

---

**Σ Χ Ο Λ Η**

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ  
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ**

**ΤΟΜ ΙΙ**

**ΒΥΠΥΣΚ Ι**

**2008**

---

# ΣΧΟΛΗ

## ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Издается «Центром изучения древней философии  
и классической традиции»

*Главный редактор*  
Е. В. Афонасин

*Ответственный секретарь*  
А. С. Афонасина

*Редакционная коллегия*

Леонидас Баргелиотис (Афины–Олимпия), И. В. Берестов (Новосибирск),  
М. Н. Вольф (Новосибирск), В. П. Горан (Новосибирск), Джон Диллон  
(Дублин), С. В. Месяц (Москва), Е. В. Орлов (Новосибирск), В. Б. Прозоров  
(Москва), А. В. Цыб (Санкт-Петербург), А. И. Щетников (Новосибирск)

*Редакционный совет*

С. С. Аванесов (Томск), Габор Бетег (Будапешт), Леван Гигинейшвили  
(Тбилиси), В. С. Диев (Новосибирск), Джон Рист (Кембридж), Теун Тилеман  
(Утрехт), В. В. Целищев (Новосибирск), С. П. Шевцов (Одесса),  
Мостафа Юнеси (Тегеран)

*Учредители журнала:* Новосибирский государственный университет,  
Институт философии и права СО РАН

*Основан в марте 2007 г. Периодичность – два раза в год*

*Данный выпуск подготовлен благодаря финансовой помощи  
Института «Открытое общество» (Будапешт)*

*Адрес редакции*  
Новосибирск-90, а/я 127, 630090, Россия

Тексты принимаются в электронном виде  
по адресу: **afonasin@post.nsu.ru**

*Адрес в сети Интернет:* **[www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/)**

ISSN 1995-4328 (Print)  
ISSN 1995-4336 (Online)

@ Центр изучения древней философии  
и классической традиции, 2008

---

**Σ Χ Ο Λ Η**

**ANCIENT PHILOSOPHY AND  
THE CLASSICAL TRADITION**

**VOLUME II**

**ISSUE 1**

**2008**

---

# ΣΧΟΛΗ

## A JOURNAL OF THE CENTRE FOR ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

*Editor-in-Chief*

Eugene V. Afonasin

*Executive Secretary*

Anna S. Afonasina

*Editorial Board*

Leonidas Bargeliotes (Athens–Ancient Olympia), Igor V. Berestov (Novosibirsk),  
Vasily P. Goran (Novosibirsk), John Dillon (Dublin), Svetlana V. Mesyats (Moscow),  
Eugene V. Orlov (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Andrei I. Schetnikov  
(Novosibirsk), Alexey V. Tzyb (St. Petersburg), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

*Advisory Committee*

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Gábor Beteg (Budapest), Levan Gigineishvili  
(Tbilisi), Vladimir S. Diev (Novosibirsk), John Rist (Cambridge), Sergey P. Shevtsov  
(Odessa), Teun Tieleman (Utrecht), Vitaly V. Tselitshev (Novosibirsk),  
Mostafa Younesie (Teheran)

*Established at* Novosibirsk State University and the Institute of Philosophy  
and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences

*The journal is published twice a year since March 2007*

*Preparation of this volume is supported by  
The “Open Society Institute” (Budapest)*

*The address for correspondence*  
Novosibirsk-90, P. Box 127, 630090, Russia

*E-mail address:* [afonasin@post.nsu.ru](mailto:afonasin@post.nsu.ru)

*On-line version:* [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/)

ISSN 1995-4328 (Print)  
ISSN 1995-4336 (Online)

@ The Center for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition, 2008

## ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Первый выпуск второго тома журнала «Центра изучения древней философии и классической традиции» в определенном смысле подводит итоги нашей работы в течение первого года существования международного семинара «Преподавая античность. Фундаментальные ценности в изменяющемся мире», который проходит в Новосибирском Академгородке при поддержке Программы повышения качества образования Института «Открытое общество» (Будапешт). В 2007 / 2008 гг. прошло две больших школы, а также было организовано несколько однодневных семинаров и встреч<sup>1</sup>.

Выпуск открывает новая статья Джона Диллона (Тринити колледж, Дублин), в которой исследуются монистическая и дуалистическая тенденции в платонизме до Плотина. Автор намеренно избегает выражений «средний платонизм» и «средние платоники»<sup>2</sup>, предпочитая термин более определенный в хронологическом плане. Статья Диллона посвящена интересной странице в истории приключения идей. В ней прослеживается путь, проделанный метафизикой платонического толка от «умеренного монизма» Платона и Древней Академии через дуализм Плутарха и Нумения к монистической позиции Плотина.

Три следующих статьи этого выпуска связаны с различными аспектами античной науки. В работе Е. В. Орлова (Институт философии и права СО РАН) рассматриваются основные составляющие аналитики Аристотеля, такие как научный поиск, построение доказывающего силлогизма, применение универсального знания к частным случаям. В контексте рассмотрения научного поиска особое внимание уделяется семантике Аристотеля.

В рамках разрабатываемой группой новосибирских и московских исследователей теории «социальных эстафет» Л. С. Сычева (Новосибирский университет) рассматривает появление литературных теорий в работах философов Древней Греции в качестве индикатора становления рефлексии по поводу художественного творчества, что означает возникновение мощного механизма сохранения накопленного опыта и существенно изменяет характер последующей литературной деятельности.

---

<sup>1</sup> Подробнее см. <http://www.nsu.ru/classics/reset/index.htm>

<sup>2</sup> Некоторые сомнения по этому поводу он высказывал уже в предисловии к русскому переводу его основной книги *Средние платоники* (Санкт-Петербург, 2002); см. [http://www.nsu.ru/classics/plato/dillon\\_mp.htm](http://www.nsu.ru/classics/plato/dillon_mp.htm). В самом деле, говоря, что тот или иной платоник жил «до Плотина», мы знаем, где находимся; точно так же, мы вполне можем обозначить позицию того или иного автора как «нео-Х», однако никто никогда не мыслил себя как «средний Х». В общем, от термина «средний платонизм», наверное, пора отказаться.

А. И. Щетников (Центр образовательных проектов СИГМА) изучает алгоритм разворачивания всех числовых отношений из отношения равенства, условно названный им «алгоритмом Никомаха», иллюстрирует его соответствующими текстами и схемами, и высказывает гипотезу о том, что этот алгоритм мог быть математической основой для «идеальных чисел» Платона. Кроме того, автор предполагает, что еще одна возможная отсылка к лекции Платона «О благе» могла содержаться в «Платонике» Эратосфена, сохранившегося в фрагментарной форме у Теона Смирнского.

Далее в выпуске публикуется «Руководство по гармонике» Никомаха Герасковского, также в переводе А. И. Щетникова<sup>3</sup>.

Ушедший 2007 г. стал *annus mirabilis* для поклонников корпуса сочинений, надписанных именем Дионисия Ареопагита: в течение года появилось три основательных исследования философских истоков Дионисийского корпуса, и в ближайшее время ожидается третий том гёттингенского критического издания *Corpus Dionysiacum Aereopagiticum*, содержащий схолии Иоанна Скитопольского к трактату «О божественных именах»<sup>4</sup>. Мы решили причаститься к этому пиршеству ума и в данном выпуске публикуем два библиографических обзора, посвященных Дионисийскому корпусу, оба подготовлены автором этих строк. В первом обзоре кратко рассматриваются недавние работы, посвященные проблеме неоплатонических источников корпуса. Эта тема будет продолжена в следующем выпуске. Во втором обзоре дается очерк славянской традиции бытования корпуса. Этот текст публикуется на английском, так как, насколько мне известно, до настоящего времени не выходило ни одной обобщающей работы по этой теме на английском языке. Обзоры дополнены краткой библиографией. Кроме того, в выпуске публикуется статья Вл. Иткина о судьбе одного фрагмента корпуса («Видение Карпа о двух грешниках») в древнерусской рукописной традиции.

В разделе *Дискуссии* читатель найдет материалы круглого стола, посвященного проблеме происхождения и сущности гностицизма, который состоялся летом 2007 г. в рамках первой сессии семинара «Преподавая античность». В моем выступлении сопоставляются свидетельства ересиологов о загадочной секте «гностикиков» и предпринимается попытка оценить их достоверность с точки зрения последующей истории гностицизма. Особое внимание уделяется одному месту из «Стромат» Климента Александрийского (Strom. III 29, 1–2 St), которое до настоящего времени не рассматривалось в этом контексте. А. А. Каменских сосредоточился на анализе аутентичного гностического текста, «Евангелия ис-

---

<sup>3</sup> Другие переводы античных математических трудов, в том числе, «Введения в арифметику» Никомаха см. в разделе <http://www.nsu.ru/classics/pythagoras/favorite.htm>

<sup>4</sup> Schäfer 2006, Perl 2007, Dillon–Klitenic Wear 2007, Suchla 2007. Кроме того, появилась новая работа о проблеме зла у Прокла (Phillips 2007) и, ближе к дому, один из участников нашего семинара, Петр Моисеев, защитил в марте 2007 г. диссертацию по Дионисию.

тины», входящего в состав коптской гностической библиотеки. За выступлениями следует запись дискуссии и избранная библиография.

Несомненно, представления о *счастье* и, в особенности, *изменения* в этих представлениях могут многое сказать об эволюции фундаментальных человеческих ценностей в тот или иной исторический период. Панос Елиопулос (Афинский университет) исследует античное понятие *εὐδαιμονία* в различных культурных контекстах, сопоставляя представления о счастье у Сёрена Кьеркегора и Григория Нисского. Публикуемая статья основана на выступлении, впервые прозвучавшем пару лет назад на первом двуязычном семинаре «Центра античной философии и культуры» в Древней Олимпии.

Таковы материалы, публикуемые в данном выпуске. Как и ранее, мы приглашаем к сотрудничеству заинтересованных исследователей классической традиции в различных ее аспектах. Заявки на участие в мероприятиях Центра, информация о которых регулярно публикуется на нашей странице в Интернете, в семинаре «Преподавая античность», а также материалы для публикации в следующих выпусках журнала просим присылать по электронной почте: [afonasin@post.nsu.ru](mailto:afonasin@post.nsu.ru)

Е. А.  
11 июня 2008 г.  
Академгородок

## EDITORIAL

The first issue of the second volume of the journal contains seven original articles as well as further translations of classical texts, discussions, bibliographical outlines, and reviews. These materials are prepared by the participants of the international interdisciplinary seminar “Teaching Classics. Fundamental Values in the Changing World”, organized by the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition (Akademgorodok, Novosibirsk region, Russia) and supported by the Open Society Institute, Budapest.<sup>1</sup>

The volume opens with an article by John Dillon (Trinity College, Dublin) on “Monist and Dualist Tendencies in Platonism before Plotinus” in a Russian translation. In the original version of the article the author summarizes its content as follows: “The Platonism that Plotinus inherits – setting aside Ammonius Saccas, of whom we know all too little – is by the later second century distinctly dualist in tendency, and is able, especially in the case of Plutarch, to quote Plato to its purpose. Plato himself, though, I would maintain, is, despite appearances to the contrary, what one might term a ‘modified monist’. That is to say, he fully recognizes the degree of imperfection and evil in the world, and holds it to be ineradicable, but he does not in the last resort believe in a positive countervailing force to the Good or the One. What we have is simply a negative force, whether Indefinite Dyad, disorderly World-Soul, or Receptacle, which is an inevitable condition of their being a world at all, but which, as a side-effect of introducing diversity, generates various sorts of imperfection. It is this scenario that justifies his follower Hermodorus in declaring that Plato recognizes only a single first principle, and it to this sort of monism – if anything, in a more pronounced form – that Plotinus returns”.

Three consequent studies deal with various aspects of ancient science. Eugene V. Orlov of the Institute of philosophy and law, Novosibirsk, discusses the basic elements of analysis in Aristotle, including the stages of scientific inquiry, the composition of a valid syllogisms, and applying universal knowledge thus gained to particular inferences.

Ludmila S. Sychova of Novosibirsk State University considers the earliest ancient theories of literature, esp. these by Plato and Aristotle, in the framework of the sociology of sciences. She argues that these theories initiated the process of accumulation of knowledge and shows how they have considerably changed the character of all consequent artistic creativity and literary activity.

Andrej I. Schetnikov (ΣΙΓΜΑ: The Centre for Educational Projects, Novosibirsk), on the basis of testimonies by Nicomachus of Gerasa, Theon of Smyrna and other later authors, reconstructs an algorithm of developing all the numerals (provisionally called the ‘algorithm of Nicomachus’) and demonstrates how this algorithm could be

---

<sup>1</sup> Cf. <http://www.nsu.ru/classics/reset/index.htm>



found in the background of the so-called Plato's ideal numbers. Besides, he suggests that the *Platonicus* by Erathosthenes, preserved in a fragmentary form by Theon, could be used as a supplementary source for reconstructing the content of the famous lecture of Plato *On the Good*.

An annotated translation of the *Manual of Harmonics* by Nicomachus of Gerasa (the first century A. D.), also prepared by Andrej Schetnikov, supplements his recent translation of the *Introduction to Arithmetic* by this famous Neopythagorean philosopher<sup>2</sup>. This short treatise, important for the history of ancient mathematics and musical theory, is translated into Russian for the first time.

Year 2006 / 2007 was an *annus mirabilis* for all lovers of Pseudo-Dionysius. Three important studies, dedicated to the *Dionysian corpus* and its philosophical sources have been published almost simultaneously, and a long-awaited third volume of the critical edition of the *Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, containing the *Scholia* of John of Scythopolis to the *Divine Names*, should have appeared in 2007/2008<sup>3</sup>. Fully recognizing importance of these advances in scholarship we decided to outline them in two bibliographic summaries, dedicated, respectively, to the *Dionysian corpus* and the classical tradition and Dionysius the Areopagite in the context of Byzantine–Slavonic literary relations. The former outline is in Russian and it will be continued in the next issue (this time focused in the Christian sources of Pseudo-Dionysius), while the latter is prepared in English, since, to the best of my knowledge, no detailed outline of this subject is available in English so far. The outlines are supplemented with a short bibliography and enhanced by an article by Vladimir Itkin (a former curator of the Department of Manuscripts, State Public Library in Science and Technology, Novosibirsk)<sup>4</sup> on a fragment of the corpus, “A vision of St. Carpus about two sinners”, transmitted independently in the Russian literary tradition.

A discussion on the origins and nature of Gnosticism, conducted in the framework of the interdisciplinary seminar “Teaching Classics” in August 2007, is quite relevant to the general subject of our project which is a study of fundamental values in the changing world. The period concerned is very interesting in this respect, since in the second century A. D. the Mediterranean world underwent a profound change in ethical attitude towards the *kosmos* and human society, and the change is especially well reflected in one of the most controversial intellectual movement of the Late Antiquity, the so-called Gnostic tradition. Although attempts to draw a coherent picture of Gnosis which have been undertaken so far have yielded no satisfactory result, the basic patterns of thought, commonly labeled as ‘Gnostic’, are reasona-

---

<sup>2</sup> Cf. <http://www.nsu.ru/classics/pythagoras/favorite.htm>

<sup>3</sup> Schäfer 2006, Perl 2007, Dillon–Klitenic Wear 2007, Suchla 2007. Besides, a new study on the problem of evil in Proclus is now available (Phillips 2007) and, closer to home, one of our project's participants, Petr Moiseev, had his dissertation on Dionysius defended in March 2007. Finally, it seems that a critical edition of the most important Slavonic manuscript of the corpus, prepared by H. Goltz, G. M. Prokhorov and their collaborators, is finally submitted for publication and should appear fairly soon (cf. Fahl 2005).

<sup>4</sup> Cf. <http://www.nsu.ru/classics/dionysius/itkin.htm>

bly well known. Taken in the broadest sense of the word, Gnosticism is a specific world attitude. In the framework of Judeo-Christian world-view the Gnostics contemplated the world affairs from a global prospective, put them in the context of world history and developed a specific form of eschatology. The discussion opens with my paper, entitled “Lernaean Hydra and the Problem of the Origin of Gnosticism”, and a presentation by Alexey Kamenskikh on the *Evangelium Veritatis*. In my paper I have undertaken to interpret selected historical evidence, which can throw the light upon the development of this quite diverse and controversial tradition, including a passage from the *Stromateis* of Clement of Alexandria (Strom. III 29, 1–2 St), which, surprisingly enough, was not previously treated in this context.

Undoubtedly, *happiness* has always been considered one of the most important goals of human life, and the attitude to happiness and especially a *change* in this attitude in a given culture or a social strata, or in a specific period of time helps to understand the process, determining the evolution of other fundamental values. In this issue the ancient concept of εὐδαιμονία is treated by Panos Eliopoulos (University of Athens) in two different cultural contexts. He compares the attitudes to happiness taken by two Christian philosophers, separated by a very wide margin of space and time, Gregory of Nyssa and Søren Kierkegaard.

E. A.  
June 11, 2008  
Akademgorodok

# СТАТЬИ

## МОНИСТИЧЕСКАЯ И ДУАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИИ В ПЛАТОНИЗМЕ ДО ПЛОТИНА <sup>1</sup>

Джон Диллон

*Плутарх* Херонейский, обращаясь к наследию своего учителя Платона, не сомневался в том, что Платон, обладающий, по его мнению, ясным представлением о силах зла в мире, был дуалистом. В наиболее важном из сохранившихся философских трактатов, *О сотворении души в Тимее* (*De Proc. An*), он энергично доказывает, что в этом диалоге Платон постулирует докосмическую неупорядоченную душу, которая, несмотря на то что сама была до некоторой степени упорядочена демиургом, в итоге ответственна за несовершенство этого мира; и он связывает это с рядом других ключевых пассажей, которые, по его мнению, указывают на ту же сущность, такие как *Теэтет* 176а, где говорится о том, что зло неистребимо присуще этой сфере бытия <sup>2</sup>; *Государство* II 379 с, где Сократ утверждает, что бог может быть ответственен лишь за незначительную часть того, что с нами происходит <sup>3</sup>; *Политик* 273 b–d, где, в контексте мифа о двух мировых кругах, упоминается о «первоначальном состоянии» мира (*emprosthēn hexis*) и «древней дисгармонии» (*palaiā anharmonia*), которая готова возобновиться в любой момент; и, last not least, *Законы* X 896d–898c, где мы находим наиболее интересный и не менее затруднительный постулат о том, что миром управляет не только благая душа, но и другая – «способная совершать противоположное» (*tēs tanantia dynamenēs exergazesthai*).

Этот пассаж вызвал особенно много дискуссий <sup>4</sup>, однако мы едва ли ошибемся, если скажем, что, вслед за Чернисом, современные исследователи готовы признать, что, несмотря на вышеуказанные пассажи, Платон не намеревался постулировать «вредоносную» душу (*kakergetis psyche*) в качестве некой злой

---

<sup>1</sup> John Dillon (Trinity College, Dublin), “Monist and Dualist Tendencies in Platonism before Plotinus”. Перевод А. С. Афонасиной и Е. В. Афонасина. Греческие и латинские тексты даются в нашем переводе, если не оговорено иное. Оригинальный текст публикуется отдельно в виде **Приложения 1** к журналу СХОАН.

<sup>2</sup> «Но зло неистребимо, Феодор, ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру» (Пер. Т. В. Васильевой).

<sup>3</sup> «Значит и бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла нужно искать какие-то иные причины, только не бога» (Пер. А. Н. Егунова).

<sup>4</sup> Например, Cherniss 1954; Görgemanns 1960: 193–207.

силы, реально существующей в мире и противодействующей богу на космическом уровне. Однако если это действительно так, то позволительно спросить, что же он имеет в виду в вышеупомянутых местах?

Чтобы получить ясное представление об этом, нам в первую очередь следует обсудить Платоновскую систему первых начал, как она представлена в так называемом «неписаном учении»: Единое и Неопределенную Двоицу<sup>5</sup>. Двоица – или, как Платон в самом деле мог иногда ее называть, «большое-и-малое», – до некоторой степени действительно противоположна Единому, но ее ни в коем случае не следует рассматривать в качестве позитивного злого начала. Скорее она должна рассматриваться лишь как условие бытия этого мира – чего-то отличного от абсолютной и бессодержательной простоты Единого. Независимо от того, понимаем мы сотворение мира демиургом во времени буквально или нет (а я склоняюсь ко второму), роль Вместилища, хотя в *Тимее* (30а и 52е–53а) оно и изображается Платоном как источник беспорядочного движения, в действительности сводится лишь к минимальной предпосылке, необходимой для объяснения многообразия, присутствующего в «космосе», заслуживающего этого имени; то есть Вместилище представляет собой систему, включающую весь спектр возможных вариантов бытия – даже тех, которые не подходят для нас, и тогда мы говорим о «зле»<sup>6</sup>. Эту оппозицию можно усмотреть и в других упомянутых пассажах, в том числе и в знаменитом месте из десятой книги *Законов*, где говорится, что душа «противоположной направленности» должна быть тем элементом в мире, который ответственен за многообразие и различие.

Эта оппозиция между двумя началами была именно так понята племянником и преемником Платона Спевсиппом. Свои два начала он назвал Единым и Многим (*plēthos*) и представил отношение между ними следующим образом<sup>7</sup>:

«...следует постулировать два первичных и высших начала, Единое – которое даже не следует называть сущим (*он*), по причине его простоты и положения в качестве начала всего, ведь начало не может быть тем, началом чего оно является, – и другое

<sup>5</sup> В самом деле, как только вы признаете, что первые начала Платона были именно такими (сколь бы превратным не было Аристотелево их описание в *Метафизике* А 6, 927а29 сл., и др. местах), они довольно легко угадываются за Пределом и Беспредельным *Филеба* 26а сл. и вычитываются из *Тимея* 48а сл., 53b и др. Подробнее см. Диллон 2005: 28–42.

<sup>6</sup> О принципиальном монизме Платона свидетельствует его последователь Гермодор из Сиракуз, который, по свидетельству Симпликия, передающего слова Порфирия и Деркилида, в завершение пространного описания первых начал Платона, заявляет, что «материя (с которой он идентифицирует Неопределенную Двоицу) не есть начало; именно поэтому Платон и его школа (*hoi peri Platōna*) говорят, что первое начало только одно» (Simpl., *In Phys.* p. 247, 30ff. = Hermodorus, Fr. 7 Isnardi Parente). Подробнее см. Диллон 2005: 229 сл.

<sup>7</sup> Вслед за Ф. Мерланом (Merlan 1960) я считаю, что по причинам, изложенным в моей ранней работе (Dillon 1984; подробнее см. Диллон 2005: 55 сл.), четвертая глава *De communi mathematica scientia* Ямвлиха восходит к Спевсиппу.

начало, Многое, которое способствует разделению (*diairesin parekhesthai*) и которое, при условии, что мы способны описать его природу, мы бы сравнили с абсолютно текучей и пластичной материей (ар. Iambl. *DCMS* 4, p. 15, 5 sq. Festa).

