173–175; *Pohlenz.* 1940. S. 122; *Sier.* 1990. S. 93; *Zuntz.* 2005. S. 41; Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 188. Примеч. 7; ср.: *Thom.* 2005. P. 11–12). Согласно др. гипотезе, «Гимн» К. не был самостоятельным сочинением и выполнял функцию «пролога» (προοίμιον), т. е. стихотворного призывания бога, к-рым часто открывались крупные лит. произведения; однако это предположение плохо согласу-

ется с очевидной структурной и тематической цельностью и завершенностью «Гимна» (*Furley.* 1993. P. 39–40). Нек-рые ученые вообще отказывались воспринимать молитвенную часть «Гимна» как действительное призывание божества и предлагали видеть в ней отображение в религ. языке философских убеждений К. (*Sier.* 1990. S. 106) или «искусную литературную аллегория», посредством к-рой читатели побуждаются к поиску бога (логоса) в себе самих, «напоминают себе, что их внутренний дэмон всегда должен быть в согласии с законом вселенной (логосом)» (*Algra.* 2003. P. 176; ср.: *Glei.* 1990; *Thom.* 2005. P. 10–11). Независимо от первоначального замысла К. и возможной обрядовой функции, с т. зр. религ. и философского содержания «Гимн» К., по выражению нем. филолога У. фон Виламовиц-Мёллендорфа (1848–1931), является «стоическим исповеданием веры» (*stoisches Glaubensbekenntnis*), обращенным не только к членам стоической общины, но и ко всем людям (*Wilamowitz-Moellendorff.* 1925. S. 317). К. создает в гимне «собираательно-обобщенный образ заблудшего, жалкого человечества, к которому, однако, поэт причисляет и самого себя», и в силу этого «личность автора гимна, мудреца, философа, растворяется во всем человечестве», осмысляемом К. в его бытийном отношении к божественному первоначально универсума (*Taxo-Iodu.* 1988. С. 26). Вероятно, «Гимн» изначально имел также и миссионерскую цель, способствуя привлечению новых членов в стоическую общину и пропаганде учения стоиков (ср.: Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 188).

**Учение.** Философские воззрения К. представлены в источниках крайне фрагментарно и с трудом поддаются систематизации. Во многом это объясняется тем, что писавшие об учении стоиков древние авторы упоминали К. по имени лишь в тех случаях, когда его мнения казались им явным образом отличающимися от мнений Зенона Китийского и Хрисиппа (*Arnim.* 1921. Sp. 562). Напротив, в остальных случаях учение ранней Стои излагается античными философами и доксографами как единая система (см., напр.: *Diog. Laert.* VII 39–160), причем в качестве норматива берется стоическое учение, сложившееся при Хрисиппе,

в силу чего с уверенностью вычленив в общем корпусе «учения стоиков» ранние пласты, восходящие к Зенону и К., по большей части невозможно. Из сообщений доксографов можно заключить, что К. не был философским новатором и считал своей главной задачей как схолаха сохранение и передачу учения Зенона в первоначальном и неискаженном виде. Вместе с тем в нек-рых областях философии он творчески развил учение Зенона и открыл новые пути для стоицизма. Прежде всего это относится к учению о божестве и к религ. этике, развивая к-рые, К. значительно усилил изначально свойственную стоицизму тенденцию интерпретировать этику через теологию. От Зенона К. воспринял представление о делении философского знания на 3 части: логику, этику и физику; вместе с тем он обозначил особые области исследования внутри каждой из этих частей: согласно К., логика делится на диалектику (учение о познании и суждении) и риторику (учение о речи); этика — на этику (учение о надлежащем поведении) и политику (учение об общественных отношениях); физика — на физику (учение о вселенной и ее элементах) и теологию (учение о божестве). При этом порядок частей у Зенона и у К. различен: если у Зенона последнее (т. е. высшее) место занимает этика, описывающая нормативное поведение человека (см.: SVF. I 45–46), то К. ставит физику и теологию выше этики (*Ibid.* 482), тем самым подчеркивая, что высшим знанием является знание о логосе как о необходимом мировом законе (ср.: *Steinmetz.* 1994. S. 569–570).

**Логика.** Согласно Сексту Эмпирику, в учении о познании К., в целом следуя Зенону, подчеркивал материальный характер первоначального чувственного представления, к-рое основывается на реальном «отпечатке» в материальной душе и в силу этого предоставляет разуму истинный образ познаваемой вещи: «Клеанф стал утверждать, что представление (φαντασία) — это отпечаток (τύπος) в смысле выемки и выпуклости, подобный тому, который получается от печати на воске» (*Sext. Adv. math.* VII 228 = SVF. I 484). Это мнение, общее для Зенона и К., в посл. оспаривал Хрисипп, считавший его чрезмерно материалистическим и учивший, что пред-





ставление есть «изменение души», т. е. собственная реакция души на воздействие, не являющаяся «отпечатком» в материальном смысле (см.: SVF. II 52–61).

Учение К. о суждении известно лишь по краткому замечанию Климентя Александрийского (*Clem. Alex. Strom.* VIII 9. 26. 4 = SVF. I 488), сообщающего, что К. использовал термин «высказывания» (*λεκτά*) для обозначения тех речевых явлений, к-рые в аристотелевской логике называются «сказуемыми», или «предикатами» (*κατηγορήματα*). Понятие «лекτά» после Хрисиппа стало одним из центральных в стоической логике и использовалось для обозначения класса «разумных представлений», т. е. представлений, относящихся не к самим предметам, но к их статическим или динамическим состояниям, познаваемым разумом, которые выражаются через предикативные высказывания (см.: SVF. II 181–187). Свидетельства источников не позволяют судить, связывался ли с этим понятием некий особый философский смысл во времена Зенона и К., или же оно первоначально употреблялось в общем смысле как техническое обозначение языковых выражений, не имеющих соответствующего им материального предмета, т. е. не являющихся именами (ср.: *Arnim.* 1921. Sp. 562). По сообщениям Эпиктета и Цицерона, в области силлогистики К. занимался проблемой истинности темпоральных и модальных высказываний; он предпринял попытку опровергнуть разработанный мегарским логиком Диодором Кроном (см. в ст. *Мегарики*) «решающий аргумент» (*κυριεύων λόγος*). Считая, что высказывание о возможном обладает истинностным статусом, Диодор определял возможное как то, «что является или будет являться истинным». Для доказательства этого основного положения он использовал 2 дополнительные посылки: 1) всякое истинное высказывание, относящееся к прошлому, является необходимым; 2) из возможного не может логически следовать невозможное. Согласно Диодору, любая попытка непротиворечиво совместить эти 2 посылки с тезисом, противоположным его основному положению, заведомо обречена на неудачу. Соглашаясь в этом с Диодором, стоики, считавшие некорректными рассуждения об ис-

тинности возможного, для опровержения основного положения Диодора оспаривали дополнительные посылки: К. считал ложной 1-ю посылку, а Хрисипп — 2-ю посылку (SVF. I 489; ср.: *Ibid.* II 283). Известно, с помощью каких доводов К. обосновывал утверждение о том, что не всякое истинное высказывание, относящееся к прошлому, является необходимым, и в каком смысле он понимал истинность и необходимость. По предположению исследователей, он мог указывать на то, что логическое перенесение будущего (возможного) события в прошлое не делает его необходимым; будущее событие не является истинным до того, как оно произошло, и является истинным после того, как произошло, однако из темпоральной истинности нельзя выводить логическую необходимость (подробный анализ аргументации Диодора, К. и Хрисиппа см.: *Barreau.* 1978; ср. также: *Purtill.* 1973).

В источниках сохранилось принадлежащее К. определение практического искусства (*τέχνη*), к-рое, согласно К., есть «навык (ἔξις), позволяющий всего достигнуть по определенному пути» (SVF. I 490). По свидетельству рим. ратора Квинтилиана (I в.), К. одним из первых дал классическое определение риторики, назвав ее «знанием того, как правильно (*recte*) говорить» (*Ibid.* 491); вместе с тем Цицерон невысоко оценивал трактаты по риторике К. и Хрисиппа, замечая, что читать их «следовало бы лишь тому, кто захотел бы потерять дар речи» (*Ibid.* 492).

**Физика.** В качестве фундаментального принципа физики К. рассматривал выработанное Зеноном учение о 2 первоначалах (материи и логосе) и 4 первоэлементах; он развивал концепцию «первоогня» как высшего творческого начала, подчеркивая в ней те особенности, которые связывают физику стоиков с физикой Гераклита. Сохранившийся у Стобея отрывок из сочинения стоика Ария Дидима (I в. до Р. X.—I в. по Р. X.) содержит приписываемое К. достаточно подробное описание космогонической роли огня (*Stob. Anthol.* I 17. 3 = SVF. I 497). Согласно К., разделявшему представление о вечном цикле возникновения и уничтожения мира, при уничтожении мира «все мироздание обращается в пламя» (т. е. в разру-

шающий огонь), к-рое заполняет универсум. В процессе горения пламя начинает отступать от центра к краям универсума, и в охлаждающейся середине образуется вода, вытесняющая огонь. Поскольку текст Стобея допускает различные прочтения, следующая космогоническая стадия объяснялась исследователями по-разному: Арним полагал, что К. в отличие от Зенона и Хрисиппа учил, что огонь не превращается без остатка в воду, но продолжает существовать как заключающаяся в себе воду граница универсума (*Arnim.* 1921. Sp. 563–564); др. ученые считали, что К. не расходился во взглядах с Гераклитом, Зеноном и Хрисиппом и учил, что огонь весь без остатка обращается в воду, однако сохраняется в своей божественной природе как сокрытая во влажном веществе сила (*Meerwaldt.* 1951. P. 44–53). Вновь возгораясь на границах универсума и становясь из разрушающего пламени созидующим жаром, огонь движется к центру универсума и взаимодействует в этом движении со сгущающейся и испаряющейся водой, формируя совместно с ней воздух и землю; далее из 4 элементов складывается все многообразие мировых тел и организмов. Для обозначения управляющего этим циклическим движением космоса внутреннего принципа К. использовал понятие «τόνος» (напряжение, мощь), по-видимому, указывая на то, что на материальном уровне божеству соответствует огонь, а логосу — тонос. Согласно К., «заключенное в мировом веществе напряжение (τόνος), происходящее от того начала, которое вечно творит это круговращение и этот распорядок, никогда не прекращается» (SVF. I 497). Сравнивая процессы, происходящие в макрокосме и микрокосме, К. указывал, что под управлением «мощи», заключенной в веществе, мир развивается с той же природной необходимостью и закономерностью, с какой единичный организм развивается из семени: «Из одного происходит все, и из всего целое связывается воедино, когда круг свершился правильно и согласованно» (*Ibidem*; ср.: *Steinmetz.* 1994. S. 571).

В космологии К. также подчеркивал аналогическую взаимосвязь макрокосма и микрокосма. По его мнению, мир, подобно живому организму, управляется «ведущим началом»



(ἡγεμονικόν), которое К. отождествлял с солнцем. По свидетельству Евсевия, еп. Кесарии Палестинской, «Клеанф стал считать ведущим началом мира солнце, поскольку оно является самой большой из звезд и более всего способствует устройению мироздания, производя день, год и прочие времена» (*Euseb. Praer. evang. XV 15. 7 = SVF. I 499*). Огонь солнца, согласно К., — это не разрушительный, а созидательный огонь, выполняющий в мироздании ту же функцию, какую в организме выполняет огненная душа (πνεῦμα): «Этот обитающий в теле животворный и полезный огонь все сохраняет, питает, растит, поддерживает и делает доступным для ощущения» (*SVF. I 504*). По утверждению Климента Александрийского, К. называл солнце «плектром» (πλήκτρον), сравнивая его тем самым с инструментом, использовавшимся для звукоизвлечения, и отмечая, что «на восходе, упирая лучи [в землю] и словно ударяя ими мир, солнце приводит свет в упорядоченное движение» (*Clem. Alex. Strom. V 8. 48. 1; ср.: SVF. I 502–503*). Все прочие светила К. также считал формами существования мирового огня; он единственный из стоиков утверждал, что звезды и луна имеют конусовидную форму (*SVF. I 504, 506, 508*). Считая светила одушевленными существами, К. утверждал, что они «питаются водой» в процессе сближения с морями и испаряющейся влагой во время заката (*Ibid. 501, 541*). В конце существования мира, по убеждению К., все светила воспламятся и поглотятся высшим огнем солнца (*Ibid. 510; ср.: Arnim. 1921. Sp. 565; Verbeke. 1949. P. 135–143; Steinmetz. 1994. S. 572*).

Сохранившиеся свидетельства позволяют предполагать, что К. уделял значительное внимание изучению живых организмов и наблюдению за природным миром (*ср.: SVF. I 515*), однако о его воззрениях в этой области физики почти ничего не известно. По утверждению Тертуллиана и Немесия, еп. Эмесского (IV в.), К. считал, что «в детях, как в зеркале, отражается сходство с родителями не только в очертаниях тела, но и в душевных свойствах — то есть сходство нравов, дарований и страстей» (*Tertull. De anima. 5 = SVF. I 518*), и использовал это наблюдение для обоснования телесной природы души, отмечая, что

«сходство и несходство свойственны телу» (*Nemes. De nat. hom. 2 = SVF. I 518*). Еще одним аргументом в пользу телесности души К. считал «сочувствие» (συμπάθεια), т. е. отражение чувств души в теле и наоборот; по его словам, это видно, напр., из того, что «душа сочувствует телу, затронутому болезнью или ранами, а тело сочувствует душе — краснея, когда она стыдится, и бледнея, когда страшится» (*Ibidem*). Впервые ясно сформулированное К. мнение о том, что «сочувствие» возможно только между телами, впоследствии стало одной из центральных идей стоической физики. Согласно Евсевию, еп. Кесарии Палестинской, К., подобно Гераклиту и Зенону, считал душу «испарением твердого тела», т. е. сущностью, образующейся в результате взаимодействия творческого божественного огня (жара) и материального тела (*Euseb. Praer. evang. XV 20. 2; 21. 3; ср.: SVF. I 519–520*). Диоген Лаэртский приписывает К. мнение, что все души продолжают свое существование до всеобщего воспламенения в конце мирового цикла, и отмечает, что К. расходился в этом вопросе с Хрисиппом, полагавшим, что такое существование свойственно лишь душам мудрецов; каким образом К. мог понимать отдельное существование душ — неизвестно (*Diog. Laert. VII 157 = SVF. I 522; ср.: Arnim. 1921. Sp. 566*).

**Этика.** В основе этического учения К. полагал общий для всех стоиков идеал «жизни сообразно с природой»; при этом, по некоторым свидетельствам, именно К. уточнил первоначальную формулировку Зенона «жить сообразно» (ζῆν ὁμολογούμενως), добавив в нее выражение «с природой» (τῇ φύσει; *ср.: Stob. Anthol. II 7. 6; ср.: SVF. I 552; иную т. зр. см.: Arnim. 1921. Sp. 570*). В отличие от Хрисиппа, считавшего, что слово «природа» в этой формулировке обозначает как «общую» природу мироздания, так и «частную» природу человека, К. полагал, что под «природой» подразумевается именно мироздание с его законами, и не допускал отделенной от этой общей природы автономной частной человеческой природы (*ср.: Diog. Laert. VII 88–89*). В силу этого этика К. ориентирована не на субъективную интроспекцию, но на определение надлежащего места человека в системе мироздания через познание объективного логоса, ми-

рового закона. Следуя Зенону, К. определял счастье как «благое течение жизни» (εὖροια βίου); по-видимому, он различал счастье как целевой результат поступков (σκοπός) и счастье как предельную цель (τέλος), указывая на то, что в первом случае речь идет о временном переживании счастья, а во втором — о бытии счастливым (τὸ εὐδαιμονεῖν), т. е. о счастье как о достигнутом устойчивом бытийном состоянии человека (*Stob. Anthol. II 7. 6 = SVF. I 554; ср.: Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 194*).