Отметим, что здесь Спевсипп представляет Многое не как активное начало, противоположное Единому, но скорее как его коллегу, призванного помочь в совершении того «разделения», которое, надо понимать, и является причиной разнообразия и индивидуации в мире и которое Единое не смогло бы осуществить в одиночку. Так что Многое является скорее партнером Единого, нежели его оппонентом. В самом деле, в отличие от своего дяди Платона, Спевсипп далее отказывает Единому даже в эпитете «Благо», опасаясь, что это может неоправданно привести к заключению о том, что Многое – это «злое» начало. Каким образом, спрашивает он, нечто злое по существу может желать чего-либо противного собственной природе и погубить себя, помогая сотворить нечто благое по существу, каковым, например, является мир?

Этот сюжет вновь появляется в другом интересном пассаже из Спевсиппа, сохраненном Проклом в его *Комментарии на Парменид* (VII pp. 38, 32–40 Klíbanky), где, в неизвестном контексте, Спевсипп как будто предлагает «онтологическую» интерпретацию первых двух гипотез Платоновского *Парменида*. Согласно этой интерпретации бытие, представленное второй гипотезой, является не более, чем взаимодействием между Единым и Неопределенной Двоицей, или Многим, необходимым для порождения мира отдельных существ. Прокл намеренно цитирует его следующим образом, из стратегических соображений относя эту доктрину к числу пифагорейских:

«Принимая, что Единое превышает Бытия и выступает тем источником, из которого возникает Бытие, они [пифагорейцы] отказывали ему даже в статусе начала. И решили, что если Единое предоставить самому себе, мыслимое как отдельное и одинокое, и не прибавить к нему другого элемента<sup>8</sup>, то ничто никогда не возникнет. Поэтому они ввели Неопределенную Двоицу в качестве начала существования».

Несомненно, что Неопределенная Двоица участвует в процесса разделения, который на начальной стадии приводит к порождению ряда натуральных чисел, как об этом говорится в *Пармениде* 143a–144a, а в конечном счете всего остального. Таким образом, для Спевсиппа в мире существуют два начала, которые не противоположны друг другу; второе, или «материальное»<sup>9</sup>, начало

<sup>8</sup> Возможно, сознательная реминисценция из *Парменида* (143a6–8): «...если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашему представлению, оно причастно, – окажется ли оно единым или будет также многим?» (Пер. Н. Н. Томасова) Если это так, то это подтверждает мою гипотезу о том, что Спевсипп здесь действительно занят толкованием второй гипотезы. Контекст высказывания и его более детальный анализ см. в Диллон 2003: 71 сл.

<sup>9</sup> Использование термина *hylē* в качестве характеристики Многого в предыдущем пассаже из Ямвлиха может вызвать у кого-то удивление, так как обычно считается, что этот термин в техническом смысле начал употреблять Аристотель (в противополож-

дополняет собой первое в качестве посредника в процессе разделения и индивидуации для того, чтобы породить мир. Если в каком-то смысле и можно рассматривать эти два начала как противоположные, то скорее как пассивное и активное, хотя «пассивное» начало все же выступает в качестве посредника в важном космическом процессе.

Итак, Спевсипп выглядит как недвусмысленный монист<sup>10</sup>. Однако не следует закрывать глаза на некоторые дуалистические тенденции у Ксенократа. Как и его предшественники, он принимает пару первых начал, Монаду и Неопределенную Двоицу<sup>11</sup>, которые сначала порождают Число, затем Душу, а затем остальной мир, – все как у Спевсиппа (хотя и с вариациями, которые стали бы для нас ясны, обладай мы большим числом соответствующих работ), так что на этом уровне он не больший дуалист, чем все остальные. Однако он проявляет определенную склонность к дуализму на более низком уровне, принимая своего рода модифицированный дуализм.

Все, что мы знаем главным образом от Плутарха<sup>12</sup>, но и не только от него<sup>13</sup>, это то, что Ксенократ, в процессе разделения физического мира на три части, отдает подлунный мир в управление «нижнего Зевса», которого можно отождествить с Аидом. Этот Аид кому-то может отдаленно напомнить гностического невежественного или злого Демиурга, но, с другой стороны, он может иметь нечто общее с той сущностью, о которой Плутарх говорит в работе *Об Иpsilon в Дельфах* (393b–c) и отождествляет ее с Плутоном / Аидом, управляющим подлунным миром. Эта фигура, противоположная трансцендентному божееству, отождествляется здесь не с Зевсом, а с Аполлоном<sup>14</sup>, который руководит нашим неустойчивым миром и управляет им в интересах высшего божества.

ность Платону); однако нет никаких причин считать, что этой терминологией начал пользоваться один лишь Аристотель, – и даже если это так, то ничто не мешало его старшему современнику Спевсиппу позаимствовать у него этот термин. К тому же Спевсипп использует его с оговоркой.

<sup>10</sup> Заметим, что в заключение DCMS IV (p. 18, 9 – 12 Festa) сообщается, что в вопросе о зле Спевсипп придерживался той точки зрения, что на высших уровнях бытия – в областях Единого, Числа и Фигуры – нет ничего отвратительного и плохого (*aiskhron oude kakon*), «лишь на низших уровнях бытия, среди четвертого и пятого, которые смешаны с низшими элементами, появляется зло – но даже и здесь не главенствуя (*proëgoumenôs*), но лишь как результат отпадения и утраты контроля в том, что происходит в согласии с природой». Не вполне ясные «четвертое и пятое», должно быть, означают одушевленные и неодушевленные объекты. В любом случае, зло здесь выступает в качестве *случайного* порождения в составе космического порядка.

<sup>11</sup> Cf. Fr. 15 Heinze / 213 Isnardi Parente – доксографическое сообщение Аэция, к сожалению, проблематичное. См. Dillon 1986; Диллон 2005: 121 сл.

<sup>12</sup> *Платоновские вопросы* 9, 1007 F = Fr. 18 H / 216 IP.

<sup>13</sup> Например, вышеупомянутый фрагмент из Аэция, а также Климент Александрийский, *Strom.* V 14 = Fr. 18 H / 217 IP.

<sup>14</sup> Ради игры слов, «*a-polla*», «не-многое», подчеркивая объединяющую природу высшего божества.

Значит, они различаются<sup>15</sup>, однако не противопоставляются сколь либо радикальным образом. Все, что мы обнаруживаем здесь, так это различие между первичным и вторичным божеством, причем последнее непосредственно отвечает за множественность, изменчивость и иллюзорность физического, подлунного мира. Наконец, вызывает интерес и то, что немногим ранее в диалоге (388e–389b) Плутарх проводит похожее различие, но в данном случае между Аполлоном и Дионисом – хотя следует помнить, что по крайней мере со времен Гераклита (ср. фр. В 15 DK) фигуры Диониса и Аида странным образом взаимосвязаны. Правда Плутарх нигде не апеллирует к авторитету Ксенократа в этом контексте, но то, что он положил начало разделению между высшим божеством и вторичной сущностью, которая отождествляется с правителем подлунного мира Аидом, остается фактом.

Кроме того, от Плутарха же мы узнаем, что Ксенократ признает злые или враждебные демонические сущности, некие «великие и могучие силы (*phuseis*) в атмосфере, злобной и мрачной, которые ликуют на темных жертвоприношениях, и как только получают по жребию, оборачиваются в пустышку»<sup>16</sup>. В действительности, эти сущности нужны Ксенократу для того, чтобы объяснить существование неприятных или непристойных религиозных ритуалов, которые, по его мнению, не пригодны для прославления благодати бога или богов, и служат лишь для умиротворения неких злых сил в мире.

Поначалу кажется, что этот взгляд кардинально отличается от Платоновского представления о демонической природе, которая, главным образом, в диалоге *Пир* 202e, описывается в форме популярных верований, однако это приобретает более глубокое значение, если мы вспомним о «нижнем Зевсе» Ксенократа и свяжем его со странным сообщением Дамаския<sup>17</sup> о том, что Ксенократ понимал слова Сократа в *Федоне* 62 b о том, что, будучи в смертном теле, мы находимся «как бы под стражей», как ссылку на нашу титаническую природу, которая приобретает свое высшее выражение в Дионисе (*eis Dionyson koryphoutai*). За этим очень непонятным и коротким сообщением Дамаския скрывается орфическое представление о «греховности» человеческой природы, вырастающее из мифологического рассказа о нашем происхождении из пепла титанов, сожравших Диониса. Прочитав это положение аллегорически и демифологически, в нем можно усмотреть попытку отождествить Диониса и Аида, или «нижнего Зевса», правителя подлунного мира, и таким образом согласовать с пассажем из *Об Ипсилон в Дельфах*, обсуждавшемся выше. Похоже, что в этом случае перед нами раскрываются те малоизвестные измерения в мировоззрении Ксенократа, которые указывают в

<sup>15</sup> Как указывают эпитеты каждого из них – Apollo ('не-многое'), Dēlios (истолковываемый как «светлый»), Phoibos («ясный») и т. д.; в то же время низшее божество – Ploutōn (в смысле «изобильного богатства», то есть множественности и разнообразия), Aidōneus («невидимый») и Skotios («темный»). Подробнее см. Диллон 2005: 158 сл.

<sup>16</sup> *Об Изиде и Озирисе* 361 В.

<sup>17</sup> *In Phaedonem* I p. 85 Norvin = Fr. 20 H / 219 IP.

направлении модифицированного дуализма. Мысль о том, что наш мир управляется божеством, которое отлично и даже противоположно высшему божеству, относится к числу наиболее живучих из представлений, получивших развитие в первые несколько веков нашей эры.

Я думаю, что мы достигли того предела, до которого доходит дуалистическая тенденция в Древней Академии<sup>18</sup>. Пропустим Новую Академию, поскольку ее представители не придерживались каких-либо убеждений. Дойдя до возрожденного догматизма Антиоха Аскалонского в первом веке нашей эры, мы видим систему, во многом напоминающую стоицизм с его активным и пассивным, или материальным, началами (cf. Cic. *Acad. Post.* 27 sq.). Материя является субстанцией, «лишенной всякой формы и качеств», так что она не в силах каким-либо образом противиться действию активного принципа. Конечно, мы не знаем всей истории об Антиохе, но в том, что до нас дошло, точно нет никаких признаков дуализма.

То же самое можно сказать и о представителе следующего поколения платоников, Евдоре Александрийском, несмотря на значительное проникновение в его философию неопифагорейских идей. И хотя Евдор перенимает Монаду и Неопределенную Двоицу, он постулирует высшее Единое над этими двумя, предельное основание всякого существования, даже материи. Наверное, Евдор творчески переосмысливает систему, изложенную Платоном в *Филебе* (26e–30e), где «Причина смешения» постулируется до и превыше Предела и Беспредельного, но и это его нововведение является ясным указанием на монистическую тенденцию.

И только добравшись до Плутарха в первом веке нашей эры, мы действительно встречаемся с беспспорным наступлением дуализма. Мы уже видели, как он заимствовал, а может и развил модифицированный дуализм Ксенократа, но это только часть истории. Наряду с подчиненным подлунным божеством Плутарх постулирует в мире еще более радикальную злую силу<sup>19</sup>. В мифологическом варианте эта сила появляется в его трактате *Об Изиде и Осирисе* в облике Тифона, или, говоря языком персидской религии, Аримана (Arimanios). Его позиция проясняется в 369 E:

«И вот почему это древнейшее представление перешло от богословов и законовевдов к поэтам и философам<sup>20</sup>, не имея творца своего начала, но обладая твердой и непоколебимой убедительностью и распространяясь не только через рассказ и предание, но также через мистерии и обряды жертвоприношения везде – и у греков, и у варваров: не сама по себе колеблется Всеобщность вне разума, закона и управле-

<sup>18</sup> О метафизике Полемона, третьего великого главы Древней Академии, мы знаем очень мало, но если я прав и именно на его синтезе платонической доктрины впоследствии основывался Антиох из Аскалона, то можно заключить, что, несмотря на лояльность Полемона своему учителю Ксенократу, в его построениях нет и следов дуализма.

<sup>19</sup> Подробнее я это рассматриваю в Dillon 2000.

<sup>20</sup> Он только что процитировал Гераклита и Еврипида.



ния, не единый Разум правит ею и направляет ее как бы рулем или властными удилами, но так как природа содержит в себе многое, причем в смешении добра и зла, или, как лучше и проще сказать, не имеет в этом мире ничего несмешанного, то не думай, что один хозяин, распределяя явления как питье из двух бочек, жульнически смешивает их для нас <sup>21</sup>; напротив: из двух противоположных начал (*arkhai*) и от двух враждебных сил (*dynameis*), из которых одна ведет нас направо и по верной дороге, а другая поворачивает вспять и уводит в сторону, произошла сложная жизнь и мир, если не весь, то этот, земной и подлунный, неоднородный, пестрый и подверженный всяким переменам <sup>22</sup>. И если ничто не возникает без причины, а добро не могло бы содержать в себе причину зла, то природа должна иметь особое начало и особый источник как для добра, так и для зла» (пер. Н. И. Трухиной).

Эти две «противоположные силы», структурированные как два круга души в *Тимее* 36b–d, представлены здесь создающими некое напряжение противоположностей, в силу которого мир продолжает свое существование. В трактате *Об упадке оракулов* 428 F сл. именно Неопределенная Двоица выполняет роль «злого» начала, и это показывает, насколько отличаются представления Плутарха от взглядов Платона или Спевсиппа.

«Из высших начал, то есть Единого и Неопределенной Двоицы, последнее, будучи элементом, лежащим в основании всякой бесформенности и беспорядка, было названо Беспредельным (*apeiria*); но природа Единого ограничивает и содержит то, что в Беспредельном является пустым, иррациональным и неопределенным, придает этому форму, и делает в некотором роде терпимым и восприимчивым к определению, [что является следующим шагом после демонстрации чувственно воспринимаемых вещей]».

Отметим, что это «элемент, лежащий в основе всякой бесформенности и беспорядка». Число и космос сотворены Единым, «нарезающим» большие или меньшие куски множественности (429 A). «Если покончить с Единым, – говорит Плутарх, – Неопределенная Двоица снова повергнет все в беспорядок, и не станет ритма, границы и меры».

Одним из аспектов Двоицы является беспорядочная Мировая Душа, которую Плутарх понимает как одушевленное докосмическое состояние вещей в *Тимее*, и которую он приравнивает к «вредоносной» душе из десятой книги *Законов*. Вот, что он говорит в своем трактате *О сотворении души в Тимее* (1014 B):

«Вещи творятся не из несущего, а скорее из того, что находится в некрасивом и незавершенном виде, как, например, дом, одеяние или статуя. Ведь беспорядком (*akosmia*) может быть названо то состояние, которое предшествует сотворению упорядоченного мира (*kosmos*); этот беспорядок не был чем-то бестелесным, непо-

<sup>21</sup> Это скорее творческая переработка гомеровского образа: «Две великие урны лежат перед прагом Зевеса, / Полны даров: счастливых одна и несчастных другая» (*Илиада* 24, 527–8, пер. Н. И. Гнедича).

<sup>22</sup> Это может быть отдаленным указанием на другую, «модифицированную» дуалистическую теорию.

движным или неодушевленным, но обладал бесформенной и нестабильной телесной природой, а также движущей силой (*to kinetikōn*), неистовой и неразумной. Таково было нескладное состояние души (*anarmostia psychēs*)<sup>23</sup>, все еще лишенной разума (*logos*)».

Следовательно, неупорядоченный элемент, который Платон в *Тимее* (48а, 56с, 68е) называет Необходимостью (*anankē*), не является чем-то просто негативным и безликим, вроде материи, но должен рассматриваться как позитивная сила, беспорядочная и «вредоносная» душа. Но даже эта сущность готова стать упорядоченной Демиургом, и даже явно желать этого, как в случае Исиды (*Об Исиде и Осирисе*). И все же, как я уже говорил ранее, за ее спиной в системе Плутарха, похоже, притаилась еще одна абсолютно злая сила, и в этом трудно не увидеть определенных влияний персидской религии<sup>24</sup>.

После всего сказанного может показаться, что дух дуализма витает в атмосфере второго века нашей эры. Позже в этом столетии неопифагореец Нумений из Апамеи зарекомендовал себя в качестве пропагандиста пифагореизма в версии, более дуалистической по сравнению с той, которая вырисовывается из сообщения автора первого века до нашей эры Александра Полигистора (*ap. Diogenes Laertius, VIII 24–33*) и согласно которой Двоица подлжит Монаде как «вещество», то есть по существу монистической системой, вероятно представляющей собой раннюю стадию развития пифагорейской мысли. Непосредственные предшественники Нумения, пишущие в рамках той же традиции, Модерат из Гадеса и Никомах из Геразы, не раскрывают своих карт в вопросе о взаимоотношениях Монады и Диады, однако, привлекая сохранившиеся фрагменты, можно сказать, что они занимают относительно монистическую позицию. Напротив, во фрагменте о природе материи, сохраненном для нас Калкидием<sup>25</sup>, Нумений предстает как убежденный дуалист. Подобно Плутарху, он отождествляет ее с Неопределенной Двоицей и вредоносной душой, и, похоже, критикует тех пифагорейцев (возможно, включая и Модерата), которые считают, что

«неопределенная и безмерная (*indeterminatam et immensam*) Двоица была произведена Монадой, как будто эта Монада, отступив от своей природы, допустила появление Двоицы, – что абсурдно, ибо тогда то, что было, Монада, перестало бы существовать, а то, чего не было, Двоица, стала бы чем-то сущим (*subsisteret*), и материя произошла бы от бога, а неопределенная и безмерная двойственность от единства».

<sup>23</sup> Или «лишенное скреп». Ср.: «...Эти частицы они принялись скреплять воедино, однако не теми нерушимыми скрепами, которыми были соединены их тела, но частыми и по малости своей неприметными...» (*Тимей* 43а, пер. С. С. Аверинцева) – *Прим. пер.*

<sup>24</sup> Подробнее см. Диллон 2002: 211 сл. – *Прим. пер.*

<sup>25</sup> *In Tim. chs. 295-9 = Fr. 52,16–23 Des Places*. Перевод всего фрагмента и комментарий к нему см. Афонасин–Диллон–Кузнецова 2007: 118–122.

Далее (строки 33 сл.) он продолжает описывать материю как текучую и лишённую качеств, но все же позитивно злую силу, критикуя при этом стоиков за то, что они постулируют ее в качестве «безразличной» природы, «средней» между плохим и хорошим. Он говорит, что для Платона «безразлично то, что состоит из формы и материи (*ex specie silvaque*)», а не сама материя – и, подобно Плутарху, ссылается на Платоновскую доктрину, изложенную в десятой книге *Законов*.

Предложенная Нумением форма дуализма в равной мере хорошо подходит и для описания сотворения индивидуального человеческого существа. Наша низшая, неразумная душа происходит от злой, материальной души космоса, и здесь Нумений явно пошел дальше других платоников, постулируя в нас отдельную душу, исходящую (*emanating*) от материи и, вероятно, наделенную собственными «злыми» способностями. Сообщая об особой доктрине Нумения, Порфирий характеризует эту душу как неразумную (*alogos*), но, по всей видимости, он использует этот термин несколько небрежно, по контрасту с разумной душой, нисходящей сверху<sup>26</sup>. Эта вторая душа – отличительный дуалистический элемент в системе Нумения – напоминает высказывание Св. Павла (например, *Рим.* 7: 23; 8: 7–8) о «законе греховном, находящемся в членах моих», что борется против духа, источника психической энергии, не столько неразумной, сколько извращенной. Это сообщение можно также соотносить с высказыванием Оригена в четвертой главе третьей книги его трактата *О началах* (*De principiis*, III 4), где он обсуждает постулат о том, что внутри нас находится не двухчастная или трехчастная Платоновская душа, но две отдельные души. Непосредственной мишенью здесь были разного рода гностики (поскольку они цитируют Писание – особенно Св. Павла), но Ориген хорошо знал сочинения Нумения и мог иметь в виду также и его. В любом случае, здесь мы имеем дело с перекрестным оплодотворением между Нумением и гностической традицией.

Подведем итоги. Если оставить в стороне Аммония Саккаса, о котором нам слишком мало известно, то видно, что к концу второго столетия в унаследованном Платином платонизме ясно наметилась дуалистическая тенденция, причем ее сторонники, в особенности Плутарх, отстаивали свою позицию, опираясь на слова самого Платона. Правда, с моей точки зрения и вопреки попыткам доказать обратное, сам Платон был «умеренным монистом». Иными словами, в полной мере осознавая степень несовершенства этого мира и наличие зла в нем, и признавая их неискоренимость, он все же ни в коем случае не переставал верить в уравнивающую силу Блага, или Единого. Все, что у нас есть, – это некая негативная сила, будь то Неопределенная Двоица, неупо-

---

<sup>26</sup> Porph., *De potentiis animae*, ap. Stob., Anthol., I 49, 25a = Fr. 44 Des Places: «Другие же, в числе которых и Нумений, думают, что не три части находятся в единой душе, и не две, разумная и неразумная, но что у нас имеется две души, как и всего остального [как, например, две руки, два глаза, два уха] – одна разумная, другая неразумная...»

рядоченная Мировая Душа или Вместилище, – определенного рода неизбежное условие существования самого мира, которая, внося разнообразие в этот мир, в качестве побочного результата порождает и различные несовершенства. Как мы видели, именно этот сценарий оправдывает слова последователя Платона Гермодора, утверждавшего, что он признает лишь один первый принцип, и именно к этому типу монизма, возможно даже в более выраженной форме, возвращается Плотин.

### Список литературы

- Афонасин Е. В., Диллон Дж., Кузнецова А. С. (2007) «Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства», *ΣΧΟΛΗ* 1 (2007) 58–134
- Диллон Дж. (2002) *Средние платоники, 80 г. до н. э. – 220 г. н. э.* (Санкт-Петербург), перевод Dillon 1996
- Диллон Дж. (2005) *Наследники Платона. Исследование истории Древней Академии, 347–274 до н. э.* (Санкт-Петербург), перевод Dillon 2003
- Cherniss H. (1954) “The Sources of Evil According to Plato”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 98
- Dillon J. (1984) “Speusippus in Iamblichus”, *Phronesis* 29, 325–32 (repr. in Dillon 1991)
- Dillon J. (1986) “Xenocrates’ Metaphysics: Fr. 15 (Heinze) Re-examined”, *Ancient Philosophy* 5, 47–52 (repr. in Dillon 1991)
- Dillon J. (1991) *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity* (Aldershot)
- Dillon J. (1996) *The Middle Platonists, B.C. 80 to 220 A.D.* (Ithaca, N.Y.)
- Dillon J. (2000) “Plutarch on God”, D. Frede and A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath* (Leiden) 223–238
- Dillon J. (2003) *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy, 347–274 B.C.* (Oxford)
- Görgemanns H. (1960) *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi* (München)
- Merlan P. (1960) *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague)

Тринити колледж, Дублин  
[jmdillon@eircom.net](mailto:jmdillon@eircom.net)

# АНАЛИТИКА АРИСТОТЕЛЯ

Е. В. Орлов

Аристотелевская философия в целом включает в себя как практическую философию, так и теоретическую. Теоретическая философия состоит из аналитики, первой философии (учения о сущем и едином, поскольку они сущее и единое) и второй философии (учения о сущем, поскольку оно движется). В предлагаемой статье речь пойдет только об аналитике, т. е. только об одной из частей философии Аристотеля. Мы рассмотрим следующие вопросы, касающиеся аналитики: эпистемический поиск (1-я и 2-я части статьи), построение доказывающего силлогизма (3-я часть), применение универсального знания к частным случаям (4-я часть). В контексте рассмотрения эпистемического поиска мы уделим особое внимание семантике Аристотеля (2-я часть статьи).