В рассуждениях о добродетели К. подчеркивал, что «добродетель у богов и у людей одна» (*SVF. I 564*), тем самым указывая на то, что верное представление о добродетели может быть получено путем познания естественных законов мирового бытия и не может быть релятивизировано. Согласно К., «у людей от природы есть все задатки к добродетели» (*Ibid. 566*). Вместе с тем этих задатков недостаточно для актуальной добродетельной жизни, т. к. они, по выражению К., «являются лишь половиной ямба» и должны быть дополнены волевым усилием самого человека, «поэтому тот, кто не совершенствовался, остается дурным, а усовершенствовавшийся себя становится ревностным к добродетели» (*Ibidem*). Для обозначения природного стремления человека к добродетели К. использовал термин «напряжение» (τόνος), тем самым связывая начало в человеке, ответственное за его этическое совершенствование, с природным началом, обеспечивающим закономерный ход всех мировых процессов. По словам К., когда напряжение в душе «становится достаточно велико для завершения намеченного», оно достигает успеха и превращается в «крепость и силу», к-рые, «если они применяются к тем вещам, которым нужно следовать постоянно, суть выдержка, если же к тем вещам, которым нужно противостоять — мужество, если к достоинству — справедливость, а если к выбору и уклонению — здравомыслие» (*Ibid. 563; ср.: Arnim. 1921. Sp. 571–572; Verbeke. 1949. P. 221–224; Steinmetz. 1994. S. 575–576*). К. был убежден, что, единожды достигнув добродетели как устойчивого состояния души, человек уже не может ее утратить; в этом вопросе он расходился с Хрисиппом (*Diog. Laert. VII 128 = SVF.*

I 568–569). Полемизируя с эпикурейцами и др. сторонниками гедонистической этики, К. осуждал любые формы подчинения добродетелей наслаждению. Цицерон и блж. *Августин*, еп. Гиппонский, приписывают К. авторство популярной античной аллегории «царствующего наслаждения», которая изображает, как восседающему на троне наслаждению прислуживают все проч. добродетели (*Cicero. De fin. bon. et mal. II 69; Aug. De civ. Dei. V 20 = SVF. I 553*). К. стремился подчеркнуть противоестественность такой ситуации и замечал, что если утверждать, будто «удовольствие — это конечная цель», то в итоге придется признать, что «разумность люди получили в дар от порока» (*SVF. I 556*). Согласно К., «наслаждение несообразно с природой и не имеет никакой ценности в жизни» (*Sext. Adv. math. XI 74 = SVF. I 574; ср.: Steinmetz. 1994. S. 574–575*).

Разрабатывая учение о соотношении намерений и поступков с т. зр. их этической ценности, К. отмечал, что справедливое суждение о поступке может быть вынесено только с учетом намерения совершающего его человека. Как свидетельствует Сенека, «случайный» добродетельный поступок, по убеждению К., не может быть признан добродетелью в собственном смысле, т. к. «приносить пользу следует по твердому намерению (*ex destinato*)» (*Seneca. De benefic. VI 10. 2 = SVF. I 579; ср.: SVF. I 581*). Поступки К. считал лишь видимыми проявлениями душевного устройства и коренящихся в нем намерений и стремлений человека, заявляя: «Злонравие лишь осуществляется и обнаруживается делом, но не с него начинается» (*Seneca. De benefic. V 14. 1 = SVF. I 580*). Поскольку поступки происходят от намерений, а намерения формируются в человеческом сознании, К., по утверждению Сенеки, разделяя убеждение, что этика как учение о правилах практического поведения имеет определенную ценность и может приносить пользу, вместе с тем полагал, что она оказывается «бессильной, если исходит не из целого и не познала самые принципы и основоположения философии» (*Seneca. Ep. 94. 4 = SVF. I 582*).

**Теология и религия.** Считая исследование теологических вопросов важнейшей задачей философа, К. разрабатывал мн. темы традиц. фило-

софской теологии. Именно многоплановостью его богословских исследований и интересов отчасти объясняется противоречивость имеющихся свидетельств древних писателей о его теологических воззрениях. Ориентируясь на собственные богословские установки и интерпретируя идеи К. в их свете, мн. античные и раннехрист. авторы не вполне понимали специфику ранней стоической теологии и нередко передавали ее в искаженном виде. В наибольшей степени это относится к учению о боге и божественной природе; в рассуждениях К. по этим вопросам для ряда античных философов оказывалось непонятным и неприемлемым понимание мн. божественных атрибутов и действий, традиционно относимых к разным божественным сущностям, в качестве различных способов проявления единого божественного начала, тогда как для нек-рых христ. авторов оказывалось неясным и чуждым учение о неразрывном единстве божества и мира. В этой связи весьма показательным является высказывание Цицерона, согласно к-рому К. «то говорит, что сам мир — это бог, то приписывает это имя уму (*mens*) и душе (*anima*) всей природы, то называет истинным богом... огонь (*ardor*), который именуется эфиром, а то... либо измышляет какой-то облик и вид богов, либо приписывает всю божественность звездам, либо утверждает, что нет ничего божественнее разума (*ratio*)» (*Cicero. De natura deorum. I 37 = SVF. I 530*). Сходное свидетельство встречается и у раннехрист. апологета *Минуция Феликса* (II в.), по словам которого К. «то утверждал, что бог — это ум (*mens*), то — что душа, то — что эфир, но чаще всего — что это разум (*ratio*)» (*Min. Fel. Octavius. 19. 10 = SVF. I 532*). Хотя Цицерон и Минуций Феликс воспринимают и преподносят различные мнения К. о божестве как взаимоисключающие, в действительности они являются взаимодополняющими и свидетельствуют о том, что К. стремился показать всепроникающее присутствие и действие божества в различных областях бытия (ср.: *Meijer. 2007. P. 69*).

Бог для К. — это прежде всего материально-духовное единство, единое первоначало бытия и мышления. Материальность бога и его неразрывная бытийная связь с миром

выражаются через отождествление его с огнем, или эфиром (согласно Цицерону и *Лактантию*, эфир в понимании К. — это «пределный, высший, повсюду разлитый и всеохватывающий, всеобъединяющий огонь»; см.: *SVF. I 534*). Как огненная «душа мира» бог материально и реально присутствует повсюду (ср.: *SVF. I 532*); по словам Тертуллиана, К. учил, что божественный дух (*spiritus*, т. е. пневма) «пронизывает все мироздание» (*Tertull. Apol. adv. gent. 21. 10 = SVF. I 533*). Именно в этом контексте возможно корректное понимание утверждения К. о том, что мир есть бог: К. не отождествлял бога с видимым космосом, но указывал на то, что в своем существовании этот космос всецело зависит от божества как от всегда присутствующего в нем «огненного» первоначала, руководящего физическим мировым движением. Учение К., не являясь вполне пантеизмом, близко к нему: хотя в своем актуальном существовании мир внеположен богу и не сливается с ним, бог и мир как метафизические реальности одинаково необходимы и вечны, несмотря на то что в физическом отношении мир конечен, т. к. подвержен циклам возникновения и уничтожения. В этом аспекте теология раннего стоицизма несовместима с христ. учением о Боге как о трансцендентном Творце, создающем мир во времени по Своей воле. Видимыми проявлениями огненного первоначала К. считал мировые светила, к-рые «божественны» в силу того, что пребывание божественного огня в них не сокрыто, как в проч. творении, но явлено и очевидно (*Meijer. 2007. P. 70–71*). С космологической т. зр. отождествление космического огня с богом позволяло К. понимать мировой цикл как возвращение всего творения в божественное первоначало (обращение универсума в огонь) и новое происхождение из этого первоначала. Духовную природу бога К. выражал с помощью понятия «логос», к-рое у лат. интерпретаторов передается как «ум» (*mens*) или «разум» (*ratio*). Для К., как и для др. ранних стоиков, логос — это разумный внутренний закон божественной жизни, находящий отражение в разумном устройении мироздания и познаваемый из него. Т. о., в единстве физического огня (эфира, огненной пневмы, души мира) и метафизического логоса

(ума, разума, закона) открывается и постигается единая природа божественного первоначала всего (ср.: *Arnim*. 1921. Sp. 569).

Соотнося стоическую философскую теологию с традиц. древнегреч. теологией, К., как и Зенон, отождествлял единого верховного бога с Зевсом. При этом, по свидетельству Плутарха, К. и Хрисипп, «вплета в порядок богов небо, землю, воздух и море, ничто из этого не оставили бессмертным и вечным, кроме одного Зевса» (SVF. I 536). Не отвергая прямо традиц. представления о множестве богов, К. интерпретировал богов как ограниченные в пространстве и во времени формы проявления единого божества; в этой связи примечательны засвидетельствованные в источниках попытки К. предложить этимологические или герменевтические толкования имен богов, которые позволяли ему либо возвести их к единому божественному первоисточнику, либо понять как гипостазирование божественных сил (см., напр.: *Ibid.* 535, 539–543; ср.: *Meijer*. 2007. P. 69–75). В «Гимне» К. называл Зевса «многоименным» (πολύωνυμος), подчеркивая тем самым, что различные божественные имена в действительности отсылают к единому божественному началу (SVF. I 537; ст. 1; ср.: *Панасенко*. 1982. С. 79–80; *Cambronne*. 1998. P. 92–94).

Ярким свидетельством того, что Зевс в стоической философии К. был отождествлен с философским богом, свойства которого принципиально отличаются от свойств Зевса как одного из богов-олимпийцев, являются используемые К. в «Гимне» по отношению к Зевсу эпитеты и характеристики. Хотя К. в 1-м стихе «Гимна» называл Зевса «славнейшим среди бессмертных» (κτίσις ἀθανάτων), т. е. проч. богов, тем самым проводя связь между традиц. народным и стоическим богословием, с помощью помещенного в этом же стихе эпитета «вечно всевластный» (παγκρατὲς αἰεὶ; в такой форме применительно к Зевсу до К. не встречается) он подчеркивал особый бытийный статус Зевса: он самосущ, вечен и всесилен, тогда как все проч. божества, хотя и являются «бессмертными» (традиц. общее имя богов в греч. религии), но не являются вечными, поскольку гибнут в мировом огне и рождаются вновь (SVF. I 537; ст. 1). Особое отношение Зевса к космосу К. акцен-

тировал в эпитете, помещенном во 2-й строке «Гимна»: он есть «царь природы» (φύσεως ἀρχηγός; сущ. ἀρχηγός, не встречающееся у Гомера, появляется у греч. авторов с V в. до Р. Х. и обычно обозначает царя или вождя, однако возможен и др. перевод: «первопричина», «основатель», «творец»; см.: *Thom*. 2005. P. 49–50), к-рый «управляет всем по закону (νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν)» (SVF. I 537; ст. 2). В формулировке К. соединены стоическое представление о божестве как об источнике закона и мирового порядка с гомеровским образом Зевса-царя, правящего богами и людьми (см.: *Панасенко*. 1982. С. 82–83; *Thom*. 2005. P. 44–52). Описывая творческое могущество Зевса, К. совмещал мифические образы и философские категории. По его словам, Зевс является «повелителем всего», «величайшим владыкой над всем», т. к. ни «на земле... ни в эфире небесном, ни в моря глубокой пучине» ничего не происходит без его воли (SVF. I 537; стихи 14–16). В символическом аспекте власть Зевса выражается в образе «вечно живой молнии» (ἀειζῶοντα κεραυνόν), удар к-рой принуждает к покорности всю природу (*Ibidem*; стихи 10–11); будучи традиц. атрибутом Зевса в греч. религии, у К. молния указывает также и на его тождество со стоическим божественным огнем. К. выражал в «Гимне» единство огня и логоса как атрибутов Зевса; по его словам, сила молнии Зевса «управляет всеобщим разумом (κοινὸν λόγον)», к-рый распространяется повсюду, сияя в великом светиле (т. е. солнце) и во всех прочих светилах (*Ibidem*; стихи 12–13; ср.: *Thom*. 2005. P. 72–90). Будучи творцом и управителем мироздания, Зевс, согласно К., имеет особую связь с людьми, поскольку «из всего живущего и движущегося на земле» лишь люди являются «порождением» бога (ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν или ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα) и наделены «подобием» (μίμημα) ему (SVF. I 537; стихи 4–5; о различных чтениях ст. 4 см.: *Appel*. 1984; *Thom*. 2005. P. 54–66; ср. также: *Gaiser*. 1968; *Asmis*. 2007; *Bees*. 2010). Подчеркивая благую заботу Зевса о людях, К. полагал, что надлежащим ответом на эту заботу со стороны человека должно быть познание повсюду обнаруживаемого в мироздании «всеобщего закона» (SVF. I 537; ст. 39), божественного «замысла»

(γνώμη; *Ibidem*; ст. 35), добровольное следование которому является высшей и наиболее совершенной формой религиозного богопочитания.

Осознавая, что для существования религии как нормативной системы отношений между человеком и божеством требуются как наличие у человека объективного знания о боге, так и субъективная убежденность в истинности этого знания, К. не только догматически излагал стоическую теологию, но и активно занимался тематикой *естественной религии*. Характерное для христианства представление о специальном и личном сверхъестественном откровении Бога людям или конкретному человеку было чуждо стоицизму и противоречило стоическому представлению о том, что все действия божества подчинены закону необходимости и объективно-безличны, поэтому К. ограничивался выявлением того, каким образом погруженный в природное бытие человек может прийти к убеждению в существовании божества. Согласно Цицерону, К., опираясь на сочинения предшествующих философов, выделял 4 «причины» (causae), способствующие формированию у людей понятия о божестве и его свойствах: 1) возможность предведения будущего: наблюдая сбывшиеся предсказания и др. формы предведения, человек убеждается в существовании высшего божественного закона, управляющего миром; 2) благоустройство мира: видя наличие в мире важнейших благ, необходимых для жизни (благоприятный климат, плодородность земли и т. п.), человек приходит к мысли о том, что существует благой божественный промысел; 3) устрашающие природные явления, при созерцании которых у человека формируется представление о могуществе и власти божества; 4) мировая гармония, т. е. «равномерность движений и круговращений неба, солнца, луны, звезд, их различие и разнообразие, красота и порядок»: все это убеждает человека в том, что весь мир управляется божественным умом (*Cicero*. De natura deorum. II 5 13–15 = SVF. I 528; подробный анализ источников и содержания см.: *Dragona-Monachou*. 1976. P. 71–109; *Meijer*. 2007. P. 37–52). Эти «причины» К. не служат доказательствами существования бога в строгом смысле, поскольку их следствием является лишь неопре-

деленное и неполное представление о божестве, однако они обеспечивают первоначальное формирование у человека идеи о божественной сущности, к-рая далее уточняется средствами рациональной философской теологии. Наличие у К. такого теологического метода подтверждается приводимым Секстом Эмпириком «силлогистическим рассуждением» К., в к-ром строится философское доказательство существования божества. Хотя конкретные шаги обоснования выглядят в изложении Секста Эмпирика значительно модернизированными, само философское содержание аргумента, вероятнее всего, действительно восходит к К. и имеет параллели у др. представителей раннего стоицизма. Доказательство К. относится к разряду, вполн. получившему условное название «доказательств, исходящих из степеней совершенства» (*argumentum e gradibus entium*; см. в ст. *Доказательства бытия Божия*). Согласно К., природа, душа и жизнь не могут «возрастать до бесконечности», поэтому следует признать, что есть некая «наилучшая природа», «наилучшая душа» и «наилучшая жизнь». На первый взгляд, существом, в к-ром сходятся все эти совершенства, может показаться человек, однако более внимательный анализ человеческой природы убеждает в том, что человек «слаб, смертен и нуждается во множестве вещей»; следов., он «вовсе не совершенное живое существо, но весьма и весьма далекое от совершенства». Это побуждает признать, что есть некое существо, к-рое «сильнее человека», «преисполнено всех добродетелей» и «лишено всякого порока»; таким существом может быть только бог (*Sext. Adv. math. IX 88–91 = SVF. I 529*). В передаче Секста Эмпирика доказательство К. может относиться и к единому верховному богу, и к традиц. богам, однако как его логическое развитие (высшее совершенство предполагает единство обладающего им субъекта), так и его соотнесение со стоическими принципами позволяют предполагать, что К. использовал аргумент для доказательства существования единого бога (см.: *Meijer. 2007. P. 52–59*).