## 1. Стадии эпистемического поиска

Широко известно, что «Вторая аналитика» Аристотеля посвящена проблематике доказательства. Часто упоминают «Вторую аналитику» и в связи с проблематикой определения. Однако еще чаще забывают, что построениям определений и доказательств у Аристотеля предшествует «поиск», или «исследование» (ἡ ζήτησις), о котором идет речь также во «Второй аналитике» (в явном виде в *An. Post.* II 1-2, а фактически в *An. Post.* II 1-18). «Поиск», о котором говорится в *An. Post.* II, можно было бы назвать «научным поиском», или же «эпистемическим поиском».

В качестве примера научного поиска Аристотель рассматривает, в частности, объяснение солнечных и лунных затмений, данное Анаксагором. И. Д. Рожанский пишет:

«Непреходящей заслугой философа из Клазомен было впервые им данное – и в принципе совершенно правильное – объяснение солнечных и лунных затмений. Анаксагор понял, что солнечные затмения происходят лишь во время новолуний, и притом только в тех случаях, когда Луна оказывается на прямой, соединяющей Солнце и земного наблюдателя. Древние авторы рассказывают, что, когда в 431 г., в начале Пелопонесской войны, случилось полное солнечное затмение, и среди дня внезапно наступила тьма, афиняне охватили ужас. Тогда к народу вышел Перикл и, воспользовавшись знаниями, полученными им от Анаксагора, объяснил причину подобных явлений. Это успокоило граждан и избавило их от суеверного страха. Представление о том, что Луна получает свой свет от Солнца, также обычно связывалось с именем Анаксагора (об этом, в частности, пишет Платон в “Кратиле”). Отсюда легко было сделать шаг к правильному объяснению лунных затмений» (Рожанский 1983, 40).

Аристотель разделяет научный поиск на несколько стадий. Чтобы лучше уяснить стадии аристотелевского эпистемического поиска, полезно иметь в

виду форму субъектно-предикатного суждения. Правда, у Аристотеля в данном случае речь идет не о суждении, а о фактическом положении дел в мире, поэтому форму суждения следует использовать здесь с некоторой долей условности (как подсказку). Например, нас интересует такое явление, как «лунное затмение». Сначала нам надо выразить это явление в форме, соответствующей субъектно-предикатному суждению: «Луна затмевается», – а затем задать ряд вопросов по поводу этого явления, которые и укажут стадии поиска.

- 1) *Есть ли Луна?* Ответ: ведомо, что *есть*.
- 2) *Что есть Луна?* Ответ: ведомо, что Луна есть (предположим) естественный спутник Земли.
- 3) *Затмевается ли Луна?* (Этот вопрос равносильен вопросу: *есть ли затмение?*) Ответ: ведомо, что *затмевается* (равносильно: ведомо, что *есть*).
- 4) *Почему затмевается Луна?* Ответ: ведомо, что Луна затмевается, *потому* что Земля, проходя между Солнцем и Луной, загораживает солнечный свет.

В *An. Post.* II 1, 89b24-25 Аристотель в явном виде называет четыре стадии эпистемического поиска.

- 1) *Εἰ ἔστιν (есть ли)*. Речь идет о бытии того, на что указывает логическое подлежащее. Например: *есть ли солнце?* В выражении «*есть ли*» курсив подчеркивает, что речь идет о бытии.
- 2) *Τί ἐστίν (что есть)*. Речь идет об определении подлежащего. Если продолжить рассмотрение предыдущего примера, то следовало бы спросить: *что есть солнце?* В выражении «*что есть*» курсив подчеркивает, что речь идет об определении.
- 3) *Τὸ ὅτι (букв. то, что)*. В (89b25-27) в качестве примера этой стадии поиска он приводит проблему – *что из двух*: солнце затмевается или нет? Речь идет о бытии того, что присуще подлежащему, а именно о присущности «затмения» солнцу. Обозначим это выражение как «*что есть*» (курсив подчеркивает, что речь идет о бытии).
- 4) *Τὸ διότι (букв. то, почему)*. В (89b29-31) в качестве примера этой стадии поиска он приводит следующее: ведая, что солнце затмевается, ищем – почему оно затмевается. Речь идет о причине присущности, или же сопутствования, чего-либо подлежащему, а именно о причине сопутствования «затмения» солнцу. Обозначим это выражение как «*почему есть*» (курсив подчеркивает, что речь идет о *причине бытия*).

В основе четырех вопросов, соответствующих четырем стадиям поиска, лежат две дистинкции: во-первых, бытия и определения (вскоре мы поясним, почему место «определения» в некоторых познавательных ситуациях может занимать «причина»); во-вторых, того, что выражается логическим подлежащим, и того, что выражается логическим сказуемым (табл. 1). В двух случаях (*есть ли* и *что есть*) речь идет о бытии, а в других двух случаях (*что есть* и *почему есть*) речь идет об определении. Именно так Аристотель группирует эти стадии поиска в *An. Post.* II 2 и сводит их в итоге к одной дистинкции «то хότι (τὸ ὅτι) – то диότι (τὸ διότι)», т. е. «*что есть* и *почему есть*», имея в виду, что они относятся как к тому, что выражается логическим подлежащим, так и к тому, что выражается логическим сказуемым.

Таблица 1

–	бытие (то хóти)	определение (то диóти)
выражаемое логическим подлежащим	1) εἰ ἔστι - <b>есть ли</b>	3) τί ἔστιν - <b>что есть</b>
выражаемое логическим сказуемым	2) τὸ ὅτι (то, что) - <b>что есть</b>	4) τὸ διότι (то, почему) - <b>почему есть</b>

Лексемы, употребляемые в данном случае Аристотелем, восходят к соединительным местоимениям сложноподчиненных предложений. Если иметь в виду русский синтаксис, то речь идет о соединительных местоимениях, которые употребляются в изъяснительных и причинных придаточных предложениях: «ведомо, *что* (ὅτι)...», «ведомо, *почему* (διότι)...», «ведомо, *что* (ὅτι) нечто происходит, *потому что* (διότι)...». Аристотель в соответствии с нормами древнегреческого словообразования добавляет к этим выражением артикль и тем самым образует выражения, выступающие в роли грамматических существительных: τὸ ὅτι (то хóти), τὸ διότι (то диóти).

Если мы (для облегчения усвоения) связали выше направления эпистемического поиска с формой суждения, то сам Аристотель связывает их в *An. Post.* II 2 с формой силлогизма, который, как известно, состоит из трех терминов, двух крайних и одного среднего. Например:

если Луну обозначить как *Г*,  
затмение как *А*,  
а загораживание Землей солнечного света как *В*,  
то силлогизм *А В, В Г ⊢ А Г* можно прочесть так:

«затмение» (*А*) присуще «Луне» (*Г*), потому что *есть В*, т. е. потому что Земля загораживает солнечный свет.

Обратим внимание на последовательность мыслительных действий при умозаключении и поиске. При умозаключении мы сначала допускаем посылки (*А В, В Г*), а затем переходим к заключению (*А Г*). При поиске мы сначала предполагаем заключение (*А Г*), а затем ищем средний термин (*В*).

Вообще-то, в связи с аристотелевским научным поиском лучше иметь в виду не субъекто-предикатное суждение, и даже не силлогизм, а «проблему». Причина этого в следующем. Древнегреческим словом ἡ πρότασις (*лат.* пропозиция, *рус.* предложение, положение или посылка) Аристотель называет и посылки силлогизма, и заключение силлогизма. Пропозиция, выступающая в качестве заключения силлогизма, требует среднего термина, и в этом смысле она опосредованна (т. е. отношение ее терминов опосредуется средним термином). Если в качестве посылок какого-либо силлогизма принимаются заключения предшествующих силлогизмов, то они тоже опосредованны. Однако во всякой «цепочке» силлогизмов есть начало, т. е. непосредственные посылки. Собственно для доказывающего силлогизма как *эпистемы* непосредственность посылок, согласно Аристотелю, – обязательное требование. Поэтому в конечном счете пропозиции, выступающие в качестве посылок, должны быть непосредственными, а пропозиции, выступающие в

качестве заключения, – опосредованными, т. е. требующими среднего термина. Пропозиции, требующие среднего термина, Аристотель называет «проблемами» (ἢ πρόβλημα). Сам Аристотель пишет об этом так (*Тор.* I 4, 101b16): «...То, относительно чего [строятся] силлогизмы, [это] проблемы». Проблема, согласно Аристотелю, формулируется следующим образом – *что из двух* (πότєров): *А* присуща *Г* или нет (*Тор.* I 4, 101b15-36; 11, 104b1-5). Например, *что из двух*: опадение листьев присуще виноградной лозе или нет, или же *что из двух*: опадение листьев присуще широколиственным растениям или нет. Поиск, согласно Аристотелю, сопряжен с формулировкой проблемы.

У Аристотеля получается, что, когда мы ищем «*есть ли*» и «*что есть*» (1-я и 2-я стадии поиска), мы ищем ответ на вопрос «*есть ли* среднее», т. е. *есть ли* средний термин; а когда, познав это, ищем, «*почему есть*» (4-я стадия поиска), мы ищем ответ на вопрос «*что есть* среднее» (τὸ τί ἔστί) (см. табл. 1). Впоследствии мы поясним, почему в данном случае мы выделили курсивом обе части выражения (*что есть*).

Однако когда Аристотель уподобляет стадии эпистемического поиска поискам среднего термина, возникает проблема: а можем ли мы доказывать определения с помощью силлогизмов? Обсуждение и решение этой проблемы занимают главы *Ан. Post.* II 3-10. В связи с решением этой проблемы Аристотель, во-первых, разделяет определения на определения *значения* (τί σημαίνει – «*что означает*»; *meaning*) и определения *сути* (τὸ τί ἔστί – «*то, что есть*»; *essence*). Во-вторых, получает дальнейшее «содержательное наполнение» разделение проблематики определения «субъекта» проблемы и ее «предиката».

Обратимся сначала к проблематике определения «предиката проблемы», как она представлена в *Ан. Post.* II 2. Фактически мы имеем дело в данном случае с 4-й стадией эпистемического поиска (см. табл. 1). Аристотель приводит такой пример:

90a16-18: *Почему есть* затмение? или *почему* Луна затмевается?

Потому что свет исчезает из-за загроаживания Землей [солнечного света].

Это ответ на вопрос, соответствующий 4-й стадии поиска. Однако оказывается, что этот ответ дает нам в то же время определение «предиката» проблемы (имеется в виду проблема – *что из двух*: Луна затмевается или нет?):

90a15-16: *Что есть* затмение?

[Затмение есть] лишенность света на Луне из-за загроаживания [ее] Землей [от солнечного света].

Согласно Аристотелю, если средний термин силлогизма указывает на причину присущности большего крайнего термина меньшему крайнему термину, то средний термин выступает в качестве определения большего крайнего термина. Например, если в силлогизме *А В, В Г* | *А Г* средний термин *В* указывает на причину *А Г*, то *В* есть определение *А*.

В данном случае мы сразу (посредством установления причины) находим, что *есть* и *почему есть* (2-я и 4-я стадии поиска; см. табл. 1). Однако в некоторых случаях мы сначала находим только, что *есть* (2-я стадия). Вообще Ари-



стотель учитывает разумение (*эпистему*) «почему есть» и разумение «что есть». Этой дистинкции посвящена *An. Post.* I 13. В данной главе он рассматривает дистинкцию разумения, что *есть* и *почему* есть, как дистинкцию разумения через более известное для нас и разумения через причину. Эту дистинкцию Аристотель распространяет и на силлогизм, и на доказательство, и на эпистему. Выражения, используемые Аристотелем для указания на эту дистинкцию, мы свели в следующей таблице:

Таблица 2

–	Для силлогизма	Для доказательства	Для эпистемы
что <i>есть</i>	78a36-37: ὁ συλλογισμὸς τοῦ ὅτι силлогизм «что <i>есть</i> »	78b14: τοῦ ὅτι ἢ ἀπόδειξις доказательство «что <i>есть</i> »	78a22: τὸ ὅτι ἐπίστασθαι разумение «что <i>есть</i> »
<i>почему</i> есть	78a36-37: ὁ συλλογισμὸς τοῦ διότι - силлогизм «почему <i>есть</i> »	78a40: τοῦ διότι ἢ ἀπόδειξις доказательство «почему <i>есть</i> »	78a22: τὸ διότι ἐπίστασθαι разумение «почему <i>есть</i> »

Вообще-то доказательства доказывают через причину. Однако, как показано в табл. 2, в некоторых контекстах Аристотель называет доказательствами и силлогизмы через более известное для нас, а не через причину. Эпистемические силлогизмы через более известное для нас, так же как и через причину, могут состоять из непосредственных посылок. О таком силлогизме Аристотель пишет в *An. Post.* I 13, 78a26-30:

...Иной же [способ] – если [силлогизм возникает] через непосредственные [посылки], но не через причину, а через более известный из обращаемых [терминов]. Ибо ничто не мешает иногда быть более известным тому из *антивысказываемых* [терминов], который не причина, так что доказательство будет через этот [термин], например то, что планеты близко – через «то, что не мерцают»<sup>1</sup>.

Имеется в виду, что на самом деле планеты не мерцают, потому что они близко, но в данном случае мы доказываем, наоборот, что планеты близко, потому что они не мерцают: «мерцание» – более известное для нас, «близко» – причина.

Дистинкция разумения «что *есть*» и «почему *есть*» влечет большую и самостоятельную тему, касающуюся того, что эти два варианта разумения могут разумеаться или одной эпистемой (78a22-78b31), или разными (78b32-79a16), т. е. или одна эпистема включает в себя оба уровня, или существует две эпистемы для этих уровней. В последнем случае речь идет об *эпистемах*, подчиненных другим *эпистемам* (*An. Post.* I 7, 9, 13) (Орлов 1996, 28–29). Это означает, что при эпистемическом поиске в некоторых случаях нам необходимо переходить в другую науку, т. е. поиск, что *есть*, совершается в рамках одной науки, а *почему* есть, – в другой. К доказательствам «что *есть*», а не «почему *есть*», Аристотель относит также доказательства по второй и третьей фигурам

<sup>1</sup> Здесь и далее фрагменты Аристотеля приводятся в переводе автора.

силлогизма (*An. Post.* I 13, 78b13-31). Таким образом, есть основания говорить об аристотелевской эпистеме в двух смыслах: в узком – как о разумении через причину, и в широком – как о разумении не только через причину.

Вторую стадию поиска Аристотель рассматривает также в *An. Post.* II 8, 93a37-93b3. В этом фрагменте Аристотель приводит следующий пример:

Луна – Г,

Затмение – А,

Невозможность появления тени на Луне в полнолуние, когда нет ничего видимого между Луной и нами – В.

Силлогизм с такими терминами  $A \ B, B \ G \vdash A \ G$  позволяет нам ведаь, что затмение *есть*, но не *почему* оно есть. Соответственно в этом случае термин В не выступает в качестве определения сути термина А.

Вернемся к определению предиката проблемы через средний термин. В этом определении на самом деле присутствуют два определения: определение *значения* (затмение есть лишенность света на Луне) и определение *суть* (затмение есть лишенность света на Луне из-за загораживания ее Землей от солнечного света). Мы будем различать эти два варианта определений следующими выражениями: «*что есть*» (определение *значения*) и «*что есть*» (определение *суть*). Во втором случае курсивом выделены обе части выражения, что означает, что речь идет как об определении (*что*), так и о причине присутствия, т. е. о причине бытия для «предиката» (*есть*).

Итак, в конечном счете Аристотель различает: значение (*что есть*), бытие (*что есть*) и суть (*что есть*). Следует помнить, что все три определенности могут относиться как к «субъекту» проблемы, так и к ее «предикату». Однако в некоторых контекстах, в которых дистинкция «значения» и «суть» неважна, Аристотель называет и то и другое вместе «значением». Это относится, в частности, к так называемому «опровергающему доказательству» самого достоверного начала всякого доказательства, т. е. закона запрещения противоречия, в *Met.* IV 4. Вообще дистинкция «значения» и «суть» у Аристотеля является предметом актуальных обсуждений. В 2000 г. вышла книга Д. Чарлза «Аристотель о значении (meaning) и сути (essence)», специально посвященная этому вопросу (Charles 2000).

Разделение определений на определения *значения* и *суть* вносит некоторые уточнения в стадии эпистемического поиска (табл. 3). После разведения значения и сути 3-я и 4-я стадии эпистемического поиска удваиваются. Если 3-я стадия в *An. Post.* II 1 касалась «субъекта» проблемы, а 4-я – «предиката» проблемы (см. табл. 1), то теперь обе стадии касаются и «субъекта», и «предиката» (см. табл. 3). Для обозначения двух вариантов 3-й и 4-й стадий мы введем обозначения 3'-я и 3"-я стадии, а также 4'-я и 4"-я стадии. 3"-я стадия эпистемического поиска (применительно к «предикату» проблемы) в качестве результата предполагает определение значения (затмение Луны есть лишенность света на Луне). А 4"-я стадия поиска (применительно к тому же «предикату») в качестве результата предполагает знание *причины*, и тем самым

определение *сущности* (затмение Луны есть лишенность света на Луне из-за загораживания ее Землей от солнечного света). Важнейшее значение приобретает удвоение 4-й стадии поиска в случае, если субъектом проблемы оказывается сущность. Ибо 4-я стадия поиска применительно к сопутствующему (т. е. «предикату» проблемы), оставаясь в рамках аналитики, в качестве результата предполагает построение доказывающего силлогизма, а 4-я стадия поиска применительно к сущности (т. е. «субъекта» проблемы) требует уже метафизического поиска.

Таблица 3

–	бытие	значение	суть
субъект проблемы	1) εἰ ἔστι - <b>есть ли</b>	3') τί σημαίνει – <b>что есть</b>	4') τὸ τί ἔστι – <b>что есть, суть, причина бытия</b>
предикат проблемы	2) τὸ ὅτι (то, что) - <b>что есть</b>	3'') τί σημαίνει – <b>что есть</b>	4'') τὸ τί ἔστι – <b>что есть, суть, причина</b>

А теперь давайте кратко обратимся к проблеме определения «субъекта проблемы». Как мы уже отметили, 4'-я стадия предполагает выход за границы аналитики в первую философию. Речь идет о том, что получило в современной философской литературе наименование «аристотелевский эссенциализм». Аристотель рассматривает эту стадию в *Met.* VII 17 (и далее в VIII 1-6) при онто-аналитическом подходе к исследованию сущности (Орлов 1996, 83–87). В *Met.* VII 17 Аристотель исходит из того, что ответы на вопросы, соответствующие 1-й, 2-й и 3-й (в двух вариантах) стадиям эпистемического поиска нам уже ясны, и сосредоточивает внимание на 4-й стадии поиска (см. табл. 3). В VII 17, 1041a10-32 он, сравнивая два варианта 4-й стадии поиска, распространяет вопрос «почему есть» на оба варианта и утверждает, что вопрос «почему есть» не только на 4''-й стадии, но и на 4'-й стадии должен быть вопросом «почему иное присуще чему-то иному», а не вопросом «почему само есть само» (как можно было бы подумать применительно к 4'-й стадии). Например, если бы мы осмысливали «дом», то на 4'-й стадии нам следовало бы задать вопрос так (1041a26-27): «А почему *вот эти*, например, кирпичи и камни, есть дом?». В 1041a32-b11 Аристотель продолжает рассмотрение 4'-й стадии: при исследовании надо все расчленять (διαρθρώσαντας); при исследовании сущностей их надо расчленять на материю и эйдос (это касается чувственно-воспринимаемых, или же синтетических, сущностей). Эйдос есть причина того, что некая материя есть то-то или то-то, например вот эта материя или это тело есть «человек». Отметим, что А. Г. Черняков возводит к содержанию *Met.* VII 17 структуру бытийного вопроса М. Хайдеггера (Черняков 1998, 15-87).

Итак, 4-я стадия оказывается стадией поиска логоса эйдоса. Аналитика эйдосами не занимается. Эйдосами занимается первая философия. Эйдос есть сущность. Однако «субъект» проблемы совсем не обязательно должен быть сущностью. На его месте часто (если не в большинстве случаев) оказываются

универсалии (первые универсалии), не являющиеся сущностями. В этом случае между 3'-й и 4'-й стадиями существенной разницы нет (см. табл. 3); более того, применительно к «субъекту проблемы» поиск в этом случае фактически ограничивается 1-й и 3'-й стадиями; переход в первую философию не требуется, исследование остается в границах аналитики.

Пока мы рассматривали вопросы, касающиеся только определений. Бытия мы коснулись только в связи с 4"-й стадией, так как здесь не всегда можно отделить бытие от определения.

## 2. Аристотелевское учение о значении

Дальнейшее наше рассмотрение проблем аналитики будет касаться прежде всего проблематики бытия «субъекта» проблемы, т. е. 1-й стадии поиска (см. табл. 3). Мы рассмотрим эту проблематику в контексте семантики Аристотеля. Нас будет интересовать его семантическая дистинкция «иконы» и «ноэмы». Ибо мы усматриваем аналогию между отношением поиска «что *есть*» (бытия) к поиску «*что есть*» (значения) и отношением «иконы» к «ноэме».

В аристотелеведческой литературе часто рассматривают 1-ю, 3-ю (в обоих вариантах) и 4'-ю стадии эпистемического поиска (см. табл. 3) в контексте проблематики «формообразования концепта». «Концепт» у Аристотеля (если позволить себе употребление этой лексемы применительно к его философии) в определенном смысле двусоставный, и его образование предполагает участие двух познавательных способностей и соответственно двух методов познания. Говоря о «концепте» применительно к философии Аристотеля, мы будем иметь в виду скорее средневековое понимание «концепта», когда он так или иначе связывался с неким «состоянием в душе». После появления в новейшее время так называемой «денотативной семантики» философы (прежде всего аналитической традиции) перестали учитывать какие-либо «ментальные репрезентации». В этом случае «концепт», с нашей точки зрения, перестал соответствовать тому, чему учил Аристотель.