В философском аспекте отношение божественного первоначала к миру и человеку у К., как и у др. стоиков, определяется 2 взаимосвя-

занными понятиями: «судьба» (*εἰς ὁρμήνη* (не встречается в сохранившихся фрагментах К.); *πρόνοια*; *fatum*) и «промысл» (*πρόνοια*; *providentia*). Для К. судьба и промысл являются «двумя сторонами одной монеты, двумя аспектами той же самой реальности» (*Dragona-Monachou. 1973. S. 263*). Вместе с тем, согласно неоплатонику *Халкидию* (IV в.), К. проводил нек-рое различие между судьбой и промыслом и утверждал, что «все, происходящее по власти промысла (*providentiae auctoritate*), происходит от судьбы (*fata-liter*), но не все, что происходит от судьбы, происходит по промыслу» (*SVF. I 551*). Такое различие было несвойственно последующей стоической традиции, в к-рой судьба и промысл полностью отождествлялись (см.: *Dragona-Monachou. 1973. S. 271–273*). Смысл различия становится ясным при сопоставлении с центральной частью «Гимна», где К. рассуждал об отношении людей к божественному закону. По мысли К., все в мире происходит от Зевса, «кроме того, что дурные люди творят в неразумии» (*SVF. I 537*; ст. 17). Те, кто «зло принимают за благо», тем самым помещают себя «вне Зевса», живя так, как если бы божества и его закона вовсе не существовало. К числу «беззаконных» поступков, совершаемых такими людьми, К. относил жажду славы, стремление к наживе, тягу к телесным удовольствиям и т. п. (*Ibidem*; стихи 22–31; ср.: *Thom. 2005. P. 92–98, 112–142*). К. допускал наличие у людей свободы совершать зло и уклоняться от божественного закона; это уклонение не является частью благого промысла Зевса, однако, как распорядитель судьбы, он властен и над этим, поскольку в своем законе он искусно «сплетает добро со злом» (*SVF. I 537*; ст. 20), направляя мироздание к надлежащей цели с учетом в т. ч. и противоборства этому со стороны людей, совершающих зло (ср.: *Thom. 2005. P. 108–109*). Т. о., понятие «судьба» у К., как и у проч. стоиков, характеризует необходимое движение всего мироздания по неизменным божественным законам, тогда как понятие «промысл» выражает у К. не столько божественное предведение в целом, сколько благоую божественную волю по отношению к человеку, предоставляемую всем людям возможность через познание мирового закона и послушание ему

достичь счастья (ср.: *SVF. I 537*; стихи 24–25). Именно поэтому в молитвенной части «Гимна» К. просит у Зевса, чтобы он помог всем избавиться от «разрушительного неведения», из-за к-рого люди уничтожают в себе свою подлинную природу, и познать правящий миром логос (*Ibidem*; стихи 32–35; ср.: *Thom. 2005. P. 150*); эта молитва одновременно является и призывом, обращенным к самим людям. Т. о., согласно рассуждениям К., для добродетельных и разумных людей судьба и промысл совпадают, тогда как для злых благой божественный промысл становится жестокой судьбой, насильно подчиняющей их себе. В этом смысле не все, происходящее от судьбы, происходит по промыслу, поскольку человек волен отказаться от блага, но не может уклониться от судьбы (*Steinmetz. 1994. S. 573*). Эту мысль К. емко выразил в четверостишии: «Веди меня, о Зевс, и ты, судьба, / Куда вести меня хочите вы. / Беспрекословно я пойду — ведь если б я не захотел / В испуге — идти мне все-таки пришлось бы» (*SVF. I 527*). В последующей философской традиции оно воспринималось как емкая формула, выражающая основной принцип стоицизма — покорность истинного мудреца судьбе. Переведа это стихотворение на лат. язык, Сенека присоединил к нему 5-ю строку, ставшую вполн. одним из наиболее популярных афоризмов стоицизма: «Желающего судьба ведет, нежелающего — тащит» (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt — Seneca. Ep. 107. 10*; ср.: *SVF. I 527*; некоторые исследователи считали 5-й стих также принадлежащим К., однако не сохранившимся в греч. оригинале; анализ текста и его рецепции см.: *Dalfen. 1971; Setaioli. 1979; Idem. 1991; Idem. 2002*).

**Значение и влияние.** Занимая важное место в истории раннего стоицизма, К. вместе с тем уже в античности оказался в тени и значительно уступал по популярности как основателю школы Зенону Китийскому, к трудам к-рого обращались в поисках первоначального стоического учения, так и своему ученику Хрисиппу, в многочисленных сочинениях которого стоицизм был представлен как законченная система взаимосвязанных философских убеждений. Сохранившиеся источники позволяют заключить, что произведение К. имели распространение

в стоической среде на протяжении всего времени существования этой школы; прямые цитаты из трудов К. встречаются даже у авторов V в. (напр., у Стобея), что свидетельствует о наличии устойчивого интереса к философским мнениям К. у греч. философов эпохи эллинизма и представителей визант. языческой философии. По большей части, однако, у К. заимствовались лишь яркие образы и оригинальные рассуждения, нередко подвергавшиеся интерпретации в свете «нормативного» раннего стоицизма, в качестве к-рого воспринимались идеи Хрисиппа. Т. о., с т. зр. развития стоицизма К. важен как автор, осуществивший трансляцию первоначального стоического учения от Зенона к Хрисиппу и тем самым обеспечивший доктринальное единство школы, сохранившееся, несмотря на расхождение Зенона, К. и Хрисиппа в решении ряда конкретных философских проблем. В европейской философии средних веков и Нового времени К. воспринимался как типичный представитель раннего стоицизма; специфика его философских взглядов стала объектом внимания лишь после начала научного изучения эллинистической философии в XIX в.

**К. в раннехристианской и патристической литературе.** С т. зр. истории христ. богословия наибольший интерес представляет вопрос о возможной рецепции идей К. ап. Павлом (I в.) и др. раннехрист. авторами. Основанием для его постановки является содержащееся в кн. Деяния св. апостолов повествование о проповеди ап. Павла в афинском ареопаге, в которой встречаются слова: «...ибо мы Им [= Богом] живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: «мы Его и род» (τοῦ ἑοῦ καὶ γένος ἐσμὲν)» (Деян 17. 28). Приводимая ап. Павлом цитата дословно встречается в прологе астрономической поэмы «Явления» (Φαινόμενα) древнегреч. поэта Арата из Сол (IV–III вв. до Р. Х.); здесь говорится: «...повсюду зависим мы в жизни от Зевса. / Самый наш род от него (τοῦ ἑοῦ καὶ γένος εἰμέν)» (Arat. Phaenom. 4–5). Вместе с тем употребление ап. Павлом мн. ч.— «некоторые из ваших стихотворцев (τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν)» — позволяет предполагать, что речь идет не только об Арате, но и о К. (однако

в греч. лит-ре т. о. может вводиться и цитата одного автора; см.: *Renahan*. 1973. P. 40–42). В «Гимне» К. содержится весьма близкое по лексике и тождественное по смыслу выражение «ибо мы из его [= Зевса] рода» (ἐκ τοῦ ἑοῦ γένος ἐσμὲν — SVF. I 537; ст. 4). Арат, как и К., в 70-х гг. III в. до Р. Х. жил в Афинах и мог быть слушателем Зенона Китийского; впоследствии он переехал ко двору царя Антигона II Гоната, покровителя стоиков. Пролог Арата и «Гимн» К. содержат ряд явных параллелей; при этом имеющиеся источники не позволяют однозначно заключить, какое из этих произведений было создано раньше (обзор гипотез см.: *Thom*. 2005. P. 6–7; ср.: *James*. 1972). Возможно, К. и Арат независимо друг от друга выразили монотеистическую интерпретацию образа Зевса, существовавшую в стоической школе Зенона, и использовали формулу, с помощью которой стоики этого времени обозначали «родство» бога и людей (ср.: *Renahan*. 1973. P. 40; *Thom*. 2001. P. 480; *Idem*. 2005. P. 65). Дополнительный аргумент в пользу того, что ап. Павел (или ап. Лука как автор Деяний св. апостолов) знал «Гимн» К., амер. ученый Р. Ренехан видел в том, что в стихах 4–5 «Гимна» встречаются 3 глагола с тем же смыслом, что и глаголы, употребленные в Деян 17. 28: «жить», «двигаться», «существовать» (*Renahan*. 1979. P. 353). Ап. Павел мог познакомиться с нек-рыми сочинениями К. при изучении стоицизма еще до обращения в христианство; осуществляя адаптацию религ. содержания христианства к мировоззрению образованных греков, он мог опираться в т. ч. и на философско-богословские идеи К., отзвук которых можно обнаружить как в речи в ареопаге, так и в нек-рых рассуждениях ап. Павла в Посланиях (см.: *Thom*. 2001. P. 497–499). Нек-рые ученые видели следы прямого или опосредованного влияния «Гимна» К. и в др. текстах НЗ, в т. ч. в *Молитве Господней* (см.: *Lauer*. 1974; *Quack*. 1996; *Thom*. 2001. P. 493–495) и в Прологе Евангелия от Иоанна (см.: *Neuer Wettstein: Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus* / Hrsg. U. Schnelle e. a. B.; N. Y., 2001. Bd. 1. Tl. 2: *Texte zum Johannesevangelium*. S. 3–4; *Thom*. 2001. P. 495–497), а также в «великой молитве», содержащейся в Первом послании к Коринфянам сщмч.

*Климента*, еп. Римского (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 59–61; см.: *Simon*. 1980). Хотя предлагаемые параллели не могут быть обоснованы текстуально и имеют исключительно гипотетический характер, они позволяют увидеть важные смысловые связи между стоическим и раннехрист. богословием (см.: *Thom*. 2001. P. 492–499; *Idem*. 2007).

В сочинениях отцов Церкви и древних церковных писателей имя К. встречается редко; упоминания о К. связаны с к.-л. событиями его жизни или его отдельными мнениями и не содержат подробного обсуждения и оценки его учения (обзор см.: *Perkams*. 2004. Sp. 1259–1262). Так, свт. *Василий Великий*, еп. Кесарии Каппадокийской, с похвалой говорил о трудолюбии и нищете К., «который по найму черпает воду из колодца, чтобы и самому было чем прожить, и учителям заплатить за учение» (*Basil. Magn.* Ep. 4. 1). Свт. *Григорий Богослов*, архиеп. К-польский, также упоминал «прекрасный колодец Клеанфа» (καλὸν Κλεάνθου τοῦ φρέαρ — *Greg. Nazianz.* Carmina moral. 10. 286), отмечая при этом, что христ. подвижники не только сравниваются в своей добродетели с К., но и превосходят его (*Idem*. Or. 4. 72). Ориген в соч. «Против Цельса» соотносит поведение Хрисиппа, который «долго находился под руководством Клеанфа», однако «во многих местах своих произведений высказывает упреки по адресу Клеанфа», с поведением Иуды, предавшего Иисуса Христа, и указывает Цельсу на то, что предательство ученика не может быть аргументом против учителя (*Orig. Contr. Cels.* II 11).

Ссылки на учение К. наиболее часто встречаются у Тертуллиана и Климента Александрийского, однако нек-рые содержательно важные упоминания имеются и у др. авторов. Тертуллиан с одобрением приводил мнение К. о телесности души и происхождении душ детей от душ родителей (*Tertull. De anima*. 5. 4; 25. 9; ср.: SVF. I 518), а также об одушевляющей вселенную огненной пневме. Последнюю он отождествлял с Сыном Божиим, утверждая, что Божественный Логос «Зенон [Китийский] определяет как создателя, образовавшего все в должном порядке, называя его судьбой, богом, душой Юпитера и необходимостью всех вещей; Клеанф все это соединяет в духе, о котором говорит, что

он пронизывает вселенную. И мы также слово, разум и силу... считаем особой сущностью — Духом... о Котором знаем, что Он от Бога произошел, причем при происхождении был порожден; поэтому Он называется Сыном Божиим и Богом по единству сущности» (*Tertull. Apol. adv. gent.* 21. 10 = SVF. I 533). Изложение космологии К. предлагал также раннехрист. апологет *Ермий Философ* (II в.) в соч. «Осмеяние языческих философов»; он противопоставлял мнение К. о началах мира учению Эпикура, однако собственной оценки взглядам К. не давал: «Клеанф, высунув голову из колодца, высмеивает твое [= Эпикура] учение и извлекает истинные начала — бога и вещество (θεὸν καὶ ὕλην). [По его мнению,] земля превращается в воду, вода — в воздух, воздух поднимается вверх, огонь движется около земли, а душа (ψυχή) распространяется по всему мирозданию, и мы одушевлены, поскольку обладаем ее частью» (*Hermias. Irrisio gentilium philosophorum.* 14 // *Doxographi Graeci* / Ed. H. Diels. B., 1879. P. 654 = SVF. I 495; рус. перевод (СДХА. С. 200) 2-го предложения как высказывания самого Ермия ошибочен; ср.: *Фрагменты ранних стоиков.* 1998. С. 173). Климент Александрийский в соч. «Увещевание к язычникам» и в «Строматах» ссылался на К. как на философа, который излагал «не баснословную теологию, но истинную теологию» и приводил стихотворный отрывок, в котором благо (τὸγαθόν) описывается с помощью 31 эпитета; хотя совр. исследователи полагают, что К. писал об этическом благе, Климент Александрийский считал, что речь в отрывке идет о Боге как о Первоблаге и источнике всякого блага (*Clem. Alex. Protrept.* 6. 72. 2; *Idem. Strom.* V 14. 110. 3; *Euseb.* Praep. evang. XIII 13 // PG. 21. Col. 1121; ср.: SVF. I 557; *Фрагменты ранних стоиков.* 1998. С. 194–195). По утверждению Климента Александрийского, К. противопоставлял учение о едином Боге языческим многобожию и идолопоклонству, считая, что превратное представление о Боге коренится в рабском следовании мнению неразумной толпы; К. выражал эту т. зр. в следующем стихе: «Несчастен всякий, кто подвластен мнению, / Напрасно думая найти в нем нечто доброе» (*Clem. Alex. Protrept.* 6. 72. 2; *Idem. Strom.* V 14.

111. 1; SVF. I 560). Положительно оценивая этический ригоризм К., Климент Александрийский ссылался на его учение о тождестве справедливо-го, полезного и приносящего счастье (*Clem. Alex. Strom.* II 22. 131. 3 = SVF. I 558) и цитировал нек-рые моральные максимы К. (*Clem. Alex. Strom.* V 3. 17. 6; V 14. 111. 1 = SVF. I 559–560).

Отрицательные отзывы древних церковных писателей о К. по большей части основываются на некорректной интерпретации его учения на основании сведений, почерпнутых из ненадежных источников, или отражают общее настроенное отношение христ. авторов к языческой философии (см., напр.: *Lact. Div. inst.* I 5. 19; III 18. 5; *Idem. Epitom.* 4, 34). Так, согласно свт. *Епифанию Кипрскому*, К. утверждал, «что благо и прекрасное — это наслаждения; человеком он называл одну душу, богов — таинственными формами и священными именами, солнце — жрецом-предводителем, космос — таинством, а посвященных в мистерии — причастными божественным вещам» (*Epiaph. Adv. haer.* III 2. 9 = SVF. I 538); в этом отрывке отголоски подлинных мнений К. соединяются с чуждыми ему воззрениями (попытку непротиворечивого истолкования см.: *Фрагменты ранних стоиков.* 1998. С. 188–189). Апологет *Феофил*, еп. Антиохийский, приписывал К. характерное для Зенона Китийского и представителей кинизма учение о допустимости поедания человеческой плоти (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* III 5 = SVF. I 584).

Из лат. церковных писателей после Тертуллиана никто, по-видимому, сочинений К. не читал, однако отдельные его мнения были известны по пересказам Цицерона и Сенеки. Напр., блж. Августин в соч. «О граде Божием» цитировал четверостишие К. «Веди меня, о Зевс...» в лат. переводе Сенеки без упоминания имени К.; он отмечал, что стоики «называют судьбой главным образом волю верховного Бога, власть Которого непреодолимо простирается на все», и утверждал, что такое учение может быть принято и христианами (*Aug. De civ. Dei.* V 8). Рассматривая критику стоического учения о божественном промысле, осуществленную Цицероном, блж. Августин занимал сторону стоиков, отмечая, что их мнение окажется истинным, если оно будет осуждено от двусмысленного понятия

«судьба» и вся мировая необходимость будет связана с волей и предведением Бога (см.: *Perkams.* 2005. S. 75–78). В качестве условного обозначения представителя языческого стоицизма имя К. во мн. ч. встречается у лат. христ. поэта свт. *Венанция Фортуната* (VI в.), еп. Пиктавийского, к-рый в одном из стихотворений говорит об «Архите, Пифагоре, Арате, Платоне, Катоне, Хрисише и неразумной толпе Клеанфов (turba Cleantharum stulta)», к-рые все «лежат во прахе» (*Venant. Fort. Carm.* VII 12. 25–26); с помощью этого образа свт. Венанций Фортунат указывал на суетность мирской мудрости, заявляя, что для человека есть «лишь одно спасение» — «угождать вечному троичному Богу» (*Ibid.* 33–34).