Во вторичной литературе широко представлено учение о «семантическом треугольнике», возводимое к Аристотелю. Имеется в виду, что «семантический треугольник» в качестве своих вершин имеет некое (1) состояние в душе, (2) имя и (3) вещь вне души. Однако комментаторы, ведя речь о «семантическом треугольнике», часто забывают, что Аристотель рассматривает «состояние в душе» в двух отношениях: как *икону* (ἡ εἰκών) и как *ноэму* (τὸ νόημα). Аристотель в явном виде пишет об *иконах* и *ноэмах* в работе «О памяти и припоминании» (*Mem.*) в связи с проблематикой памяти, а не семантики. Может быть, поэтому комментаторы, пишущие о «семантическом треугольнике», обращаются прежде всего к известному фрагменту работы «Об истолковании» (*De Int.*) и не обращают должного внимания на аристотелевские рассуждения «состояний в душе» в других контекстах. Далее мы рассмотрим сначала соответствующие материалы из *Mem.*, а затем из *De Int.*

В *Мет.* 1, 450a25-450b11 Аристотель, во-первых, формулирует предварительную апорию (450a25-27): «...как... помнится не присутствующее, если состояние присутствует, а вещь отсутствует?», и, решая ее, пишет (450a27-32), что присутствующее в душе состояние надо мыслить как «отпечаток» (τύπος) чувственного восприятия в душе. Во-вторых, Аристотель формулирует проблему (450b11-13): если память помнит отпечатки чувственных восприятий в душе, то «*что из двух*: она помнит [1] это состояние или [2] то, от чего [это состояние] возникло?» Обсуждает он ее следующим образом (450b13-20):

[1] Ибо если [помнит] это [состояние], ничего из отсутствующего не помнили бы; [2] если же то, [от чего возникло состояние], – как, чувственно воспринимаемая это [состояние], мы помним то, что чувственно не воспринимаем, т. е. отсутствующее? Если подобное (ὅμοιον) существует как отпечаток (τύπος) или изображение (γραφή) в нас [т.е. в нашей душе], почему его чувственное восприятие было бы памятью о другом, а не о нем самом? Ибо деятельно (ἐνεργῶν) помнящий [теоретически] созерцает и чувственно воспринимает именно это состояние. Как же не присутствующее будет помнить? Ибо не присутствующее было бы и видно, и слышно.

При формулировке, обсуждении и решении этой проблемы Аристотель пишет о состоянии (πάθος) в душе и о том, от чего это состояние возникло. При этом он называет это состояние подобным (ὅμοιον) тому, от чего оно возникло, а при решении проблемы предлагает рассматривать его в двух отношениях, как *ноэму* (νόημα) и как *икону* (εἰκών), т. е. образ. Решение Аристотеля таково (450b20-451a8):

Или каким-то образом так может быть, и именно это получается? Так, например, животное, изображенное (γεγραμμένον) на дощечке, есть и животное, и икона (εἰκών), и оба есть *одно* и *то же*, однако бытие обоих не *то же*, – и созерцать [его можно] и как животное, и как икону; так и в нас [т.е. в нашей душе] надо допускать представление (τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα) и [как] что-то само по себе (αὐτό τι καθ' αὐτό), и [как] представление иного. [Представление], поскольку само по себе, есть созерцание (θεώρημα) или представление, поскольку же [представление] иного, – как бы икона, т. е. то, что помним. Таким образом, когда его [т.е. представления] движение деятельно (ἐνεργῆ), поскольку оно было бы само по себе, душа чувственно воспринимает его, кажется, как явление какой-то *ноэмы* или представления; поскольку же – [представление] иного, [душа], как и при изображении, созерцает [его] как *икону*, т. е. как [икону] Кориска, не видев [настоящего] Кориска; здесь иное состояние этого созерцания, и, как если бы созерцалось изображенное животное, [это представление] возникает в душе то как только *ноэма*, то как там [т.е. в случае изображенного животного], как *икона*, [т.е. как] то, что помним. И поэтому, относительно таких происходящих у нас в душе движений от прежних чувственных восприятий, – иногда не ведаем: на основании ли чувственно воспринятого они получаются? и колеблемся, помним ли мы [это] или нет? – иногда же случается постичь и припомнить, что прежде что-то слышали или видели. Это случается, когда созерцающий [какое-то представление] как само изменил бы [свой взгляд] и созерцал бы [это представление] как [представление] иного.

Отметим, что в русском переводе работы «О памяти и припоминании» Е. В. Алымовой дистинкция «иконы и ноэмы» представлена как дистинкция

«изображения и мысли» (451a1-2), а в другом случае «ноэма» представлена как «умопостигаемое» (450b29). Как «образ» она переводит *φάντασμα* (представление), а не *εἰκών* (икона) (Аристотель, 2004).

В данном фрагменте Аристотель уподобляет представление в нашей душе изображению на дощечке: как изображение на дощечке можно рассматривать в двух отношениях, так и состояние в душе следует рассматривать в двух отношениях. Однако к этому уподоблению надо относиться с осторожностью. Ибо тот же пример с изображением на дощечке Аристотель использует для иллюстрации иной дистинкции, касающейся омонимии. Так, в *Cat.* 1, 1a1-6 он пишет:

Омонимичным называется то, у чего только имя общее, логос же сущности на основании этого имени – другой, например «животное», которое человек, и изображенное [животное]; ибо у них только имя общее, а логосы сущности *на основании* (κατὰ) этого имени разные; ибо если кто-то захотел бы указать, *что* есть «бытие животным» для каждого из них, то дал бы свой для каждого логос.

Речь в данном случае идет о том, что «животным» мы можем назвать и живого человека, и изображенного (будь то человек или какое-либо иное животное). «Животное» в данном случае – омоним, а живой человек и изображенный (например, на холсте) человек – омонимичны. Если истолковать этот случай с точки зрения «состояния в душе», то получится, что речь идет о двух разных состояниях в душе, ибо омонимы символизируют состояния в душе, у которых и иконы разные (в одном случае – живого человека, в другом случае – изображения на холсте), и соответственно ноэмы разные.

В *Мет.* 1 ни о какой омонимичности речь не идет. В *Мет.* 1 речь идет о том, что изображенное на дощечке животное (например, изображение человека) мы можем рассматривать в двух отношениях: или относительно того реального человека, который изображен (допустим, мы его знаем), или само по себе изображение безотносительно к реальному человеку, который изображен (как это делают в большинстве случаев искусствоведа). «Состояние в душе» в данном случае надо ставить в соответствие «изображению на дощечке». Как «изображение на дощечке» мы можем рассматривать в двух отношениях, так и «состояние в душе» следует рассматривать в двух отношениях. Однако вот тут нас и поджидает «нюанс», который требует осторожности. Когда мы рассматриваем изображение человека на дощечке относительно реального человека, который изображен и которого мы знаем, мы встречаемся с омонимией (фактически в этом случае мы сравниваем два состояния в душе и соответственно две иконы). Когда же мы рассматриваем в двух отношениях «состояние в душе», ни о какой омонимии речь не идет, и икона только одна.

В. А. Баранов в статье «Аристотель в иконоборческом споре: на чьей стороне?» отмечает, что к аристотелевским суждениям об омонимичности в *Cat.* 1, 1a1-6 обращались иконопочитатели Феодор Студит и патриарх Никифор в своей полемике против иконоборцев (Баранов 2005). При этом надо, разумеется, помнить, что сама лексема «икона» омонимична: Аристотель называет

«иконой» один из аспектов «состояния в душе», а в Церкви «иконой» называют священные изображения на доске (или ином материале).

А теперь давайте обратимся к известному фрагменту работы «Об истолковании». В *De Int.* 1, 16a3-9 Аристотель различает, с одной стороны, звуковые и графические слоги имени, а с другой – состояния (аффекты) в душе (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα): то, что в звуке – символ состояния в душе, а графика – символ того, что в звуке. Дж. Экрилл, комментируя этот фрагмент, пишет: «Это рассмотрение отношения вещей в мире, аффектов в душе, устного и письменного языка, вообще, очень кратко и далеко не удовлетворительно. Что именно есть “аффекты в душе”? Позднее они названы мыслями (νόημα). Они содержат чувственные восприятия? Они образы? или включают в себя образы? Вероятно, Аристотель называет их подобиями (ὁμοιώματα) вещей, потому что он имеет в виду образы. Но это заведомо неадекватное рассмотрение или объяснение мысли (νόημα)» (Aristotle 1963, 113). Если же мы привлечем к истолкованию *De Int.* 1, 16a3-9 вышеприведенные материалы из *Met.*, то недоумения Дж. Экрилла «снимутся». «Состояния в душе» суть «подобия» того, от чего они возникли; однако из этого не следует, что они суть лишь «образы» того, от чего возникли. «Состояния в душе», будучи «подобными» тому, от чего возникли, согласно Аристотелю, – и образы (*иконы* – состояние в отношении к тому, что помним, т. е. тому, что чувственно восприняли), и мысли (*ноэмы* – состояние само по себе).

В. А. Баранов в вышеуказанной статье, имея в виду, что иконопочитатели обращались к *Cat.* 1, 1a1-6, пишет: «Иконопочитатели утверждали, что икона Христа является иконой Христа по сущности, но Христом – по совпадению имени и по четвертой категории отношения (πρός τι), тем самым проводя соответствие между изображением и оригиналом по единству их имени» (Баранов 2005, 135). Для нас здесь важно указание на «отношение» (πρός τι) имени Христа к иконе Христа и к самому Христу. Отметим, что в *Cat.* 1, 1a1-6, где Аристотель пишет об омонимии, нет никаких указаний на то, что омонимия связана с «отношением к» (πρός τι). В *Cat.* 1, 1a1-6 нет даже таких выражений как «изображение животного», которые бы с точки зрения категориальной схематики относились к категории «отношение к» (πρός τι). В этом фрагменте говорится о «логосе на основании (κατά) имени», но не говорится о том, что имя «относится к» (πρός) именуемому. Так что привлечение иконопочитателями к истолкованию аристотелевской омонимии категории «отношение к» можно рассматривать как принятое ими «истолкование», а не просто ссылку на Аристотеля. Сразу отметим, что мы согласны с тем, что всякое именование, в том числе и омонимичное, осуществляется «по отношению к» именуемому (πρός τι).

В явном виде Аристотель пишет о том, что имя «относится к» (πρός) именуемому, в *Met.* VIII 3. Мы уже комментировали эту главу в книге «Кафолическое в теоретической философии Аристотеля» (Орлов 1996, 89–90), поэтому сейчас ограничимся следующим. *Met.* VIII 3 начинается с формулировки проблемы –

что из двух: имя означает синтетическую сущность или осуществление (τὴν ἐνέργειαν) и форму (τὴν μορφήν)? Решение Аристотель таково: имя может означать и осуществление (энергию), и осуществление, сдвоенное с материей, имея при этом разные *логосы*, но *относясь к единому* (πρὸς ἓν). Получается, что одно и то же имя может указывать и на сущность, состоящую из формы и материи, и только на эйдос, ибо имя называется «по отношению к» (πρὸς) чему-то единому, которое мы может рассматривать или как чувственно-воспринимаемое, или как умопостигаемое, т. е. у имени будет две *ноэмы*. Именование «по отношению к единому» (πρὸς ἓν) в данном случае противопоставляется категориальному высказыванию «на основании единого» (καθ' ἑνός): при именовании имя «относится к» единому, *логос* же высказывается «на основании» единого (значения имени или же единой *ноэмы*).

Схожая проблематика рассматривается Аристотелем при логическом подходе к исследованию сущности в *Met.* VII 6 и 10 (схожая, но не тождественная). В книге «Кафолическое в теоретической философии Аристотеля» мы различили «логический» подход к сущности (*Met.* VII 3-16) и «онто-аналитический» (*Met.* VII 17, VIII 1-6) (Орлов 1996). Разница между логическим и онто-аналитическим подходами применительно к интересующему нас вопросу проявляется в том, что логический подход ограничивается рассмотрением «логосов», а при онто-аналитическом подходе (в *Met.* VIII 3) речь идет не только о *логосе* (т. е. определении), но и об имени (т. е. об имени и его логосах). В. А. Баранов в вышеуказанной статье приводит аргументацию в пользу того, что в одном из сохранившихся фрагментов иконоборческого патриарха Иоанна Грамматика (в статье этот фрагмент представлен как «фрагмент № 2») имеет место влияние аристотелевских глав *Met.* VII 10-11 (Баранов 2005, 136-138). Сами мы не беремся судить, прав ли В. А. Баранов при истолковании «фрагмента № 2», но если он прав, то получилось бы, что иконоборцы при обращении к аристотелевской метафизике тяготели к логическому подходу, представленному в *Met.* VII 3-16, а иконопочитатели – к онто-аналитическому, представленному в *Met.* VII 17- VIII.

Однако в *Met.* VIII 3, где Аристотель обращается к проблематике «имени», мы имеем дело, судя по всему, не с омонимией, а с особым вариантом многозначности, о котором Аристотель пишет также в *Met.* IV 2, 1003a33-1003b10, подчеркивая, что это не омонимия (1003a34). В англо-американском аристотелеведении такой вариант многозначности у Аристотеля получил название *focal meaning*, т. е. «фокальное значение», или «сфокусированное значение» (Owen 1986). Имеется в виду языковая ситуация, при которой одна и та же лексема употребляется во множестве значений, но все эти значения «относятся» к чему-то единому. Если этот вариант многозначности истолковать с точки зрения «состояний в душе», то получилось бы, что одной и той же «иконе» соответствуют разные «ноэмы». При омонимии же мы имеем дело не только с разными «ноэмами», но и с разными «иконами».



Вообще Аристотель активно использует дистинкцию «самого по себе» (καθ' αὐτά) и «соотнесенности», т. е. «по отношению к» (πρός τι), которая присутствует и у Платона (*Soph.* 255c12-13). Отметим, что греческое выражение καθ' αὐτό, которое традиционно переводится на русский язык как «само по себе», буквально можно было бы перевести как «на основании самого себя». Поэтому данную дистинкцию можно назвать и так: «на основании» (κατά) и «по отношению к» (πρός). Для «полноты картины» следует помнить, что вообще-то в системе мышления Аристотеля «само по себе» присутствует в двух дистинкциях: не только как сущее «само по себе» и «по отношению к чему-то», но и как сущее «само по себе» и «по совпадению» (табл. 4).

Таблица 4

Субъект пропозиции	Присущность предиката субъекту	
	ταὐτό - само по себе	ταὐτό - сама по себе
τὸ πρὸς τι - по отношению к	–	–
именование	предикация	

Для уяснения этих двух отношений полезно помнить о разнице между именовани­ем и предикацией. В первом случае речь идет о проблематике «именования» (именование предполагает учет двух отношений: «состояние в душе» относительно того, от чего оно возникло, и само по себе). Во втором случае речь идет о проблематике предикации (имеется в виду предикация необходимая или не необходимая): нечто сопутствует имени (выступающем в данном случае термином, стоящим на месте субъекта) само по себе или по совпадению. Итак, именование осуществляется «по отношению к» именуемому, а предикация – «на основании» имени. При этом имеется в виду, что мы, именуя что-либо, принимаем то или иное значение имени, а предикация осуществляется на основании уже принятого значения имени. И то и другое действие, согласно Аристотелю, опосредуются соответствующим «состоянием в душе».

При логическом подходе, в том числе в аналитике, Аристотель, как правило, не акцентирует внимание на дистинкции «по отношению к» и «само по себе». Если речь идет, например, о высказывании: «Сократ – человек», – то на вопрос, возникающий у читателя: «человек» высказывается «по отношению к» Сократу или «на основании» Сократа? – при логическом подходе Аристотель, как правило, ответит в своем тексте: «на основании». Это следствие своего рода «натуралистической установки», присущей логическому подходу. При онто-аналитическом подходе Аристотель уже различает эти два отношения. В высказывании «Сократ – человек» «человек» относится к человеку «из плоти и крови». Когда же мы принимаем определение «человека» как «животного, с кровью, с легким, двуногого», мы имеем в виду эйдос человека.

Аристотелевская семантическая дистинкция «иконы и ноэмы», с нашей точки зрения, соответствует дистинкции «по отношению к» и «само по себе». В рассмотренном нами выше фрагменте *Мет.* 1, 450b20-451a8 Аристотель не

употребляет выражение «по отношению к» (πρός τι), однако он пишет, в частности, об иконе как о «представлении иного», что с точки зрения категориальной схематики относится к категории «соотносительности», т. е. «то, что по отношению к» (τὸ πρὸς τι) (*Met.* V 15, 1020b30-32). Он пишет в (450b25-27): «[Представление], поскольку само по себе (ἢ καθ' αὐτό), есть созерцание или представление [что через несколько строк Аристотель назовет «явлением ноэмы». – Е. О.], поскольку же [представление] иного (ἢ ἄλλου), – как бы икона, т. е. то, что помним».

В данном случае мы распределили дистинкцию «по отношению к» и «само по себе» на состояние в душе. Однако Аристотель осуществляет и иные распределения той же дистинкции, в частности на отношение «феномен – эйдос». Греческое слово φαίνόμενον (феномен) буквально можно было бы перевести как «являющееся». Оно указывает не на чувственно воспринятое, а на чувственно воспринимаемое, т. е. не только на то, что уже стало предметом чувственного восприятия, но и на то, что может им стать. «Эйдос» же указывает на то, что может стать или уже стало предметом умопостижения. Таким образом, в данном случае речь идет не о состоянии в душе, а о том, от чего это состояние возникает. Аристотель осуществляет распределение дистинкции «по отношению к» и «самого по себе» на феномен и эйдос в *Met.* IV 3-8 при так называемом «опровергающем доказательстве» самого достоверного начала всякого доказательства. Изрядная часть этого «доказательства» посвящена критике известного тезиса Протагора: «Человек есть мера всех вещей». В *Met.* XI 6 Аристотель рассуждает так: когда Протагор говорит «человек есть мера всех вещей», он говорит: «то, что мнится каждому, то и достоверно (παύτως)» (1062b12-19). Аристотелевские доводы против этого тезиса мы можем найти в краткой редакции здесь же, в *Met.* XI 6, а в более пространной – в *Met.* IV 5-6. В данном случае мы обратим внимание только на некоторые из аристотелевских доводов, а именно на следующие: те, кто считает, что все феномены истинны, приняли за сущее только чувственно воспринимаемое, а чувственно воспринимаемое – неопределенно (5, 1010a1-7); те, кто вслед за Гераклитом приняли, что «все течет, все изменяется», не учли, что «одна лишь окружающая нас область чувственно воспринимаемого постоянно находится в состоянии уничтожения и возникновения; но эта область составляет, можно сказать, ничтожную часть всего...» (5, 1010a25-32). Аристотель помимо чувственно воспринимаемого принимает также умопостижимое, т. е. эйдосы. То, что изменяется по количеству, мы познаем на основании эйдоса (5, 1010a22-25). Именно эйдосы (а не феномены), согласно Аристотелю, задают определенность познаваемым сущностям. А в *Met.* X 1, 1053a31-33 Аристотель добавляет, что *эпистема* и чувственное восприятие человека «скорее измеряются [внешне заданной мерой], чем измеряют [ее]».

Для нас представляет интерес следующий довод (*Met.* IV 6, 1011a17-20):

Если же не все суть «по отношению к чему-то» [или же «соотнесенное»] (πρός τι), а кое-что есть и «само по себе» (αὐτὰ καθ' αὐτά), то не всякий феномен был бы ис-

тинным; ибо феномен есть для кого-то ( $\tau\iota\nu\iota$ ) феномен; так что говорящий, – всякий феномен истинный, – творит все сущим «по отношению к чему-то» ( $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ ) [или же «соотнесенным»].

Аристотель, приводя этот довод, имеет в виду то, что один и тот же предмет может являться разным людям и даже одному и тому же человеку в разное время по-разному. В статье «Аристотель об *опыте* и *уме* во “Второй аналитике” II 19» мы показали, как, согласно Аристотелю, происходит переход от единичных состояний в душе (как «икон») к универсальному состоянию в душе (как «опыту») (Орлов 2003а). Именно опыт, согласно Аристотелю, позволяет узнавать в разных явлениях тот же предмет. Эйдос, в итоге, умопостигается на «фоне» опыта, т. е. универсального состояния в душе, а не единичного. Таким образом, Аристотель рассматривает феномены и эйдосы (как и состояния в душе) через «призму» дистинкции «по отношению к» и «само по себе». В той же статье мы показали, что переход от единичных состояний в душе (как «икон») к универсальному состоянию в душе (как «опыту») происходит с помощью индукции. Имеются в виду индуктивные обобщения на основании чувственного восприятия, присутствующие, например, в следующем ряду: Каллий, человек, животное. Получается, что индуктивно возникающий «опыт», как и «икона», возникает «по отношению к чему-то». Именно это обстоятельство представляет интерес с точки зрения стадий эпистемического поиска.

В *An. Post.* II 7, 92a38-92b1, в контексте ответа на вопрос: как же нам становятся известными бытие и значение? – Аристотель пишет, что «[индукция] не показывает, *что* есть, а что или *есть*, или нет», т. е. индукция показывает нам бытие, но не показывает значения. Если вести речь о «формообразовании концепта» у Аристотеля, следует иметь в виду, что в этом «формообразовании» на 1-й стадии эпистемического поиска участвует чувственное восприятие (метод – индукция; «по отношению к»), а на 3-й (в двух вариантах) и 4'-й стадиях – ум (метод – построение и принятие определений, будь то значения или сути; «само по себе»). Таким образом, ответ на вопрос «*есть* ли?» на 1-й стадии эпистемического поиска мы даем на основании чувственного восприятия и опыта (с участием памяти и индукции). Однако это еще не то «бытие», которое мы принимаем в качестве непосредственного начала доказательства, о чем у нас пойдет речь далее.

### 3. Непосредованные начала доказательства

Доказательство, согласно Аристотелю, начинается с недоказываемых начал, или же с первых непосредованных начал. О том, что это за начала, он пишет в *An. Post.* I 2, 3, а также в I 7–10. В этих главах о началах доказательства пишется несколько по-разному, поэтому мы сначала рассмотрим эти главы порознь, а затем сведем аристотелевские начала доказательства в единый список. Сразу отметим, что на первый взгляд непосредованные начала доказательства

соответствуют стадиям эпистемического поиска. Однако, с нашей точки зрения, между ними есть некоторая разни́ца.

**В *An. Post. I 2*** Аристотель называет следующие первые непосредственные начала:

- 1) посылки доказывающего силлогизма (72a8-14);
- 2) аксиомы, или *общие* начала (κοινὰ ἀρχαί) и
- 3) тезисы (θέσεις), или *свои* начала (ιδίαι ἀρχαί), которые, в свою очередь, подразделяет на (3-1) определения (ὀρίσμοί), т. е. определения значений всех терминов, используемых в данной науке, и (3-2) гипотезы (ὑποθέσεις), т. е. принятия бытия вещей, соответствующих первым терминам данной науки (72a14-24).

В каком смысле Аристотель употребляет в данном случае слово «гипотеза»? В *De Int.* 10 Аристотель различает *первые* утверждения и отрицания (19b14-19: например, «человек есть») и утверждения и отрицания, в которых «есть» добавляется как третье (19b19-22: например, «человек есть справедливый»). Гипотеза как принятие бытия соответствует *первым* утверждениям и отрицаниям, как они представлены в (19b14-19). В *An. Post. I 10*, 76b27-77a4 мы встретимся с гипотезой как посылкой; в этом случае гипотеза будет соответствовать утверждениям и отрицаниям, в которых «есть» добавляется как третье (19b19-20).

Допущение посылок доказывающих силлогизмов соответствует 4"-й стадии эпистемического поиска, принятие определений значения терминов – 3-й стадии (в обоих вариантах), а гипотезы, на первый взгляд, соответствуют 1-й стадии (но только на первый взгляд). Без соответствия среди начал доказательства остаются только аксиомы, а среди стадий эпистемического поиска – 2-я и 4'-я стадии (см. табл. 3).

**В *An. Post. I 3*** Аристотель, критикуя доказательство по кругу, говорит, что есть «не только *эпистема* [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем» (72b23-25). При этом Аристотель дважды подчеркивает, что речь идет о *неопосредованных* началах (72b19 и b22). Весь интересующий нас фрагмент звучит так (*An. Post. I 3*, 72b18-25):

Мы же говорим, что не всякая эпистема доказывающая, но [эпистема] о непосредственном – недоказываемая (а что это необходимо, очевидно: ибо если необходимо разумеется предшествующему и тому, из чего доказательство, останавливаются же когда-то на непосредственном, которому необходимо быть недоказываемым), – итак, мы говорим это, – а [также] говорим, что есть не только эпистема [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем (τοὺς ὄρους γινώριζομεν).

О каком непосредственном начале идет речь в конце данного фрагмента? В предыдущей главе *An. Post. I 2* Аристотель назвал четыре варианта непосредственных начал: аксиомы, определения (принятие значения) и гипотезы (принятие бытия), а также непосредственные посылки

доказывающих силлогизмов. Судя по всему, в строках *An. Post.* I 3, 72b23-25 Аристотель в определенном смысле противопоставляет посылки и термины. Ибо когда он говорит «есть не только эпистема», по контексту получается, что речь идет как о доказывающей эпистеме, так и недоказываемой, а недоказываемой эпистемой Аристотель называет первые непосредственные посылки доказывающих силлогизмов (Орлов 2003а, 58-61; Орлов 2007, 5). Поэтому, когда он говорит, что есть и «какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем», он имеет в виду познание терминов. Среди начал доказательства к терминам относятся и определения (принятие значения), и гипотезы (принятие бытия) или то и другое вместе (принятие и значения, и бытия). Вот здесь и возникает разногласие между переводчиками и комментаторами: Аристотель, говоря «термины узнаем», имеет в виду определения, гипотезы или то и другое вместе?

Греческое слово ὁ ὄρος (*horos*) употребляется Аристотелем двояко: как указание на «термин» и как указание на «определение» (хотя основным наименованием «определения» у Аристотеля выступает слово ὀρισμός). Это обстоятельство дает возможность для двоякого перевода этой фразы, что и делают переводчики (табл. 5). В то же время те из них, которые переводят ὁ ὄρος как «определение», вместе с тем однозначно истолковывают непосредственное начало, о котором идет речь в этом фрагменте, как «определение» (без какого-либо учета «гипотез»). Нам представляется такое истолкование спорным.

Таблица 5.

72b24-25: ἢ τοὺς ὄρους γυνώριζομεν - поскольку термины узнаем		
Б. А. Фохт (1952)	Дж. Барнс (1994 <sup>2</sup> )	З. Н. Микеладзе (1978)
посредством которого нам становятся известными термины	by which we get to know the definitions	благодаря которому нам становятся известными определения

Рассмотрим интересное нас аристотелевское словоупотребление в контексте двух глав: *An. Post.* I 2-3. В *An. Post.* I 2, где Аристотель вводит начала доказывающей эпистемы, он указывает на определения словом ὀρισμός, а не ὄρος. А в той же *An. Post.* I 3 уже после анализируемого нами фрагмента (72b18-25), а именно во фрагменте (73а6-20), Аристотель употребляет слово ὄρος в смысле «термин». Именно так его переводят в последнем случае не только Б. А. Фохт (Аристотель 1952), но и З. Н. Микеладзе (Аристотель 1978), и Дж. Барнс (Aristotle 1994). Так что контекст словоупотребления свидетельствует в пользу перевода в (72b24-25) слова ὄρος как «термин», а не «определение».

Обратим внимание на причастие γυνώριζομεν (от гл. γυνώριζειν – узнавать), которое Аристотель употребляет в интересующем нас выражении в связи с ὄρος. Если исходить из того, что глагол γυνώριζειν на философском языке Аристотеля указывает именно на «узнавание», то мы тем самым получаем дополнительную «информацию»: поскольку, согласно Аристотелю, определение значения «пони-

<sup>2</sup> Первое издание перевода Дж. Барнса «Второй аналитики» вышло в 1975 г.

мается» (ξυνιέναι), а не «узнается» (γνωρίζειν), а в данной фразе он говорит именно об «узнавании», то, следовательно, он говорит здесь не об «определении», а о «термине» (Орлов 2007). Однако Дж. Барнс вслед за М. Бёрнхитом отказался от различения переводов γινώσκειν (познавать) и γνωρίζειν (узнавать), приняв для того и другого перевод *to know* (знать), о чем мы писали в статье «О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля» (Орлов 2007). Поэтому при переводе представленной в табл. 5 фразы он исходит только из философских значений лексемы ὄρος. В этом случае сделать выбор между вариантами «термин» и «определение» затруднительно.

В качестве обоснования своего выбора Дж. Барнс обращается к выражению «начало *эпистемы*», которое стоит в начале анализируемого «положения», и заявляет, что и в *An. Post.* I 33, 88b36, и в *An. Post.* II 19, 100b15 «началом *эпистемы*» Аристотель называет «ум» (ὁ νοῦς); следовательно, речь в данном случае идет об «определении» (Aristotle 1994, 106). Нам такое обоснование представляется спорным. Более подробно мы прокомментировали соответствующие фрагменты *An. Post.* I 33 и II 19 в статье «Аристотель об опыте и уме во “Второй аналитике” II 19» (Орлов 2003а), а поэтому сейчас мы ограничимся следующим. С нашей точки зрения, в *An. Post.* II 19 Аристотель ведет речь о двух «началах *эпистемы*»: опыте и уме, а не только об уме, – и в *An. Post.* I 33 Аристотель ведет речь о двух началах *эпистемы*: допущении и уме. Вообще Аристотель учитывал три начала *эпистемы*: опыт (или же чувственное восприятие), допущение и ум (Орлов 1996, 16). В анализируемом нами сейчас фрагменте *An. Post.* I 3, 72b18-25 Аристотель, говоря о «начале *эпистемы*», с нашей точки зрения, имеет в виду не столько ум, сколько *опыт*. Именно опыт Аристотель называет «узнающим» укладом души.

Что означает на языке Аристотеля выражение «узнать термин»? Оно означает: эмпирически познакомиться с чем-либо (или кем-либо) и тем самым принять его бытие; поименовать «узнанный» (ставший известным) предмет и принять какое-нибудь значение его имени, тем самым принимая его имя в качестве термина.

Заканчивая анализ фрагмента *An. Post.* I 3, 72b18-25, отметим, что, с нашей точки зрения, «ближе к истине» перевод Б. А. Фохта: «...Есть не только наука, но также и некоторое начало науки, посредством которого нам становятся известными термины». Когда мы говорим «ближе к истине», мы имеем в виду только слова «нам становятся известными термины». В целом же приведенный перевод представляется нам спорным, ибо при таком переводе получается, что Аристотель ведет речь не об «узнавании термина» как начале *эпистемы*, а о «неком начале», посредством которого мы узнаем термины. «Узнавание термина» в положении: «... Есть не только *эпистема* [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем», – с нашей точки зрения, может включать в себя как «узнавание» бытия (т. е. бытия денотата термина; метод – индукция), так и понимание значения термина (метод – построение определения), причем как оба момента вместе, так и порознь.

**В *An. Post. I 7-10*** Аристотель усматривает во всяком доказательстве три составляющие (7, 75a39-75b21):

- доказываемое, т. е. заключение доказывающего силлогизма;
- аксиомы;
- подлежащий род, чьи состояния и само по себе сопутствующее доказываются.

Как в *An. Post. I 2* Аристотель разделит начала доказательства на свои и общие, так и составляющие всякого доказательства он разделяет на свои и общие для родов, подлежащих доказательству: аксиомы – общие для всех родов сущего, доказываемое – свое для рода сущего, подлежащего доказательству. «Свое для рода, подлежащего доказательству» означает, что все три термина доказывающего силлогизма должны входить в один и тот же род. Доказательство вообще ограничивается одним родом. Переходы при доказательствах из рода в род приводят к тому, что получаемый в этом случае результат относится к сущему по совпадению, а не самому по себе. Особый случай – подчиненные друг другу роды. Но этот случай мы сейчас рассматривать не будем.

Если в *An. Post. II 2-3* Аристотель вел речь о началах доказательства, то в *An. Post. II 10* он ведет речь, во-первых, о началах каждого рода, а уже во-вторых, отождествляет начала каждого рода с началами доказательства, которому подлечит данный род. «Началами в каждом роде» Аристотель называет в этой главе то, «для чего нельзя показать, что *есть* (ὅτι ἔστι)» (76a31-32). Здесь же в *An. Post. I 10* Аристотель пишет о способах познания этих начал следующее:

76a32-36: «*Что* означают» и первые, и то, что из них, *принимается* (λαμβάνεται), «что *есть*» для начал необходимо принять (λαμβάνειν), для иного – показать (δεικνύναι); например, *что* единица [означает], или *что* прямая и треугольник [означают, *принимается*], бытие же единицы и величины *принять* (λαβεῖν), [бытие] же другого *показать* (δεικνύναι);

76b3-11: *Есть* же свои [начала], бытие которых принимается (λαμβάνεται), для которых присущность саму по себе эпистема [теоретически] созерцает (θεωρεῖ), например арифметика – единицы, геометрия же – точки и линии. Ибо они [арифметика и геометрия] принимают (λαμβάνουσι) бытие и бытие *вот этим* [для единицы, точки и линии]. Состояния же их сами по себе, что означает каждое, принимают (λαμβάνουσι), например арифметика – *что* [означает] нечетное или четное, или квадратное, или кубическое, геометрия же – *что* [означает] несоизмеримое или ломка [линии], или схождение [линий], что же *есть*, показывают (δεικνύουσι) через общее и доказанное (ἐκ τῶν ἀποδείξιμῶν).

В статье «О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля» мы уже писали, что «значения терминов», во-первых, «понимаются» (что мы уже отметили и в этой части статьи при комментировании *An. Post. I 2*, 71b29-33), а во-вторых, «принимаются» (о чем идет речь в ныне комментируемых фрагментах *An. Post. I 10*, 76a32-36 и 76b3-11); «принимаются» также «аксиомы» и «начала каждого рода, подлежащего доказательству» (Орлов 2007, 4). Здесь же мы в дополнение к уже отмеченному читаем, что для начал каждого

рода «что *есть*» надо принять, а для остального – показать. Поясним это положение для арифметики и геометрии, о которых Аристотель ведет речь в данном случае.

В арифметике мы принимаем «*что означает*» единица и «бытие» единицы («единица» рассматривается как начало рода арифметических объектов), для всего остального, т. е. для чисел и их состояний, мы принимаем «*что означает*», а «бытие» их показываем посредством силлогизмов. В геометрии мы принимаем «*что означает*» точка и линия и «бытие» точки и линии (точка и линия рассматриваются как начало рода геометрических объектов), для всего остального, т. е. для «прямой», «треугольника», мы принимаем «*что означает*», а «бытие» их показываем посредством силлогизма.

Вообще смысл доказательства по Аристотелю сводится к обоснованию бытия большего крайнего термина. Если иметь в виду буквенную запись силлогизма ( $A B, B \Gamma \vdash A \Gamma$ ), то речь идет о бытии  $A$ . Для  $A$  «быть», – значит «быть присущим»  $\Gamma$ . Средний термин оказывается причиной бытия  $A$  (а также его определением).

В *An. Post.* I 10, 76b11-16 Аристотель вновь говорит о трех составляющих всякой доказывающей *эпистемы*. Однако на сей раз он пишет об одной из этих составляющих несколько иначе по сравнению с тем, как он представил ее в 7, 75a39-75b21 (см. выше). Учет аксиом и родов, подлежащих доказательству, остается прежним, а вот третью составляющую ранее он учитывал как «заключение доказывающего силлогизма», а теперь учитывает как «состояния, для которых принимается, что означает каждое». «Состояния», сами по себе присутствующие подлежащему роду, о которых идет речь, имеют имена, выступающие в качестве терминов, значения которых мы понимаем и принимаем.

В заключение *An. Post.* I 10, а именно в 76b23-77a4, Аристотель обращается к рассмотрению гипотез ( $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\theta\epsilon\iota\varsigma$ ), постулатов ( $\alpha\iota\tau\eta\mu\alpha$ ) и терминов ( $\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$ ). Интерес представляет тот факт, что в данном случае он употребляет лексему  $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\theta\epsilon\iota\varsigma$  (гипотеза) в ином по сравнению с *An. Post.* I 2 смысле. Судя по всему, и лексему  $\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$  (термин) он употребляет здесь в несколько ином смысле по сравнению с *An. Post.* I 3.

В *An. Post.* I 2 Аристотель называет гипотезы среди непосредственных начал доказательства: аксиомы, определения и гипотезы, непосредственные посылки. Как мы отметили выше, в данном случае Аристотель называет гипотезами «принятие бытия» того ли иного предмета, например «человек *есть*». Однако в *An. Post.* I 10 Аристотель называет гипотезами (как и постулатами) опосредованные посылки, т. е. посылки, которые могут быть доказаны, но предлагаются ученикам без доказательства. Разницу между гипотезами и постулатами он сводит в данном случае к тому, что ученики, принимая предложенные им учителем посылки без доказательства, с одними из них согласны (гипотезы), а с другими нет (постулаты). Фактически здесь речь идет не о построении доказательства, а о дидактике, учебном процессе.



Когда в *An. Post. I 2* Аристотель пишет о гипотезе и определении, «по умолчанию» предполагается, что речь идет об одном и том же термине, который относится к бытию чего-то и сам по себе имеет какое-либо значение. А в *An. Post. I 10* Аристотель говорит порознь о родах (а не отдельных сущностях, как в *I 2*) и терминах (своих для этих родов). В этом случае «бытие» оказывается связанным с родами, а «значения» – с терминами.

В статье «Элементы систематизации в “Истории животных Аристотеля”» мы показали, что роды, подлежащие доказательствам, у Аристотеля могут быть как естественными родами видов, так и искусственными группировками (Орлов 2006, 34–36). Искусственные группировки Аристотель называет, в частности, «гипотетическими общими родами». Такое наименование дается им в контексте продолжения рассмотрения 1-й стадии эпистемического поиска в *An. Post. II 14* (Орлов 2004, 164–168). Ибо если исследователь на 1-й стадии поиска, т. е. при поиске ответа на вопрос «*есть ли*» «субъект проблемы», на первых порах удовлетворяется эмпирическим удостоверением в бытии того или иного предмета, то в дальнейшем (на пути к построению доказательства) эта стадия превращается в нетривиальную задачу установления бытия рода, будь то естественного или искусственного, подлежащего доказательству. Таким образом, на 1-й стадии эпистемического поиска по мере продвижения исследования происходит переход от принятию бытия того или иного отдельного предмета (гипотезы) к принятию бытия рода, подлежащему доказательству (гипотетического общего рода). «Гипотеза», как она подается в *An. Post. I 2*, становится «гипотетическим общим родом», о котором в *An. Post. I 10* Аристотель пишет просто как о «роде, подлежащем доказательству». «Гипотеза» же, как она подается в *An. Post. I 10*, не относится ни к стадиям эпистемического поиска, ни к непосредственным началам доказательства.

В связи с переходом от «гипотез» к бытию родов (или их начал), подлежащих доказательству («гипотетическим общим родам»), у «терминов» остаются только «значения» (которые лишь понимаются), а «гипотезами» теперь Аристотель называет один из вариантов доказываемых посылок. В *An. Post. I 10*, 76b35-77a4 Аристотель противопоставляет «термины» и «гипотезы» именно в этом смысле.

Выше, при комментировании *An. Post. I 3*, мы уделили большое внимание переводу и истолкованию аристотелевского положения: «есть не только *эпистема* [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем». Словоупотребление «термин» в *An. Post. I 10* можно было бы использовать в качестве довода в пользу позиции Дж. Барнса и З. Н. Микеладзе. Однако мы считаем, что в *An. Post. I 3*, говоря об «узнавании термина», Аристотель еще остается в «парадигме» *An. Post. I 2*.

Как соотносятся между собой начала доказываемой *эпистемы*, о которых говорится в *An. Post. I 2, 3, 7-10*? В конечном счете во всех этих главах Аристотель говорит об одних и тех же началах, которые включают в себя:

- 1) первые непосредственные посылки доказывающих силлогизмов;
- 2) аксиомы;
- 3-1) «узнавание терминов»: определение значений терминов;
- 3-2) «узнавание терминов»: принятие бытия начал рода, подлежащего доказательству.

У Аристотеля есть еще одно начало: то, которое постигается умом (имеется в виду сущность как суть бытия, поиск которой соответствует 4'-й стадия эпистемического поиска), но речь о нем идет за пределами указанных глав *An. Post.* Отметим также, что многие англо-американские комментаторы считают, что Аристотель не различает аксиомы и непосредственные посылки; мы же считаем, что это не так. В аристотелеведческой литературе в связи с непосредственными началами доказательств часто рассматривается также содержание *An. Post. I 1*. Мы же считаем, в данной главе речь идет о предпознании, проблематика которого имеет некоторые отличия как от проблематики стадий эпистемического поиска, так и от непосредственных начал доказательства.

Далее мы сравним стадии эпистемического поиска и непосредственные начала доказательства. Для Аристотеля эпистемический поиск и построение эпистемического доказательства – разные стадии познания. Если мы уже ответили на вопросы «*есть ли*», «*что есть*», «*что есть*», это еще не значит, что мы имеем доказывающий силлогизм. Ответы на эти вопросы соответствуют только части начал эпистемического силлогизма. Доказательство должно быть не просто силлогизмом, а правильным силлогизмом с точки зрения «правильной силлогистики», т. е. качество и количество его посылок должно соответствовать одному из правильных модусов той или иной фигуры силлогизма. Доказывающий силлогизм должен включать в себя только универсальные термины. Силлогизмы, с которыми мы имеет дело в контексте поиска, не всегда отвечают этим требованиям.

«Значения» из списка направлений эпистемического поиска совпадают с «определениями» из списка непосредственных начал эпистемических доказательств. А вот «бытие» (т. е. ответ на вопрос «*есть ли*») из списка направлений эпистемического поиска не соответствует «бытию» (т. е. бытию начала рода или же бытию рода) из списка непосредственных начал эпистемических доказательств. *Суть* сопутствующего выражается средним термином силлогизма, а средний термин силлогизма присутствует в посылках силлогизма. Поэтому ответ на вопрос «*что есть*» будет соответствовать допущению непосредственных посылок силлогизма.

Итак, среди направлений эпистемического поиска нет параллелей для аксиомы и принятия бытия, необходимого для доказательства. Аксиомы являются продуктом «метафизического поиска». «Принятие бытия» рода или его начала сопряжено с поиском причин и в итоге, судя по всему, оказывается своего рода границей между поиском и доказательством найденного. А среди непосредственных начал доказательства нет параллелей для 1-й и 2-й стадий эпистемиче-

ского поиска. Для наглядности сравнения направлений эпистемического поиска и непосредованных начал доказательства мы приводим табл. 6.

Таблица 6

Стадии эпистемического поиска	Начала доказательства
–	аксиомы
1-я стадия: <i>есть</i> ли (бытие субъекта проблемы)	–
–	узнавание терминов: принятие бытия начал рода, подлежащего доказательству
2-я стадия: что <i>есть</i> (бытие предиката проблемы)	–
3-я стадия (в обоих вариантах): что <i>есть</i> (значение)	узнавание терминов: принятие определений значения терминов
4"-я стадия: что <i>есть</i> (суть предиката проблемы)	допущение непосредованных посылок доказывающего силлогизма

#### 4. Применение универсального знания к частным случаям

Одно дело – эпистемический поиск, другое – построение доказательства и тем самым обретение универсального знания, третье – применение универсального знания к частным случаям, которое Аристотель называет, в частности, «теоретическим созерцанием» (θεωρεῖν). Например, если мы имеем некое универсальное знание в виде силлогизма ( $AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$ ), все термины которого универсальны, и хотим применить это знание к единичному по числу объекту  $\gamma$ , входящему в объем термина  $\Gamma$ , то, согласно Аристотелю, мы должны составить следующий силлогизм:  $Aa\Gamma, \Gamma\gamma \vdash A\gamma$ . Отметим, что такие силлогизмы оказываются неправильными с точки зрения аристотелевской «правильной силлогистики».

Такие силлогизмы, как ( $Aa\Gamma, \Gamma\gamma \vdash A\gamma$ ), согласно Аристотелю, не могут опровергать универсальные силлогизмы. Силлогизм ( $AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$ ) опровергается силлогизмом ( $AeB, Bi\Gamma \vdash Ae\Gamma$ ). Если же при применении первого из этих силлогизмов мы эмпирически примем ( $\neg\Gamma\gamma$ ) и тем самым получим силлогизм ( $Aa\Gamma, \neg\Gamma\gamma \vdash \neg A\gamma$ ), то это еще недостаточное условие для опровержения. Во-первых, субъект посылки  $Aa\Gamma$  – другой по сравнению с субъектом посылки  $\neg A\gamma$  ( $\Gamma$  – универсальный термин,  $\gamma$  – единичный), а закон противоречия запрещает утверждать и отрицать на основании *того же* субъекта, а не *другого*. Во-вторых, посылка  $\neg\Gamma\gamma$  чревата возможной ошибкой (при узнавании единичного). В связи с этим Аристотель учитывает еще одну дистинкцию: ложь и ошибка. Если учесть, что в аналитике, как мы отметили выше, Аристотель не акцентирует внимание на дистинкции «по отношению к» и «само по себе», а в первой философии акцентирует, то в соответствии с онто-аналитическим подходом можно было бы сказать, что в силлогизме ( $Aa\Gamma, \Gamma\gamma \vdash A\gamma$ ) –  $A$  сказывается на основании  $\Gamma$ , а  $\Gamma$  сказывается по отношению к  $\gamma$ . В этом особенность таких силлогизмов. Для Аристотеля посылки типа ( $\Gamma\gamma$ ) – индуктивные; для него речь в данном случае идет о наведении универсального на единичное, т. е. об индукции, сопряженной с узнаванием и опытом (Орлов

2007, 12–13). Получается, что истинность уже доказанного универсального знания не зависит от установления бытия того или иного единичного по числу предмета. Универсальное знание содержит в себе утверждение некоего универсального бытия.

До сих пор мы вели речь о теоретической философии Аристотеля. Аристотель же занимался не только теоретическими размышлениями, но и практическими. Учитывал он и практические силлогизмы. Мы вспомнили сейчас об этом потому, что применение некой универсальной нормы (на языке Аристотеля: «правильного логоса» – ὁ ὀρθὸς λόγος) к частной ситуации в практическом силлогизме Аристотеля происходит аналогично применению универсального знания к частным случаям. В практическом силлогизме присутствует такая же меньшая посылка (Гγ), как и в силлогизме (АαГ, Гγ┘Аγ).