Четверостишие «Веди меня, о Зевс...» без упоминания имени К. встречается в 2 (из 3 известных в наст. время) визант. парафразах «Руководства» Эпиктета, причем оба раза начальная строка была изменена визант. авторами с целью приведения четверостишия в согласие с христ. монотеистическим богословием. Первый парафраз, к-рый сохранился в греч. рукописи XIV в. (Vat. gr. 2231) и, вероятнее всего, был составлен во 2-й пол. I тыс., содержит явные следы влияния на автора «Комментария к Руководству Эпиктета» Симпликия; четверостишие здесь переделано в соответствии с предложенным Симпликием комментарием к нему: «Веди меня, о Бог, простирающаяся на все производящая и движущая Причина» (*Boter.* 1999. P. 411; ср.: *Simplic. In Epictet.* 53. 71). Вторая версия, известная как «Христианский парафраз» (Paraphrasis christiana; предположительно относится к XV в.), содержит полностью христианизированную 1-ю строку и близкий к тексту К., однако также христианизированный расширенный пересказ остальных 3 строк: «Веди нас, Спаситель, Ты с Духом Твоим Святым, куда и как угодно Тебе, а мы будем следовать беспрекословно, ведь если мы, став злыми, не захотим, нам все равно придется следовать; тот же, кто следует Богу добровольно и послушно, считается среди нас мудрым и благоугодным Богу, ибо мы и молимся о том, чтобы с нами совершалось все, угодное Ему» (*Boter.* 1999. P. 387; ср.: *Perkams.* 2004. Sp. 1260; *Idem.* 2005. S. 67–70).

Ист.: *Pearson A. C.* The Fragments of Zeno and Cleanthes: With Introd. and Explanatory Notes. L., 1891; SVF. 1905. Vol. 1. P. 103–139. Fragm. 463–619 (рус. пер.: Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент.: А. А. Столяров. М., 1998. Т. 1: Зенон и его ученики. С. 160–208); *Hülser K., Hrsg.* Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker: Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übers. und Komment. Stuttgart., 1987–1988. 4 Bde; *Watanabe A. T.* Cleanthes. Fragments: Text and Commentary: Diss. Urbana (Illinois), 1988; *Dorandi T., ed.* Filodemo. Storia dei filosofi: La Stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018). Leiden; N. Y.; Köln, 1994; *Boter G., ed.* The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations: Transmission and Critical Editions. Leiden; Boston; Köln, 1999.

Лит.: *Mohnike G. Chr. F.* Cleanthes der Stoiker. Greifswald, 1814; *Petersen Chr.* Cleanthis Stoici Hymnus in Jovem auctori suo vindicatus ad ejusque doctrinam enarratus // Index scholarum in Gymnasio Hamburgensium Academico a Paschate 1829 usque ad Pascha 1830 habendarum. Hamburgi, 1829. P. 1–38; *Mayer A.* Die Chronologie des Zenon und Cleanthes // Philologus. B., 1912. Bd. 71. S. 211–237; *Arnim H., von.* Cleanthes (2) // *Pauly, Wissowa.* R. 1. 1921. Bd. 11. Hbd. 21. Sp. 558–574; *Wilamowitz-Moellendorf U., von.* Cleanthes // *Idem.* Reden und Vorträge. B., 1925<sup>4</sup>. Bd. 1. S. 306–332; *Neustadt E.* Der Zeushymnos des Cleanthes // *Hermes.* Stuttgart., 1931. Bd. 66. H. 1. S. 387–401; *Keyssner K.* Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus. Stuttgart., 1932; *Festa N.* Ortodossia e propaganda nello stoicismo antico // *Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses élèves et ses amis.* Toulouse, 1935. P. 169–180; *Pohlenz M.* Cleanthes Zeushymnus // *Hermes.* 1940. Bd. 75. H. 1. S. 117–123; *idem.* Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung. Gött., 1992<sup>7</sup>; *Verbeke G.* Cleanthes van Assos. Brux., 1949; *Meerwaldt J. D.* Cleanthes I // *Mnemosyne.* Ser. 4. Lugd. Batav., 1951. Vol. 4. N 1. P. 40–69; *idem.* Cleanthes II // *Ibid.* 1952. Vol. 5. N 1. P. 3–12; *Zuntz G.* Zum Hymnus des Cleanthes // *Rheinisches Museum für Philologie.* N. F. Fr./M., 1951. Bd. 94. S. 337–341; *idem.* Zum Cleanthes-Hymnus // *HarvSCPh.* 1958. Vol. 63. P. 289–308; *idem.* Vers 4 des Cleanthes-Hymnus // *Rheinisches Museum für Philologie.* N. F. 1979. Bd. 122. S. 97–98; *idem.* Der Zeushymnos des Cleanthes // *Idem.* Griechische philosophische Hymnen: Aus dem Nachlass / Hrsg. H. Cancik, L. Käppel. Tüb., 2005. S. 27–42; *Renhan R.* The Collectanea Alexandrina: Selected Passages // *HarvSCPh.* 1964. Vol. 68. P. 375–388; *idem.* Classical Greek Quotations in the New Testament // *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of G. V. Florovsky on the Occasion of His 80<sup>th</sup> Birthday* / Ed. D. Neiman, M. A. Schatkin. R., 1973. P. 17–46; *idem.* Acts 17. 28 // *GRBS.* 1979. Vol. 20. N 4. P. 347–353; *Marcovich M.* Zum Zeushymnus des Cleanthes // *Hermes.* 1966. Bd. 94. H. 2. S. 245–250; *Gaiser K.* Das besondere μῦθος des Menschen bei Cleanthes // *Hermes.* 1968. Bd. 96. H. 2. S. 243–247; *Dörrie H.* Cleanthes: Nachträge // *Pauly, Wissowa.* 1970. Suppl. Bd. 12. Sp. 1705–1709; *Dalfen J.* Das Gebet des Cleanthes an Zeus und das Schicksal // *Hermes.* 1971. Bd. 99. H. 2. S. 174–183; *James A. W.* The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratus // *Antichthon.* Sydney, 1972. Vol. 6. P. 28–38; *Dragona-Monachou M.* Providence and Fate in Stoicism and Prae-Neoplatonism: Calcidius as an Authority on Cleanthes' Theo-