Аристотель пишет о практических силлогизмах в «Никомаховой этике» в контексте рассмотрения «рассудительности» (ἡ φρόνησις, *фронесис*) (VI v, vii 1141b8 – viii, xi 1143a25-1143b17). Рассудительность – добродетель (если употреблять кантовскую терминологию) не «теоретического», а «практического разума». Рассудительность, согласно Аристотелю, имеет дело с единичными обстоятельствами, поэтому она предполагает ведение не только универсального, но и знакомство с единичным (vii 1141b14-16). Рассудительность, касающаяся блага государства, Аристотель разделяет на законодательную (установление универсальных норм) и правоприменительную (применение универсальных норм в единичных обстоятельствах (viii 1141b24-28). То же самое касается и блага для себя, т. е. личного блага человека: с одной стороны, некие универсальные правила (будь то нравственные, правила хозяйственной деятельности или же какие-либо иные утилитарные правила), с другой стороны, применение этих правил в единичных обстоятельствах. Рассудительность тоже предполагает «поиск» (viii 1142a7-8), но не эпистемический, т. е. не поиск причины и истины, а поиск блага для себя и для государства (полиса). Рассудительность, как и *эпистема*, имеет дело с силлогизмами только практическими, а не эпистемическими. Разница между эпистемическими и практическими силлогизмами у Аристотеля состоит прежде всего в том, что практические силлогизмы относятся к тому, что может быть иначе, и по отношению к чему надо принимать решение, а эпистемические – к тому, что не может быть иначе (о том, что не может быть иначе, решения не принимаются), а также в том, что в практических силлогизмах вместо заключения следует поступок (*праксис*), а не заключение силлогизма в виде пропозиции. Надо учитывать еще и то, что на принятие решения, согласно Аристотелю, влияет не только *логос* (присутствующий в практическом силлогизме), но и *этос* (нрав) человека, принимающего это решение. Хорошую статью о практическом силлогизме у Аристотеля написал Д. Девере (Devereux 1986).

Практические силлогизмы Аристотеля представляют интерес для разных исследователей по разным основаниям. Например, специалисты по современной вероятностной логике проявляют к ним интерес, поскольку им важно

прежде всего количественное определение вероятности того или иного поступка человека. Иной интерес к практическим силлогизмам Аристотеля у Х.-Г. Гадамера. В книге «Истина и метод» есть раздел «Герменевтическая актуальность Аристотеля» (Гадамер 1988, 369–383). Х.-Г. Гадамер не использует выражение «практический силлогизм», но фактически весь указанный раздел посвящен именно ему, т. е. Х.-Г. Гадамер усматривает герменевтическую актуальность Аристотеля именно в «практическом силлогизме».

В «Аналитиках» Аристотель ведет речь как об обретении универсального знания, так и о применении универсального знания к частным случаям. В «Этиках» же (Никомаховой и Эвдемовой) в контексте рассмотрения дианоэтических добродетелей, т. е. добродетелей разумных укладов души, Аристотель, рассматривая «эпистему», имеет в виду только универсальное разумение; применение универсального разумения к частным случаям в этических сочинениях в явном виде он не рассматривает (хотя косвенные ссылки на применение теоретического знания присутствуют и здесь). Рассматривая же в «Этиках» «рассудительность», Аристотель акцентирует внимание на «применимости» универсальных норм к частным случаям. Судя по всему, именно это обстоятельство приводит к тому, что Гадамер, комментируя в разделе «Герменевтическая актуальность Аристотеля» прежде всего *EN VI*, противопоставляет аристотелевское практическое мышление (практический силлогизм) *эпистеме* (эпистемическому силлогизму) на том основании, что практический силлогизм предполагает применимость (апликацию) универсальных положений к единичным обстоятельствам, а эпистема будто бы не предполагает такого применения; т. е. он не учитывает тот факт, что вообще-то (за пределами *EN*) Аристотель рассматривает не только универсальное знание, но и применение универсального знания к частным случаям. Поэтому Гадамер сравнивает рассудительность в основном с *технэ* (техническим искусством), которое также предполагает применимость неких знаний к единичному предмету.

Для нас представляет интерес прежде всего индуктивная посылка практических силлогизмов аналогичная индуктивной посылке силлогизмов, посредством которых происходит применение универсального знания к частным случаям. Поэтому мы будем сравнивать практические силлогизмы не с теми эпистемическими силлогизмами, которые содержат универсальное знание, как это делает Гадамер, а с теми силлогизмами, посредством которых это универсальное знание применяется. Материалы *EN VI* дают нам некоторую «дополнительную информацию» о таких индуктивных посылках, будь то теоретических или практических силлогизмов.

В связи с распознаванием единичных обстоятельств Аристотель говорит в *EN* об «опыте» (vii 1141b16-21), а далее он пишет (*EN VI viii 1142a11-20*):

...Почему юноши становятся геометрами, математиками и умудренными в таких [предметах], рассудительными же, мнится, не становятся. Причина [этого в том], что рассудительность [касается] единичных [предметов], которые становятся известными [т. е. узнаются] из опыта, а у юношей опыта нет, ибо опыт творится множеством времени [т. е. приобретается в течение долгого времени]; так что можно

было бы рассмотреть и это [т. е. и такой вопрос]: почему же отрок математиком стал бы, а мудрецом или физиком нет. Разве [не потому], что [начала математики узнаются] посредством отвлечения ( $\delta\acute{\iota}$  ἀφαιρέσεως), а начала [мудрости и физики] из опыта ( $\epsilon\tilde{\xi}$  ἐμπειρίας); и юноши не удостоверяются [в началах мудрости и физики], а [лишь] говорят [о них], суть же [начал математики] ясна?

В этом фрагменте Аристотель различает отвлеченные (абстрактные) и эмпирические начала (предметы) и связывает рассудительность с эмпирическими предметами, для распознавания которых требуется опыт как узнающий уклад души (Орлов 2003а, 34-68).

В связи с практическим силлогизмом Аристотель различает два варианта ошибки: можно ошибиться или при принятии универсальной нормы, или при применении универсальной нормы к единичным обстоятельствам. Аристотель рассматривает следующий пример (viii 1142a20–23):

Универсальная норма: всякая «тяжелая» (т. е. с примесями) вода вредна для здоровья.

Распознавание (узнавание) единичного: вот эта вода – «тяжелая».

А далее человек решается на поступок: пьет ее или не пьет.

Для нас представляет интерес тот случай, когда человеку вѣдом «правильный логос», что «всякая “тяжелая” вода вредна для здоровья», но он ошибается при распознавании единичного, т. е. «вот эта вода “тяжелая” или нет»?

Когда мы говорим о примении универсального знания к частным случаям, надо иметь в виду, что вообще Аристотель учитывает несколько переходов от силлогизма в его буквенной записи к универсальному знанию и далее его применению. Силлогистика как учение о правильных модусах трех фигур силлогизмов, разработанная Аристотелем в *An. Pr. I*, дает нам определенное количество правильных силлогизмов, записанных в буквенной форме, например:

$$\begin{array}{l} AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma \\ AeB, Aa\Gamma \vdash Be\Gamma \\ BaA, GaA \vdash Bi\Gamma \\ N AaB, N Ba\Gamma \vdash N Aa\Gamma \\ N AaB, Ba\Gamma \vdash N Aa\Gamma \\ P AaB, P Ba\Gamma \vdash P Aa\Gamma \end{array}$$

Мы привели примеры только трех правильных ассерторических силлогизмов и трех модальных. Всего в *An. Pr. I* Аристотель устанавливает правильность четырнадцати модусов ассерторических силлогизмов и ста двадцати двух модусов модальных силлогизмов. Мы уже отмечали, что аристотелевская правильная силлогистика ограничивается посылками только из универсальных терминов. Поэтому, если кто-то стал бы рассматривать буквы в аристотелевских силлогизмах как указание на переменные, то надо помнить, что речь идет не об «индивидуальных» переменных (как это имеет место в современной логике), а о неких «универсальных» переменных.

Рассмотрим примеры умозаключений из *An. Post.* II 16-17:

- А – опадение листьев (само по себе сопутствующее),
- В – затвердевание сока в ножках листьев (причина сопутствования),
- Г – широколиственные растения (гипотетический общий род),
- Δ – виноградная лоза (единичное по виду),
- Е – фиговая пальма (единичное по виду),
- δ – чувственно воспринимаемая виноградная лоза (вот это растение, единичное по числу).

Аристотель исходил из того, что листья у широколиственных растений опадают из-за того, что в ножках листьев затвердевает некий сок. Отметим также, что универсальность посылки ( $AaB$ ), согласно Аристотелю, может указываться как местоимением «всякое» ( $\tau\acute{\alpha}\nu$ ), так и наречием «всегда» ( $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ ). Например, высказывание: «Листья опадают *всегда*, когда в их ножках затвердевает сок», – универсальное ( $AaB$ ). Это же высказывание возможно и в другом виде: «*Всякое* опадение листьев происходит тогда, когда в ножках затвердевает сок». Далее мы не будем концентрировать внимание на указании универсальности, а сосредоточимся на терминах соответствующих умозаключений.

- (1) 1-й тип эпистемического силлогизма ( $Aa\Gamma, \Gamma a\Delta \vdash \#Aa\Delta$ ):
  - «Опадение листьев» присуще «широколиственным растениям» ( $A \Gamma$ ),
  - «виноградная лоза» – «широколиственное растение» ( $\Gamma \Delta$ ),
  - «опадение листьев» присуще «виноградной лозе» ( $A \Delta$ ).
- (2) 2-й тип эпистемического силлогизма ( $AaB, Ba\Gamma \vdash \#Aa\Gamma$ ):
  - «Опадение листьев» присуще «затвердеванию сока в ножках» ( $A B$ ),
  - «затвердевание сока в ножках» присуще «широколиственным растениям» ( $B \Gamma$ ),
  - «опадение листьев» присуще «широколиственным растениям» ( $A \Gamma$ ).
- (3) Применение частного знания к частным случаям ( $A \Delta, \Delta \delta \vdash \#A \delta$ ):
  - «Опадение листьев» присуще «виноградной лозе» ( $A \Delta$ ),
  - «вот это растение» – «виноградная лоза» ( $\Delta \delta$ ),
  - «опадение листьев» присуще «вот этому растению (или вот этой виноградной лозе)» ( $A \delta$ ).
- (4) Применения универсального знания к частным случаям ( $A \Gamma, \Gamma \delta \vdash \#A \delta$ ):
  - «Опадение листьев» присуще «широколиственным растениям» ( $A \Gamma$ ),
  - «вот это растение» – «широколиственное» ( $\Gamma \delta$ ),
  - «опадение листьев» присуще «вот этому растению (или вот этой виноградной лозе)» ( $A \delta$ ).

Сравним примеры умозаключений (3) и (4). Аристотель различает посылки универсальные ( $Aa\Gamma$ ), частные ( $Ai\Gamma$ ) и единичные ( $A \delta$ ). В то же время он различает *эпистемы* универсальные («опадение листьев» присуще всякому «широколиственному растению»), частные («опадение листьев» присуще всякой «виноградной лозе») и единичные «“опадение листьев” присуще “вот этому растению (или вот этой виноградной лозе)”». Единичную эпистему он часто также называет «частной». Высказывание: «опадение листьев» присуще всякой «виноградной лозе», – с формально-логической точки зрения, универсальное, а с эпистемической точки зрения, выражает частное знание. Ибо «виноградная

лоза» как вид выступает лишь частью растений, которым присуще «опадение листьев» (Орлов 2003b).

Сравним примеры умозаключений (1) и (4). На первый взгляд умозаключение (1) – то же самое, что и умозаключение (4), ибо и там, и там в качестве второй посылки стоит посылка « $X$  есть “широколиственное растение”», только в одном случае (1) вместо  $X$  подставляется единичное по виду, а в другом случае (4) – единичное по числу. Более того, Аристотель, как мы уже отметили, называет «частным знанием» заключения и умозаключения (1), и умозаключения (4). Однако сам Аристотель рассматривает такие умозаключения порознь. Вероятно, он исходит из того, что силлогизм (1) остается силлогизмом с универсальными терминами, а следовательно, «правильным» и доказывающим силлогизмом. Силлогизм же (4) с его едичным термином оказывается за пределами правильной силлогистики, и доказывающим не является. Метакатегории «целое и часть», и в том числе «кафолическое (т. е. универсальное) и частное» (поскольку «кафолическое» – один из вариантов «целого»), у Аристотеля соотносительны. Термин «виноградная лоза» как указывающий на единичное по виду – частный по отношению к термину «широколиственные растения» и универсальный по отношению к термину «чувственно воспринимаемая виноградная лоза (*вот это* растение)», указывающему на единичное по числу. Поэтому с формально-логической точки зрения этот термин все-таки универсальный. Просто среди универсальных терминов одни термины более универсальные, другие менее (частные в относительном смысле).

Англо-американские комментаторы различают силлогизмы (1) и (4). Во-первых, Дж. Ленно в статье «Разделение и объяснение: “Вторая аналитика” в действии» предложил различать умозаключения (1) и (2) как доказывающие умозаключения «типа А» (*A-type explanation*) и «типа В» (*B-type explanation*), и это предложение, насколько нам известно, было принято его коллегами (Lennox 1987). Мы будем называть доказательства «*A-type*» 1-м типом доказывающих силлогизмов, а доказательства «*B-type*» – 2-м типом доказывающих силлогизмов. Речь идет о том, что Аристотель рассматривает как «причину» средний термин и умозаключения (1), и умозаключения (2). Для виноградной лозы причина опадения листьев в том, что она – широколиственна (1-й тип доказывающего силлогизма), а для широколиственных растений причина опадения листьев в том, что сок затвердевает в их ножках (2-й тип доказывающих силлогизмов). Во-вторых, на применение универсального знания к частным случаям в англо-американском аристотелеведении принято указывать выражением *exercising knowledge*. Таким образом, умозаключения (1) и (4) различаются как *A-type explanation* (1) и *exercising knowledge* (4).

Когда мы говорим о применении универсального знания к частным случаям, мы имеем в виду только те умозаключения, которые соответствуют умозаключениям (3) и (4). Отметим, что для Аристотеля в данном случае речь идет о двух методах познания: о силлогизме ( $AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$ ) и индукции ( $\Gamma\gamma$ ). Про-



блема аристотелевских индуктивных посылок в современной философии представлена как проблема референции.

На этом мы завершаем наше рассмотрение основных частей аналитики Аристотеля: обретения универсального знания (эпистемический поиск и построение доказательства) и применения обретенного универсального знания к частным случаям. Разумеется, мы затронули далеко не все содержание аристотелевской аналитики. Предложенное в статье содержание следует рассматривать лишь как введение в аналитику Аристотеля.

### Список литературы

- Аристотель (1952) *Аналитика первая и вторая*, пер. и комм. Б. А. Фохта (Москва)
- Аристотель (1978) «Вторая аналитика», пер. З. Н. Микеладзе, в кн.: Аристотель. *Соч.: В 4 т.* (Москва, 1975–1984). Т. 2, 255–346
- Аристотель (2004) «О памяти», пер. Е. В. Алымовой, в кн.: Аристотель. *Протреник: О чувственном восприятии: О памяти* (Санкт-Петербург) 137–151, 163–179
- Баранов В. А. (2005) «Аристотель в иконоборческом споре: на чьей стороне?», Малахов С. Н., ред. *Византия: общество и церковь* (Армавир) 134–146
- Гадамер Х.-Г. (1988) *Истина и метод*, пер. с нем. Б. Н. Бессонова (Москва: Прогресс)
- Орлов Е. В. (1996) *Кафолическое в теоретической философии Аристотеля* (Новосибирск)
- Орлов Е. В. (2003а) «Аристотель об опыте и уме во “Второй аналитике” II 19», *Историко-философский ежегодник. 2002* (Москва) 34–68
- Орлов Е. В. (2003б) «Аристотель о частных и универсальных доказательствах во “Второй аналитике” А», *Вестник НГУ (Серия: Философия и право)* 1.1, 144–152
- Орлов Е. В. (2004) «Аристотелевский эссенциализм и проблема “формулировки проблем”», *Вестник НГУ (Серия: Философия и право)* 2.1, 161–169
- Орлов Е. В. (2006) «Элементы систематизации в “Истории животных” Аристотеля», *Философия науки* 3, 3–38
- Орлов Е. В. (2007) «О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля», *Интернет-журнал Vox (www.vox-journal.ru)* Вып. 2
- Рожанский И. Д. (1983) *Анаксагор* (Москва)
- Черняков А. Г. (1998) «Стрекало вопроса (вместо предисловия)», в кн.: Хайдеггер М. *Введение в метафизику* (Санкт-Петербург)
- Aristotle (1963) *Categories and De Interpretatione*, tr. with notes by J. L. Ackrill (Oxford)
- Aristotle (1994) *Posterior Analytics*, tr. with a comm. by J. Barnes, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford)
- Charles D. (2000) *Aristotle on Meaning and Essence* (New York: Clarendon Press)
- Devereux D.T. (1986) «Particular and Universal in Aristotle’s Conception of Practical Knowledge», *The Review of Metaphysics* XXXIX/3, 483–504
- Lennox J. (1987) «Divide and Explain: The *Posterior Analytics* in Practice», A. Gotthelf & J. Lennox, eds. *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Cambridge) 90–119
- Owen G. E. L. (1986) «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle», Owen G. E. L. *Logic, Science, and Dialectic* (New York) 180–199

## СТАНОВЛЕНИЕ РЕФЛЕКСИИ В СФЕРЕ ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ <sup>1</sup>

Л. С. Сычева

Начнем с высказывания С. С. Аверинцева из статьи «Литературные теории в составе средневекового типа культуры»: «Прежде чем говорить о литературных теориях византийского и латинского средневековья, необходимо энергично подчеркнуть значение того простого факта, что в средние века вообще были литературные теории» (Аверинцев 1996, 227). Дальше он отмечает, что «было бы грубой ошибкой полагать, будто наличие литературной теории при всякой литературе, едва она поднялась над уровнем фольклора и простой недифференцированной письменности, само собой разумеется; будто литературная теория – как бы тень литературы, неотступно за нею следующая» (Аверинцев 1996, 227). Аверинцев говорит, что история знает великие литературы, которые обходились без литературных теорий. Таковы все литературы древнего Ближнего Востока, такой поначалу была и греческая литература. Эти литературы «жили, разумеется, какими-то невыговоренными представлениями о сущности, целях, задачах, нормах и приличиях словесного искусства, однако обходились без их теоретической экспликации» (Аверинцев 1996, 227).

Эти слова Аверинцева указывают на проблему, которая является основной для нашей статьи – как организуется литературная деятельность людей, чем она управляется? Вопрос можно поставить и шире – что влияет на организацию любой интеллектуальной деятельности людей, не только литературной, но и, например, научной. Будем исходить из представлений теории социальных эстафет, развитой М. А. Розовым (2006). Исходная посылка теории социальных эстафет состоит в том, что основные умения (такие, как язык, простейшие формы бытовой культуры и т. п.) усваиваются человеком благодаря воспроизведению *непосредственных* образцов деятельности. Это не означает, что вся культура, согласно этой теории, мыслится основанной на воспроизведении *непосредственных* образцов. С появлением письменности многие действия воспроизводятся и по их описаниям. Однако язык по-прежнему усваивается детьми благодаря подражанию, воспроизведению образцов, ибо других средств у них просто нет.

С этой точки зрения слова Аверинцева о том, что восточные литературы жили «невыговоренными представлениями о сущности, целях, задачах, нормах и приличиях словесного искусства», вряд ли правомерны. Аверинцев неявно полагает, что всякое действие человека должно управляться его рефлексией, т. е. должно сопровождаться некими текстами, пусть невыговоренными, о целях,

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Интеллектуальная деятельность как система с рефлексией», проект № 07-03- 00528а.

задачах, нормах и т. д. Однако если человек действует по образцу действия, которое осуществляет другой человек, то он реализует и цели, сопровождающие действие-образец. Иначе говоря, появление литературной теории с позиции теории социальных эстафет – это не переход от невыговоренных представлений о целях и задачах литературного творчества к выговоренным, а переход от действий по образцам в сфере литературного творчества к действиям по тем нормам, канонам, которые содержатся в литературной теории. Именно значимость самого факта наличия литературных теорий подчеркивает Аверинцев в приведенных вначале статьи словах. Он ставит вопрос, что собой представляла литературная теория древних греков, и пишет дальше, что господствующей формой поэтики Аристотеля являются дефиниции, и из них – самая главная дефиниция – «это определение большой жанровой формы, т. е. в данном случае – трагедии» (Аверинцев 1996, 233). Аверинцев совершенно прав, говоря: «Зрелая античная мысль обрела в дефиниции такой мощный *механизм сохранения накопленного опыта*, возникших идей, обеспечения общеобязательной однозначности употребляемых терминов... какого не имела ни одна из более древних интеллектуальных традиций» (Аверинцев 1996, 235; курсив мой – Л. С.). Действительно, наличие литературных теорий – новое важное средство для сохранения литературного опыта. Однако вряд ли можно согласиться с тем, что «современная наука начинает с дефиниции предмета: прежде чем рассуждать, необходимо договориться, о чем, собственно, мы рассуждаем» (Аверинцев 1996, 234). Скорее фактом является то, что определения предмета венчают некоторый этап развития науки, а не предваряют, и непосредственные исследования ученые ведут, действуя по образцам.

Рассмотрим подробнее, как С. С. Аверинцев описывает, что изменяется в литературном творчестве с появлением в Древней Греции литературных теорий. Он показывает, что в поэтике древнегреческой литературы происходит отработка и опробование норм, которые сохраняют значимость для европейской литературной традиции в течение двух тысячелетий (Аверинцев 1996, 146). Эти нормы подготовила и осуществила эллинская классика. Для словесной культуры предыдущих эпох (в дописьменной стадии, в литературах древнего Ближнего Востока и у архаических истоков самой греческой литературы) характерен «дореклексивный традиционализм». Эллинская классика подготовила и осуществила всемирно-исторический поворот от дореклексивного традиционализма к рефлексивному традиционализму, который оставался «константой литературного развития для средневековья и Возрождения, для барокко и классицизма» (Аверинцев 1996, 146). Позднеантичный эпилог классики расширил и упрочил этот поворот. Суть поворота в том, что «литература осознает себя самое и тем самым впервые полагает себя именно как литературу, т. е. реальность особого рода, отличную от реальности быта или культы» (Аверинцев 1996, 146). Благодаря работам Платона и Аристотеля это самоопределение литературы оформилось в рождении поэтики и риторики – литературной теории и литературной критики.

Так, Аристотель в *Поэтике* (1447a8–10) пишет, что будет говорить о поэтическом искусстве как таковом и о видах его; о том, каковы возможности каждого вида; о том, как должны составляться сказания, чтобы поэтическое произведение было хорошим; из скольких и каких оно бывает частей. Он определяет трагедию как «подражание действию важному и законченному, имеющему определенный объем» (1449b25). Здесь указан родовый признак поэзии – «подражание», и видовой признак трагедии – «подражание действию». Конечную цель трагедии Аристотель видел в том эмоциональном впечатлении, которое она производит на зрителя, и описывал те способы, которыми это может быть достигнуто. Он выделял в трагедии следующие шесть частей: миф, или фабулу, характеры, разумность, сценическую обстановку, словесное выражение и музыкальную композицию» (1450a10).

Три из этих шести частей (миф, словесное выражение и музыкальный аккомпанемент) упоминаются Платоном в третьей книге *Государства*, а характеры и разумность постоянно учитывались риториками. Однако, как пишет Т. А. Миллер, выстроенные в один ряд, эти шесть частей получили у Аристотеля существенно новую трактовку: «Если у Платона “миф”, “стиль”, “напев”, были носителями нравственного начала и анализировались по признаку тех моральных свойств, которые в них заключались, то у Аристотеля этическая сторона произведения выделилась в особую “часть”, в “характеры”. Благодаря этому остальные части освободились от “морального содержания”, т. е. стали рассматриваться как технические приемы, а не как носители нравственных качеств» (Миллер 1975, 118).

Заимствовав у Платона сравнение цельности художественного произведения с цельностью живого организма, и у раторов – их учение о вероятностной, правдоподобной аргументации и о способности слова вызывать эмоции страха и жалости, Аристотель соотнес все это с интеллектом, как со свойством познания, т. е. по-новому осветил прежние элементы в контексте новой эстетики. В итоге он сформулировал три условия хорошей трагедии.

Первое условие – «цельность» объема, потребовав от художественного произведения, прежде всего, ясности. Однако в отличие от Платона, он истолковал ясность как помощницу знания, как то, что делает вещь хорошо обозримой и легко запоминающейся.

Второе условие – поэт должен был изображать действия как правдоподобные, вероятные. Аристотель приравнивал вероятностную аргументацию и философию, сказав, каждая из них исследует один и тот же предмет – «всеобщее» в отличие от единичного. Это позволило Аристотелю опровергнуть обвинение, возведенное Платоном на поэзию, – обвинение в неспособности познавать сущность вещей.

Третье требование заключалось в том, что Аристотель предписывал изображать в трагедии действия страшные и жалкие. В страшном и жалком он увидел эмоцию удивления – то чувство, которое Платон в *Тезете* (155d) и сам Аристотель признавали первым толчком абстрактного знания.

Исходя из того, что главная цель трагедии – эффект страха и жалости, а также ее способность давать знание о всеобщем, Аристотель выстраивает все драматургические приемы. Главное место в «идеальной трагедии» занимала фабула (миф), Аристотель называл ее душой трагедии и предписал добиваться трагического впечатления в самой фабуле, а не сценическими декорациями (1543b). В отличие от Платона, который резко противопоставлял «идеальное искусство» греческой литературе своего времени, Аристотель предлагал свою модель не как абстрактную схему, а как обобщение опыта классической поэзии своего времени.

Аристотель создал, как видим, новую норму сценического действия: «Он четко разделил две стороны всякого художественного произведения, его мораль, т. е. способность воспитывать человека, и его форму, т. е. те приемы, которыми пользуется писатель, чтобы придать своему сочинению эстетическую выразительность. Отделив этику от техники и рассмотрев обе эти стороны в разных трактатах, Аристотель первый осмыслил поэтическую технику не как случайную сумму приемов, а как систему, где части взаимообусловлены друг другом» (Миллер 1975, 132).

Таким образом, литературная теория как рефлексия над словесным творчеством существенно изменяет «фундаментальные компоненты объективного бытия литературы». В эпоху эллинской классики «литература осознает себя самое и тем самым впервые полагает себя самое именно как литературу, т. е. реальность особого рода, отличную от реальности быта или культа (Аверинцев 1996, 146)». Самоопределение литературы оформилось в рождении поэтики и риторики – литературной теории и литературной критики.

Изменение фундаментальных компонентов бытия литературы прежде всего касается категории жанра. На стадии дорефлективного традиционализма жанр определялся из внелитературной ситуации – культовой или бытовой. Это были фольклорные причитания, гимны, псалмы. Появление рефлексии ведет к тому, что «жанр получает характеристику своей сущности из собственных литературных норм, кодифицируемых поэтикой или риторикой» (Аверинцев 1996, 147). Иначе говоря, до эллинской классики фольклорные причитания, гимны и т. п. играли подчиненную роль, определявшуюся их значимостью в быту, в культовых действиях. Становление же трагедии как жанра, связанное с преобразованием хоровых песен, сопровождавших культ Диониса, и закрепление этого жанра в *Поэтике* Аристотеля обозначает появление в Древней Греции литературы как специального занятия людей. Как пишет Аверинцев, номенклатура античных жанров претерпевает «смысловой сдвиг»: например, «трагедия», по буквальному смыслу ритуальное «козлопение», отныне прежде всего стихотворное сочинение из драматического рода, правила которого сформулированы Аристотелем и которое в принципе может (как то у римлянина Сенеки) стать драмой для чтения; «эпиграмма», по буквальному смыслу «надпись» на камне или ином предмете, отныне прежде всего лирическая малая форма с определенными характеристиками, касающимися объема, метра и топики. Смысловой сдвиг означает не что иное, как перенесение центра тяжести с обслуживающей функции прежних

«трагедий», «эпиграмм» на анализ того, как устроена (или как должна быть устроена) трагедия, эпиграмма как литературные формы. Здесь осуществляется рефлексивное преобразование, происходит смена референции – если раньше эпиграмма определялась как описание того, что это такое (надпись на камне), то теперь референтом становятся ее характеристики – объем, метр, топика.

Изменение претерпевает также представление об авторстве. Если раньше авторство было тождественно архаическому понятию авторитета («изречения Птаххотепа», «псалмы Давида» и т. п.), то в риторике авторство обозначает характерный индивидуальный стиль.

Греки задали, считает Аверинцев, основное направление сознательных литературных исканий очень надолго. Концепция жанра как центральная и стабильная категория теории литературы была поколеблена только в Новое время с появлением романа, своеобразного «антижанра», самим своим присутствием, как показал М. М. Бахтин, разрушавшего традиционную систему жанров.

Таким образом, мы зафиксировали тот факт, что в Древней Греции в работах философов появляются литературные теории как рефлексия над литературным творчеством. Существенно при этом, что в других культурах и литературах подобные теории не появляются.

Благодаря появлению литературной теории происходит переход от действий по образцам в сфере литературного творчества к действиям по тем нормам, канонам, которые содержатся в литературной теории. Важно, что античное учение о жанрах нормировало, по словам Аверинцева, литературную деятельность вплоть до Нового времени, когда появление романа разрушило традиционную концепцию жанра.

Обратим внимание на то, что *Поэтика* Аристотеля определила литературную деятельность из ее собственных оснований, в отличие от ее статуса посредника в быту или в культовых действиях, как это было прежде. Это не единственный принципиальный «поворот», осуществленный в культуре Древней Греции благодаря философии. Так, во всех развитых цивилизациях люди умели решать задачи, которые имели практическое содержание – складывать, умножать, вычислять проценты и т. д. Однако только в древнегреческой культуре возникли *Начала* Евклида, как система математического знания, важного само по себе, а не только как средство решения практических задач. Вероятно, нет единственной причины этого, но существенную роль сыграли философские взгляды Платона и Аристотеля, которые подчеркивали важность не утилитарных установок в культуре.

### Список литературы

- Аверинцев С. С. (1996) *Риторика и истоки европейской литературной традиции* (Москва)
- Миллер Т. А. (1975) «К истории литературной критики в классической Греции V–VI вв. до н. э.», *Древнегреческая литературная критика* (Москва)
- Розов М. А. (2006) *Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии* (Смоленск)

# АЛГОРИТМ РАЗВОРАЧИВАНИЯ ВСЕХ ЧИСЛОВЫХ ОТНОШЕНИЙ ИЗ ОТНОШЕНИЯ РАВЕНСТВА И ИДЕАЛЬНЫЕ ЧИСЛА ПЛАТОНА

А. И. Щетников

## 1. Источники, в которых описан «алгоритм Никомаха»

*Н*астоящая статья посвящена алгоритму разворачивания всех числовых отношений из отношения равенства, открытому древнегреческими математиками. Этот алгоритм известен нам по двум неопифагорейским трактатам II в. н. э. Однако его безымянный автор жил в гораздо более раннюю эпоху, не позднее III в. до н. э., а скорее всего, даже раньше — предположительно в IV в. до н. э., во времена Платона и его школы.

Первое сочинение, в котором сохранилось описание этого алгоритма — это *Введение в арифметику* Никомаха Герасского (II в.). Никомах описывает этот алгоритм весьма подробно (I 23.4–II 2), однако приводимое им описание лишено каких-либо обоснований и доказательств. Комментируя русский перевод *Введения*, я стал для краткости называть этот алгоритм «алгоритмом Никомаха», — хотя понятно, что сам Никомах к его открытию не имел никакого отношения.

В последующие века *Введение в арифметику* неоднократно комментировалось и переводилось на другие языки. До нас дошли комментарии Ямвлиха (III в.), а из более поздних авторов — Асклепия и Иоанна Филопона (оба — VI в.). Во всех этих комментариях устройство алгоритма излагается по исходному тексту Никомаха, без восстановления доказательств.

Второе описание этого алгоритма имеется в трактате Теона Смирнского (II в.) *Изложение математических предметов, полезных при чтении Платона*. Оно построено по той же схеме, что и во *Введении в арифметику*, но более кратко. Эта краткость восполняется тем, что Теон называет те источники, из которых он заимствует свои материалы — сочинение *Платоник*, принадлежащее знаменитому александрийскому учёному Эратосфену (III в. до н. э.), и трактат перипатетика Адраста (I в. н. э.).

## 2. Классификация числовых отношений

Для понимания дальнейшего познакомимся с классификацией соотнесённых количеств, изложенной у Никомаха и Теона. Согласно этой классификации,

для соотнесённого количества наивысшим родовым делением служит деление на равенство и неравенство... Неравное подлежит дальнейшему разделению, и одно будет большим, а другое меньшим... Большее подразделяется на пять видов, каковые суть многократное (πολλαπλασίον), сверхчастное (ἐπιπόριον), сверхмногократное (ἐπιπερές), многократно-и-сверхчастное (πολλαπλασιεπιπόριον), многократно-и-

сверхмногочастное (πολλαπλασιεπτερες). И противоположное, меньшее, сходным образом подразделяется на пять видов (*Введение* I 17, 2–8).

Дадим описание пяти видов отношения большего к меньшему. Всюду ниже  $m > 1$ ,  $1 < k < n$ , и  $k$  взаимно просто с  $n$ .

- Многократное отношение  $A : B = m$  — когда большее число содержит в себе меньшее целиком несколько раз.
- Сверхчастное отношение  $A : B = 1 + \frac{1}{n}$  — когда большее число содержит в себе меньшее один раз с добавлением ещё одной его доли.
- Сверхмногочастное отношение  $A : B = 1 + \frac{k}{n}$  — когда большее число содержит в себе меньшее один раз с добавлением нескольких его долей.
- Многократно-и-сверхчастное отношение  $A : B = m + \frac{1}{n}$  — когда большее число содержит в себе меньшее несколько раз с добавлением ещё одной его доли.
- Многократно-и-сверхмногочастное отношение  $A : B = m + \frac{k}{n}$  — когда большее число содержит в себе меньшее несколько раз с добавлением нескольких его долей.

Эта классификация соотнесённых количеств охватывает только рациональные отношения, представимые парами натуральных чисел; отношения несоизмеримых величин остаются за её пределами.

### 3. Перевод текста: Никомах

(I 23.4 и сл.) ...И этот изящнейший и необходимейший путь к познанию природы целого ясным и недвусмысленным образом показывает нам, что прекрасное, определённое и познаваемое первично по своей природе в сравнении с неопределённым, неограниченным и безобразным; и далее, что части и виды неограниченного и неопределённого приобретают благодаря первому свою форму и границы, и находят подобающий им порядок и расположение, и становятся доступными измерению, и приобретают некоторое подобие и одноимённость. Ведь понятно, что разумная часть души приводит в порядок неразумную часть, её порывы и влечения, связанные с двумя видами неравенства, и посредством размышления подводит её к равенству и тождеству. А для нас из этого уравнивания прямо вытекают так называемые этические добродетели, каковые суть благоразумие, мужество, мягкость, самообладание, выдержка и подобные им качества.

Теперь нам нужно как следует рассмотреть природу этой теоремы, согласно которой можно доказать, что всё многообразие видов неравенства и разделов этих видов сводятся к первому и единственному равенству, как к их матери и корню.

Пусть нам даны равные числа по три, и первыми будут единицы, затем — три двойки, затем — тройки, четвёрки, пятёрки, и сколь угодно далее. И из них, прямо таки по божественному, а не по человеческому повелению, а иначе сказать — по самой природе, первыми возникают многократные, а из них сперва двукратные, затем трёхкратные, затем четырёхкратные, затем пятикратные, и этот порядок мы можем продолжать до бесконечности. Вторыми же — сверхчастные, и здесь сначала появляется первый вид, полуторное, за ним сверхтретье, а за ним прямо по порядку идут сверх-



четвертное, сверхпятерное и далее аналогично до бесконечности. Третьими — сверхмногочастные, и здесь сначала появляются сверхдвухчастные, а прямо за ними сверхтрёхчастные, сверхчетырёхчастные, сверхпятнадцатые, и сколь угодно далее в том же порядке.

И тебе нужны такие правила, которые будут подобны неизменным и нерушимым законам природы, и по которым всё вышеназванное будет расходиться во все стороны от равенства без каких-либо исключений. И эти правила таковы: «Положи первый член равным первому, второй равным сумме первого и второго, а третий — сумме первого, удвоенного второго и третьего». И если ты будешь действовать по этому закону, ты сначала получишь по порядку все виды многократного, исходя из трёх членов равенства, и они взойдут и вырастут без твоей помощи и участия; причём непосредственно из равенства возникнет двукратное, затем из двукратного — трёхкратное, из трёхкратного — четырёхкратное, из него — пятикратное, и так далее всегда в том же порядке.

А из этих многократных, если переставить их члены, прямо-таки по природной необходимости применением этих же трёх правил возникают сверхчастные, причём не случайно и беспорядочно, но в присущей им последовательности. И из переставленного первого двукратного возникает первое полуторное, из второго трёхкратного — второе в своём порядке сверхтретье, и сверхчетвертное — из четырёхкратного, и далее названные по именам следующих.

И опять, из этих упорядоченных сверхчастных, если переставить их члены, естественно возникают сверхмногочастные: из полуторного — сверхдвухчастное, из сверхтретьего — сверхтрёхчастное, из сверхчетвертного — сверхчетырёхчастное, и далее до бесконечности по этой же аналогии.

А если члены не переставлять, то прямо из этих же упорядоченных сверхчастных по тем же правилам возникают многократно-и-сверхчастные: двукратное-и-половинное из первого полуторного, двукратное-и-сверхтретье из второго сверхтретьего, двукратное-и-сверхчетвертное из третьего сверхчетвертного и так далее.

Итак, из сверхчастных с перестановкой членов возникают сверхмногочастные, а без перестановки — многократно-и-сверхчастные, и это происходит одним и тем же способом и по одним и тем же правилам, но либо с сохранением порядка членов, либо с обращением его, и получившиеся числа показывают остальные сопряжения.

Описанное выше упорядоченное производство, которое идёт либо в прямом порядке, либо с перестановкой членов, мы рассмотрим теперь на примерах.

Из сопряжения и пропорции полуторного, переставленного так, чтобы оно начиналось с большего члена, составляется сверхмногочастное сверхдвухтретье сопряжение; а если оно прямо начинается с меньшего члена, то получается многократно-и-сверхчастное сопряжение, а именно двукратное-и-половинное. К примеру, из 9 6 4 получается 9 15 25 либо 4 10 25. Из сверхтретьих, когда они начинаются с большего члена, в сверхмногочастном получается триждысверхчетвертное, а когда с меньшего — двукратное-и-сверхтретье. К примеру, из 16 12 9 получается 16 28 49 либо 9 21 49. Из сверхчетвертных, когда они начинаются с большего члена, в сверхмногочастном получается четырёхждысверхпятерное, а когда с меньшего члена, во многократно-и-сверхчастном получается двукратное-и-сверхчетвертное. К примеру, из 25 20 16 получается 25 45 81 либо 16 36 81.

И в том, что получается обоими способами, последний член всегда будет одним и тем же квадратом, а первый — наименьшим, и оба крайних члена всегда будут квадратами.

А относящиеся к другим видам сверхмногочастные или многократно-и-сверхмногочастные получаются иным образом из сверхмногочастных. Так, из дважды-сверхтретьих, когда они начинаются с меньшего члена, получаются двукратные-и-дваждысверхтретьи; а когда начинаются с большего — триждысверхпятерные. Так, из 9 15 25 получается либо 9 24 64, либо 25 40 64. А из триждысверхчетвертных, когда они начинаются с меньшего члена, получаются двукратные-и-триждысверхчетвертные; а когда начинаются с большего — четыреждысверхсемерные. К примеру, из 16 28 49 получается либо 16 44 121, либо 49 77 121. И также из четыреждысверхпятерных, каковы 25 45 81, когда они начинаются с меньшего члена, получаются двукратные-и-четыреждысверхпятерные, каковы 25 70 196; а когда начинаются с большего — пять-юсверхдевяты, каковы 81 126 196. И аналогичные согласованные результаты можно продолжать до бесконечности.

(II 1–2) Элементом называется и является то последнее, из чего всё слагается и на что всё разлагается (к примеру, буквы являются элементами звучащей речи, ибо из них слагается произносимая речь и на них она в итоге разлагается; а звуки являются элементами мелодии, ибо из них она изначально слагается и на них разлагается; а так называемыми общими элементами всего космоса являются четыре простых тела: огонь, вода, воздух и земля, — ведь из них как из первых состоит вся природа, и на них же мы её в конце концов мысленно разлагаем). Мы показали, что равенство является элементом для соотнесённого количества; а для количества самого по себе первоначальными элементами являются единица и двойка, из которых как из последних всё слагается до бесконечности и на которые мы мысленно всё разлагаем.

Мы также показали, что распространение и нарастание неравного идёт от равенства и что оно прямо упорядочено по всем сопряжениям согласно трём правилам. И чтобы убедиться в том, что равенство поистине является элементом, осталось показать, что разложение завершается на нём же. Рассмотрим для этого нашу процедуру.

Представь себе три члена в любом сопряжении и пропорции, будь оно многократным, или сверхчастным, или сверхмногочастным, ими многократно-и-сверхчастным, или многократно-и-сверхмногочастным, лишь бы только средний член относился к меньшему так же, как больший к среднему. Вычти меньший член из среднего, будь он по порядку первым или же последним, и установи меньший член первым членом твоей новой прогрессии; на второе место установи то, что осталось от второго члена после вычитания; а потом вычти сумму нового первого члена и удвоенного нового второго члена из оставшегося, наибольшего из данных членов, и установи разность третьим членом, — и получившиеся числа будут иметь некоторое новое сопряжение, более примитивное по природе.

И если ты снова таким же способом произведёшь вычитание этих трёх членов, ты обнаружишь, что они преобразуются в три новых члена более примитивного вида; и ты найдёшь, что эта последовательность будет всегда продолжаться, пока не дойдёт до равенства. А отсюда с необходимостью становится очевидным, что равенство является элементом для соотнесённого количества.

#### 4. Перевод текста: Теон

(107–111) Адраст показывает, что отношение равенства является начальным и первым, и пропорция тоже, а все прочие отношения и пропорции из них составляются и в них разрешаются. Эратосфен говорит, что всякое отношение возрастает или по интервалу,

или своими членами; но равенству никакой интервал не причастен, так что оно может возрастать лишь своими членами. Взяв три величины, составим из них пропорцию и покажем, что вся математика состоит из количественных пропорций, и что [равенство] является началом, элементом и природой пропорции. Эратосфен говорит, что он опустил доказательства. Но Адраст специально показывает, что каковы бы ни были три члена пропорции, из них можно составить три других, положив первый равным первому, второй — сумме первого и второго, третий — сумме первого, удвоенного второго и третьего, и эти три члена опять составят пропорцию.

Из пропорции с равными членами возникает двукратная пропорция, из двукратной — трёхкратная, из неё — четырёхкратная, и далее прочие многократные. К примеру, возьмём наименьшую пропорцию равенства из трёх равных членов, то есть из трёх единиц. Составим три новых члена по указанному правилу: первый — из первого, второй — из первого и второго, третий — из первого, двух вторых и третьего. Получилась пропорция 1 2 4 в двукратном отношении. Вновь составим из них другие члены по тому же правилу: первый — из первого, второй — из первого и второго, третий — из первого, двух вторых и третьего. Получилась пропорция 1 3 9 в трёхкратном отношении. Из неё подобным образом составляется пропорция 1 4 16 в четырёхкратном отношении, из неё — 1 5 25 в пятикратном отношении, и так до бесконечности, последовательно получая все наличные многократные.

Из обращённых многократных подобным образом составляются сверхчастные отношения и состоящие из них пропорции: из двукратной — полуторная, из трёхкратной — сверхтретья, из четырёхкратной — сверхчетвертная, и всегда в таком порядке. К примеру, возьмём трёхчленную пропорцию в двукратном отношении, и её наибольший член поставим на первое место. Образует из неё три новых члена по тому же правилу: из пропорции 4 2 1 получается пропорция 4 6 9 в полуторном отношении. Снова возьмём трёхчленную пропорцию в трёхкратном отношении 9 3 1: из неё по тому же правилу составляется сверхтретья трёхчленная пропорция 9 12 16. Из четырёхкратной составляется сверхчетвертная пропорция 16 20 25, и так последовательно все имеющиеся одноимённые.

Из сверхчастных получают сверхмногочастные и многократные-и-сверхчастные, и опять из сверхчастных — другие сверхчастные и многократные-и-сверхмногочастные. Большинство из них мы опустим за ненадобностью, некоторые же рассмотрим. Из полуторной пропорции с большим членом в начале по тому же правилу составляется пропорция в дваждысверхтретьем сверхмногочастном отношении: так из 9 6 4 по тому же методу составляется 9 15 25. А если в начале стоит меньший член, из неё получается многократно-и-сверхчастная пропорция, а именно двукратная-и-половинная: так из 4 6 9 по тому же методу получается 4 10 25. Из сверхтретьей с большим членом в начале получается сверхмногочастная триждысверхчетвертная пропорция; так из 16 12 9 получается 16 28 49. А если в начале стоит меньший член, из неё получается многократно-и-сверхчастная пропорция, а именно двукратная-и-сверхтретья: 9 21 49. Из сверхчетвертной с большим членом в начале получается сверхмногочастная пропорция, а именно четырёхждысверхпятая; так из 25 20 16 получается 25 45 81. А если в начале стоит меньший член, из неё получается многократно-и-сверхчастная пропорция, а именно двукратная-и-сверхчетвертная, так из 16 20 25 получается 16 36 81. Такой порядок продолжается до бесконечности, так что из одних получают другие по тому же принципу, что далее рассматривать уже не нужно.

И как все пропорции и все отношения составляются из первого отношения равенства, так же все они в него разрешаются. Во всякой данной пропорции с тремя нерав-

ными членами мы вычтем из среднего члена меньший, а из большего — меньший и удвоенный средний без меньшего. Полученная пропорция будет той самой, из которой родилась данная. Если повторять это вычитание, в итоге оно разрешится в пропорцию равенства, из которой всё и было составлено, и которая уже ни на что не разлагается, только на отношение равенства.

Эратосфен доказывает, что все фигуры также составляются по некоей пропорции, и это составление также начинается с равенства и разрешается в равенство. Но об этом сейчас говорить нет нужды.

### 5. Диаграмма для трёхчленных сопряжений

Описанный Никомахом и Теоном алгоритм преобразует трёхчленную геометрическую прогрессию в две новые прогрессии по следующему правилу: «Положи первый член равным первому, второй равным сумме первого и второго, а третий — сумме первого, удвоенного второго и третьего». При этом одна прогрессия получается из исходной напрямую, а другая — с обратной перестановкой членов.