dicy (SVF 2, 933) // *Φιλοσοφία.* Ἀθήναι, 1973. Т. 3. Σ. 262–306; *eadem.* The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods. Athens, 1976; *Purtil R. L.* The Master Argument // *Apeiron.* Clayton, 1973. Vol. 7. N 1. P. 31–36; *Tortorelli Ghidini M.* Morfologia cleantea di Zeus // *Atti dell'Accademia Pontaniana.* N. S. Napoli, 1973. Vol. 22. P. 327–341; *Lauer S.* Der Zeushymnus des Cleanthes // *Das Vaterunser: Gemeinsames im Beten von Juden und Christen* / Hrsg. M. Brocke e. a. Freiburg i. Br., 1974. S. 156–162, 270–272; *Long A. A.* Heraclitus and Stoicism // *Φιλοσοφία.* 1975/1976. Т. 5/6. Σ. 133–156; *Idem* // *Idem.* Stoic Studies. Camb., 1996. P. 35–57; *Barreau H.* Cléanthe et Chrysippe face au maître-argument de Diodore // *Les Stoïciens et leur logique: Actes du colloque de Chantilly, 18–22 sept. 1976* / Ed. J. Brunshwig. P., 1978. P. 21–40; *Setaioli A.* La traduzione senecana dei versi di Cleante a Zeus e al fato // *Studi di poesia latina in onore di A. Traglia.* R., 1979. Vol. 2. P. 719–730; *idem.* Due messe a punto senecane: (1) La tradizione dei versi di Cleante a Zeus e al Fato. (2) Seneca e il sublime // *Prometheus.* Firenze, 1991. Vol. 17. N 2. P. 137–154; *idem.* Ancora sulla traduzione senecana dei versi di Cleante a Zeus e al fato // *Ibid.* 2002. Vol. 28. N 2. P. 171–178; *Simon M.* Prière du philosophe et prière chrétienne // *L'expérience de la prière dans les grandes religions: Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège, 22–23 nov. 1978* / Éd. H. Limet, J. Ries. Louvain-la-Neuve, 1980. P. 205–224; *Панащенко Ю. Ф.* Эпитеты Зевса в гимне Клеанфа «К Зевсу» // *Актуальные проблемы классической филологии:* [Сб. ст.] / Отв. ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1982. Вып. 1. С. 76–90; *он же.* Гимн Клеанфа «К Зевсу»: [Комментарий] // *Античные гимны* / Сост. и общ. ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 326–327; *Mansfeld J.* The Cleanthes Fragment in Cicero. De natura deorum II 24 // *Actus: Studies in Honour of H. L. W. Nelson* / Ed. J. den Boeft, A. H. M. Kessels. Utrecht, 1982. P. 203–210; *Slings S. R.* Θέμις im Hymnos des Cleanthes // *Rheinisches Museum für Philologie.* N. F. 1982. Bd. 125. S. 188–189; *Appel W.* Zur Interpretation des 4. Verses von Cleanthes' Hymnus auf Zeus // *Eranos.* Upsaliae, 1984. Bd. 82. S. 179–183; *Kleywegt A. J.* Cleanthes and the «Vital Heat» // *Mnemosyne.* Ser. 4. 1984. Vol. 37. N 1/2. P. 94–102; *Albini F.* Osservazioni sull'Inno a Zeus di Cleante // *La parola del passato.* Napoli, 1985. Vol. 40. N 223. P. 275–280; *eadem.* In margine a Cleante, «Inno a Zeus» // *Studi italiani di filologia classica.* Ser. 3. Firenze, 1990. Vol. 8. P. 192–197; *Livrea E.* Un frammento di Cleante ed i meliambi di P. Oxy. 1082 // *ZfPE.* 1987. Bd. 67. S. 37–41; *Тахо-Годи А. А.* Античная гимнография: Жанр и стиль // *Античные гимны.* М., 1988. С. 5–55; *Hopkinson N., ed.* A Hellenistic Anthology. Camb., 1988. P. 27–29, 131–136; *Thielemann A., Wrede H.* Bildnisstatuen stoischer Philosophen // *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts.* Athenische Abt. Athen, 1989. Bd. 104. S. 109–155; *Dorandi T.* Zu Diogenes Laertios VII 176 // *Philologus.* 1990. Bd. 134. S. 161–162; *idem.* Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici. Stuttgart., 1991; *idem.* Per la cronologia dei filosofi ellenistici: Cleante e Crantore // *Proceedings of the 19<sup>th</sup> Intern. Congress of Papyrology, Cairo, 2–9 Sept. 1989.* Cairo, 1992. Vol. 1. P. 491–502; *Glei R.* Der Zeushymnus des Cleanthes: Ansätze zu einer philosophischen Theo-Logie // «Ihr alle aber seid Brüder»: FS für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag. Würzburg, 1990. S. 577–597; *Sier K.* Zum Zeus-

hymnos des Cleanthes // *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom* / Hrsg. P. Steinmetz. Stuttgart., 1990. S. 93–108; *Furley W.* Types of Greek Hymns // *Eos: Commentarii Societatis Philologiae Polonorum.* Wrocław, 1993. Vol. 81. P. 21–41; *Guéraud G.* Cléanthe d'Assos // *DPhA.* 1994. T. 2. P. 406–414; *Lapini W.* Cleanthes frigidus // *Latinitas.* Vat., 1994. Vol. 42. P. 284–292; *idem.* Cleante il Macinatore // *Elenchos.* Napoli, 1995. Vol. 16. N 2. P. 291–304; *Magnelli E.* Una congettura a Cleante ed una nota orfica // *Atene e Roma.* N. S. Firenze, 1994. Vol. 39. P. 85–91; *Steinmetz P.* Die Schüler Zenons (II): Cleanthes und Sphairos // *GGPh.* [Ser. 1]. 1994. Bd. 4. Hbd. 2. S. 566–583; *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *он же.* Клеанф // *Античная философия: Энцикл. слов.* М., 2008. С. 419–421; *Dilcher R.* The Heracliteanism of Cleanthes // *Idem.* Studies in Heraclitus. Hildesheim, 1995. P. 177–200; *Quack H.* Der Zeushymnus des Cleanthes als Paralleltexzt zum Vaterunser // *Der altsprachliche Unterricht.* Stuttgart., 1996. Bd. 39. H. 6. S. 86–97; *Russo L., Medaglia S. M.* Sulla presunta accusa di empietà ad Aristarco di Samo // *Quaderni Urbinati di Cultura Classica.* N. S. R., 1996. Vol. 53. P. 113–121; *Cambronne P.* L'universel et le singulier: L'Hymne à Zeus de Cléanthe: Notes de lecture // *REA.* 1998. T. 100. P. 89–114; *Thom J. C.* The Problem of Evil in Cleanthes' Hymn to Zeus // *AClass.* 1998. Vol. 41. P. 45–57; *idem.* Cleanthes' «Hymn to Zeus» and Early Christian Literature // *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to H. D. Betz on his 70<sup>th</sup> Birthday* / Ed. A. Yarbo Collins, M. M. Mitchell. Tüb., 2001. P. 477–499; *idem.* Cleanthes' «Hymn to Zeus»: Text, Translation, and Commentary. Tüb., 2005; *idem.* To Show the Difference by Comparison: The «New Wettstein» and Cleanthes' «Hymn» // *Reading Religions in the Ancient World: Essays Presented to R. McQueen Grant on His 90<sup>th</sup> Birthday* / Ed. D. E. Aune, R. D. Young. Leiden, 2007. P. 81–100; *idem.* Wisdom in the Wisdom of Solomon and Cleanthes' «Hymn to Zeus» // *Septuagint and Reception: Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* / Ed. J. Cook. Leiden, 2009. P. 195–208; *Furley W. D., Bremer J. M.* Introduction // *Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period* / Ed. W. D. Furley, J. M. Bremer. Tüb., 2001. Vol. 1. P. 1–64; *Bénatouil Th.* Logos et «scala naturae» dans le stoïcisme de Zénon à Cléanthe // *Elenchos.* 2002. Vol. 23. N 2. P. 297–331; *idem.* Cléanthe contre Aristarque: Stoïcisme et astronomie à l'époque hellénistique // *Archives de philosophie.* P., 2005. T. 68. N 2. P. 207–222; *Salles R., Araiza J., Molina J.* Ortodoxia y heterodoxia en la idea estoica del eterno retorno // *Nova Tellus.* México, 2002. Vol. 20. N 1. P. 125–181; *Algra K.* Stoic Theology // *The Cambridge Companion to the Stoics* / Ed. B. Inwood. Camb.; N. Y., 2003. P. 153–178; *Protopoulos-Marnelli M.* Les traits de Zeus Pandoros, selon l'«Hymne à Zeus» de Cléanthe // *Kernos.* Athènes, 2003. T. 16. P. 191–195; *Perkams M.* Cleanthes // *RAC.* 2004. Bd. 20. Sp. 1257–1262; *idem.* Stoische Schicksalslehre und christliche Monotheismus: Cleanthes' Schicksalsverse im Spiegel ihrer Überlieferung // *Selecta colligere* / Hrsg. R. M. Piccione, M. Perkams. Alessandria, 2005. Bd. 2: Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus. S. 57–78; *Salles R.* Ἐκπρόσωτος and the Goodness of God in Cleanthes // *Phronesis.* Leiden, 2005. Vol. 50.



N 1. P. 56–78; *Asmis E.* Myth and Philosophy in Cleanthes' «Hymn to Zeus» // GRBS. 2007. Vol. 47. N 4. P. 413–429; *Meijer P. A.* Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods: Including a Commentary on Cleanthes' Hymn on Zeus. Delft, 2007; *Pralon D.* L'hymne à Zeus de Cléanthe // Images et modernité hellénistiques: Appropriation et représentation du monde d'Alexandre à César / Éd. F.-H. Massa-Pairault, G. Sauron. R., 2007. P. 193–203; *Schwabl H.* Zum Zeushymnus des Kleanthes: Eine Retraktation // Ἀντιφίλησις: Studies on Classical, Byzantine and Modern Greek Literature and Culture: In Honour of J.-T. A. Papademetriou / Ed. E. Karamalengou, E. Makrygianni. Stuttg., 2009. S. 315–331; *Bees R.* «Deines Geschlechts sind wir...»: Zu Kleanthes' Zeushymnos, v. 4 // Eikasmos. Bologna, 2010. Vol. 21. P. 147–173.

*Д. В. Смирнов*