Дадим обоснование этого правила. Всякая несократимая трёхчленная геометрическая прогрессия имеет вид  $a^2 : ab : b^2$ , где НОД  $(a, b) = 1$  (Евклид, *Начала*, VIII 2). Действие алгоритма изобразим на схеме в виде процедуры с одним входом и двумя выходами (рис. 1). На левом выходе исходная прогрессия преобразуется в трёхчленное сопряжение  $a^2 : (a^2 + ab) : (a^2 + 2ab + b^2)$ , что после группировки членов даёт  $a^2 : a(a + b) : (a + b)^2$ ; нетрудно видеть, что это новое сопряжение тоже является геометрической прогрессией. На правом выходе по аналогичному правилу составляется трёхчленная геометрическая прогрессия  $(a + b)^2 : b(a + b) : b^2$ .

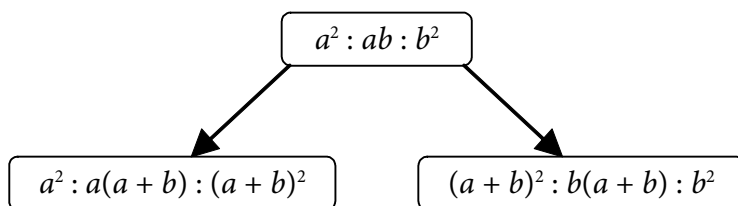


Рис. 1

Подадим на вход алгоритма Никомаха корневую прогрессию равенства из трёх единиц и рассмотрим двоичное дерево результатов, несколько уровней которого изображено на рис. 2.

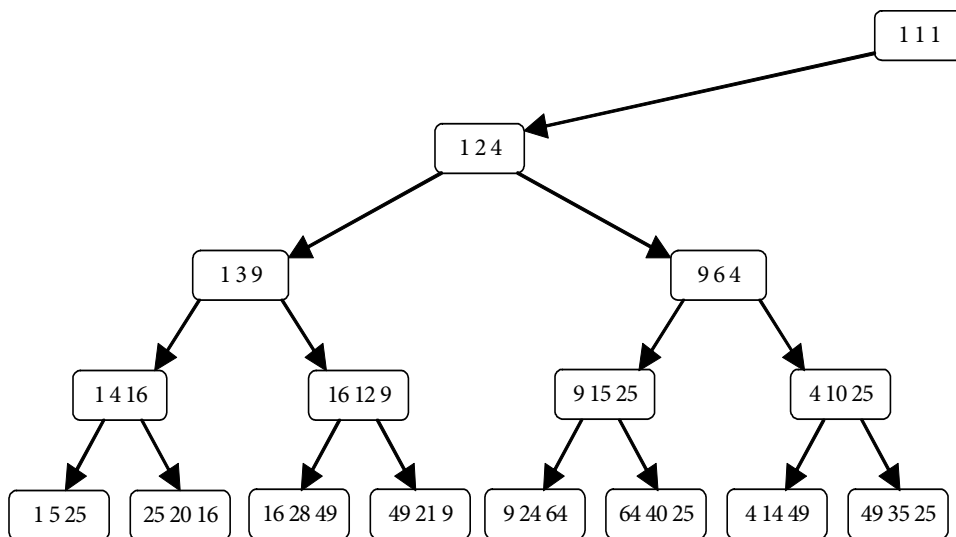


Рис. 2

### 6. Реконструкция «примитивной» формы алгоритма Никомаха

Теперь мы опишем алгоритм Никомаха в предельно очищенном виде, не загромождённом дополнительными деталями, а также сформулируем относящуюся к нему фундаментальную теорему и докажем её. Сам Никомах рассматривает числовые тройки; мы же упростим ситуацию и будем рассматривать числовые пары, задающие отношение соседних членов в трёхчленных геометрических прогрессиях.

В такой интерпретации алгоритм Никомаха превращается в вычислительную процедуру с одним входом и двумя выходами, преобразующую упорядоченную пару натуральных чисел в две другие упорядоченные пары по следующему правилу: «на левом выходе левое число равно левому числу на входе, а правое число равно сумме чисел на входе; на правом выходе левое число равно сумме чисел на входе, а правое число равно правому числу на входе» (рис. 3).

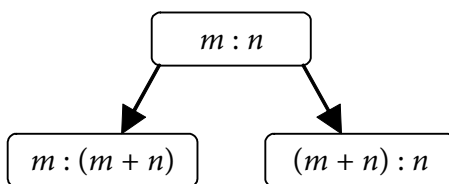


Рис. 3

Подадим на вход алгоритма Никомаха корневую пару из двух единиц и рассмотрим двоичное дерево результатов (рис. 4).

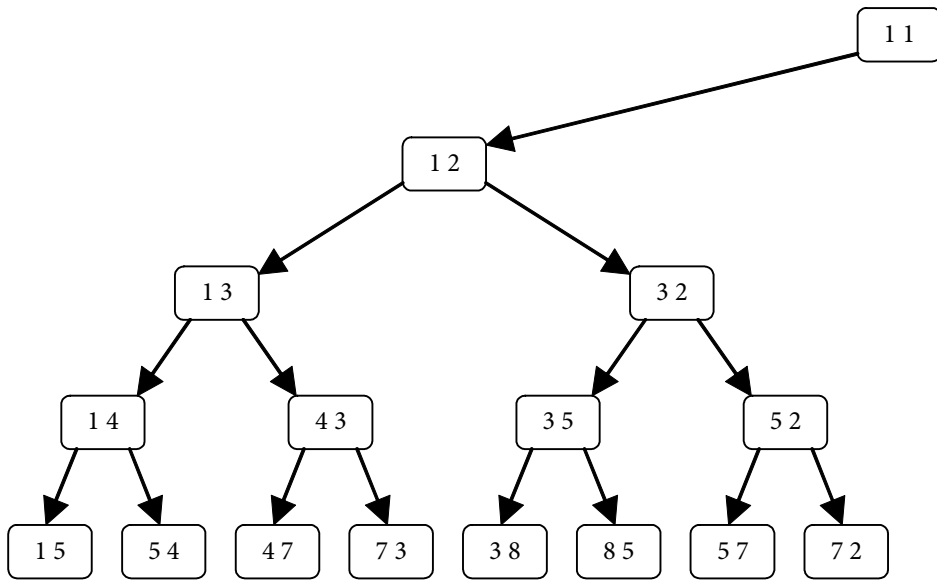


Рис. 4

Для геометрического представления алгоритма удобна схема «наращивания квадратов». Представим корневое отношение 1 : 1 единичным квадратом. Далее на каждом шаге алгоритма будем к уже имеющемуся прямоугольнику приращивать квадрат по каждому из обоих его измерений. Порождаемые при этом числовые отношения суть отношения сторон новых прямоугольников (рис. 5).

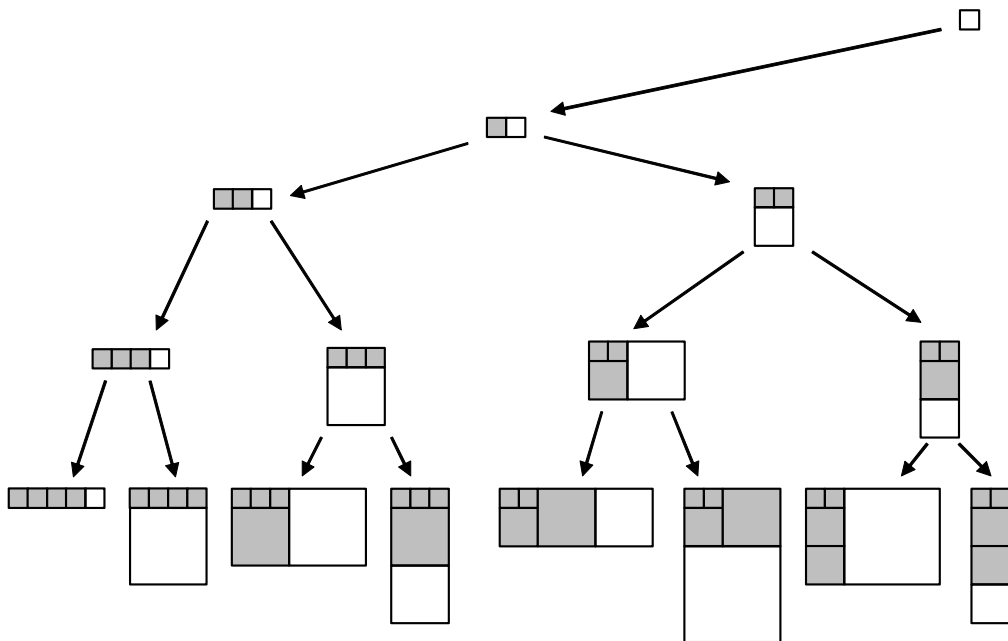


Рис. 5

## 7. Фундаментальная теорема

*Теорема.* Диаграмма Никомаха устанавливает взаимно однозначное соответствие между множеством всех узлов дихотомического дерева и множеством всех упорядоченных пар взаимно простых чисел.

*Лемма.* Каждому шагу диаграммы Никомаха вверх по направлению к корню соответствует одно элементарное вычитание меньшего числа из большего в алгоритме Евклида для поиска наибольшей общей меры двух чисел.

*Доказательство теоремы.* Сначала покажем, что всякие два числа, стоящие в произвольном узле диаграммы Никомаха, являются взаимно простыми. В самом деле, применяя к этим числам алгоритм Евклида, мы будем последовательно подниматься вверх по диаграмме вплоть до корневого узла, в котором находится отношение  $1 : 1$ . Получается, что наибольшей общей мерой чисел рассматриваемого узла является единица, что и требовалось доказать.

Покажем теперь, что всякая упорядоченная пара взаимно простых чисел стоит в одном и только в одном узле диаграммы Никомаха. Действительно, для каждой упорядоченной числовой пары алгоритм Евклида даёт последовательность взаимных вычитаний, которую можно описать на языке перемещений по диаграмме Никомаха от рассматриваемого узла вверх, к корню. Эта цепочка шагов вправо и влево, обращённая назад от корня, однозначно определяет местоположение данной числовой пары на диаграмме, что и требовалось доказать.

## 8. Геометрическое представление алгоритма Никомаха для трёхчленных сопряжений

Чтобы понять, почему Никомах и Теон рассматривают трёхчленные сопряжения, а не более простые в обращении двучленные числовые отношения, вспомним о пифагорейской геометрической интерпретации трёхчленной геометрической прогрессии, известной по *Тимею* Платона:

Два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы посредине родилась некая объединяющая их связь. Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и то, что связано, и эту задачу наилучшим образом выполняет пропорция (31b8–c4).

Процедуру построения новых трёхчленных сопряжений мы изобразим графически (рис. 6), пользуясь приёмами «геометрической алгебры», изложенными во II книге *Начал* Евклида.

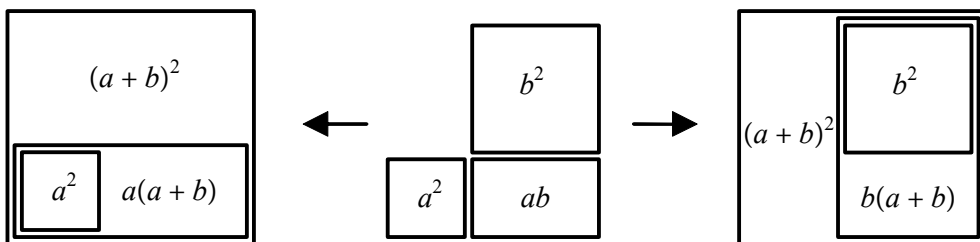


Рис. 6

Представим исходное трёхчленное сопряжение в виде двух квадратов  $a^2$  и  $b^2$ , построенных на сторонах «сопрягающего» прямоугольника  $ab$ . В новых сопряжениях меньший член остаётся тем же квадратом  $a^2$  или  $b^2$ , а в качестве большего члена берётся квадрат  $(a + b)^2$ ; при этом «сопрягающим» членом оказывается в первом случае прямоугольник  $a(a + b)$ , во втором случае прямоугольник  $b(a + b)$ .

Такие трёхчленные сопряжения могут быть помещены на схему «наращивания квадратов» (рис. 7). Здесь каждый отдельный чертёж с рис. 5 достроен до квадрата, и теперь три члена сопряжения суть (а) только что прибавленный малый квадрат, (б) возникший при этом прибавлении прямоугольник, (с) большой квадрат. И если на рис. 5 двучленное отношение задавалось числами единичных отрезков, укладывавшихся по длине и ширине получавшихся прямоугольников, то теперь трёхчленное сопряжение задаётся числами единичных квадратов, укладывающихся в соответствующие квадраты и прямоугольники.

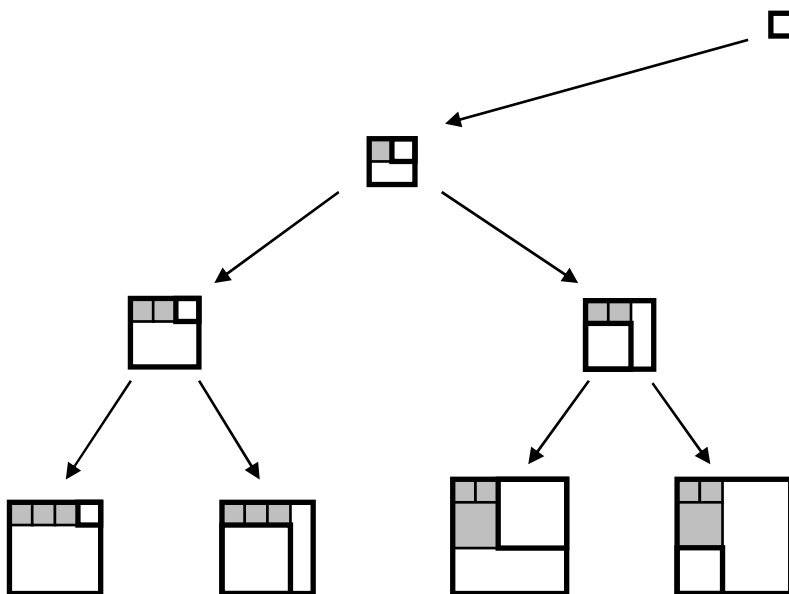


Рис. 7



### 9. «Десять средних» античной математики

В интересах дальнейшего изложения отступим на время от основной темы и коснёмся сведений о так называемых «десяти средних», передаваемых рядом античных авторов.

Понятие о среднем — одно из ключевых в пифагорейской математике. Оно возникает в разных науках — в музыке, в геометрии, в арифметике. Определения трёх средних даёт пифагорец Архит Тарентский (начало IV в. до н. э.) в трактате *О музыке*:

В музыке имеется три средних: первое — арифметическое, второе — геометрическое, третье — обращённое, называемое также гармоническим. Арифметическое — когда три члена превосходят друг друга по такому правилу: насколько первый больше второго, настолько второй больше третьего. В этой пропорции оказывается, что интервал между большими членами меньше, а между меньшими — больше. Геометрическое — когда первый относится ко второму так же, как второй к третьему. Причём получается, что интервал между большими равен интервалу между меньшими. Обращённое, называемое гармоническим, — когда первый член больше второго на такую часть самого себя, на какую часть третьего члена средний больше третьего. В этой пропорции интервал между большими членами больше, а между меньшими — меньше (DK 47 B2).

Никомах во *Введении в арифметику* (II 22.1, 28.6) сообщает, что к трём средним, о которых учили «древние», последователями Аристотеля и Платона позднее были добавлены ещё три, а «новыми авторами» — ещё четыре. Представляется правдоподобным, что эти «новые авторы» — отнюдь не современники Никомаха, а люди, жившие за несколько веков до него; «новыми» же их мог называть тот источник, которым Никомах пользовался.

О четырёх «новых» средних, добавленных к уже шести имевшимся, пишет также Папп в *Математическом собрании* (III 18). Однако списки «новых» средних у Паппа и у Никомаха не совпадают. А именно, у каждого из них есть одно такое среднее, которого нет у другого. Причина этого несоответствия легко объяснима — в той логике построений, которой пользовались и Папп, и Никомах, «новых» средних должно быть пять, а не четыре (см. Heath 1921). Возможно, что оба автора отставили одно из этих средних в сторону из-за того, что десятке в пифагорейском мировоззрении отводилась особая роль самого совершенного числа; и потому средних бралось в общей совокупности десять, а не одиннадцать.

Построение всех средних описывается вполне единообразно. Пусть имеются три величины  $a > b > c > 0$  и три разности между ними:  $a - b$ ,  $b - c$ ,  $a - c$ . В случае среднего арифметического верхняя и нижняя разности равны между собой:  $a - b = b - c$ . При построении прочих средних составляется пропорция из четырёх членов, в которой отношение двух величин приравнивается к отношению двух разностей. При этом в паре разностей  $a - b$  и  $b - c$  большей может быть как верхняя, так и нижняя разность. Так возникает таблица из 12 клеток. Однако две пропорции первого столбца дают одно и то же геометриче-

ское среднее. Ещё одна пропорция является вырожденной, поскольку она сводится к уравнению  $ac = bc$ , и тем самым  $a = b$  или  $c = 0$ . Так что в действительности по этой схеме составляются не двенадцать, а десять средних, в дополнение к среднему арифметическому.

$\frac{a}{b} = \frac{a-b}{b-c} = \frac{b}{c}$ Геометрическое	$\frac{a}{b} = \frac{b-c}{a-b}$ Шестое среднее	$\frac{a}{b} = \frac{a-c}{a-b}$ Восьмое (Π)	$\frac{a}{b} = \frac{a-c}{b-c}$ Здесь $a = b$ или $c = 0$
	$\frac{b}{c} = \frac{b-c}{a-b}$ Пятое среднее	$\frac{b}{c} = \frac{a-c}{a-b}$ Десятое (Н), седьмое (Π)	$\frac{b}{c} = \frac{a-c}{b-c}$ Девятое (Н), десятое (Π)
$\frac{a}{\tilde{n}} = \frac{a-b}{b-c}$ Гармоническое	$\frac{a}{c} = \frac{b-c}{a-b}$ Четвёртое среднее	$\frac{a}{c} = \frac{a-c}{a-b}$ Восьмое (Н), девятое (Π)	$\frac{a}{c} = \frac{a-c}{b-c}$ Седьмое (Н)

Таблица 1

Средние в этой таблице названы так, как их называли Никомах и Папп. То среднее, которое Никомах называет десятым, а Папп — седьмым, можно назвать «полувырожденным», поскольку определяющее его уравнение сводится к виду  $a = b + c$ . (Если бы мне нужно было составить список из десяти средних, включая среднее арифметическое, я бы не стал включать в этот список именно это среднее.)

### 10. Связь алгоритма Никомаха с учением о «десяти средних»

Большой интерес для нашей темы представляет отсылка к Эратосфену, которая идёт у Теона Смирнского сразу после описания «алгоритма Никомаха» (111<sub>10-13</sub>):

Эратосфен доказывает, что все фигуры также составляются по некоей пропорции, и это составление также начинается с равенства и разрешается в равенство. Но об этом сейчас нет нужды говорить.

Папп в *Математическом собрании* (III 18) излагает эту же мысль так:

Пропорция составляется из отношений. Началом же всех отношений является равенство. Геометрическое среднее сперва устанавливает из равенства самое себя, а потом — другие средние.

Как геометрическое среднее «устанавливает из равенства самое себя», мы уже знаем. Можно считать, как мы это делали выше, что сначала из отношения равенства 1 : 1 разворачиваются все прочие рациональные отношения, а затем

на каждое отношение «навешивается» соответствующее ему геометрическое среднее. Но можно считать, что трёхчленные геометрические пропорции разворачиваются из пропорции равенства  $1 : 1 : 1$  по своему собственному корневому двоичному дереву.

Следующий шаг в развитии этого воззрения состоит в том, чтобы «навесить» на каждое рациональное отношение, как на общую основу, не только геометрическое среднее, но и прочие девять средних из табл. 1, положив отношения разностей и членов в пропорции, определяющей каждое среднее, равными базовому отношению соответствующего узла. При этом для существования шестого среднего с положительными членами должно выполняться дополнительное условие  $\frac{a}{b} < \frac{1+\sqrt{5}}{2}$ , для восьмого среднего (по Паппу) — условие  $\frac{a}{b} < \frac{2}{1}$ .

Теперь мы можем построить соответствующие двоичные деревья для каждого из десяти средних нашей таблицы. В качестве примера построим двоичное дерево, по которому разворачиваются гармонические средние (рис. 8). Здесь отношение  $m : n$  порождает гармонически сопряжённую тройку чисел  $m(m + n) : 2mn : n(m + n)$ . Можно сказать и так, что новая тройка  $a' : b' : c'$  строится на левой ветви из старой тройки  $a : b : c$  по формулам  $a' = 2a - b/2$ ,  $b' = 2a$ ,  $c' = c + 2a$ , а на правой ветви та же процедура приложена к тройке с обращёнными членами.

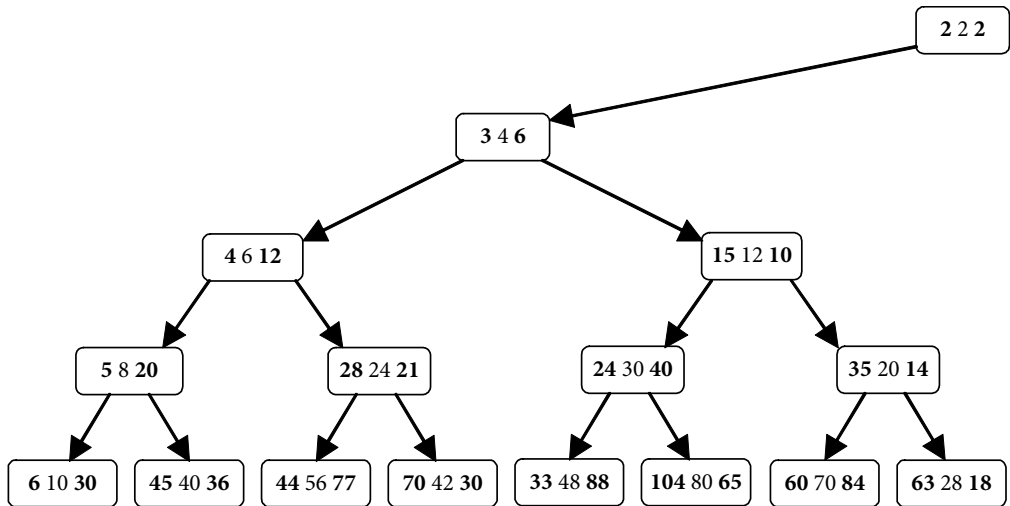


Рис. 8

Деревья для других «фигур» мы рисовать не будем, ограничившись тем, что выпишем формулы, по которым члены этих фигур выражаются через члены базового отношения  $m : n$  (табл. 2).

$m^2$	$mn$	$mn$	
$mn$	$n^2$	$n^2$	
$n^2$	$-m^2 + mn + n^2$	$-m^2 + 2mn$	
	$m^2 + mn - n^2$	$m + n$	$m^2 - mn + n^2$
	$m^2$	$m$	$mn$
	$mn$	$n$	$n^2$
$m(m + n)$	$m(m + n)$	$m^2$	$m^2$
$2mn$	$m^2 + n^2$	$m^2 - mn + n^2$	$2mn - n^2$
$n(m + n)$	$n(m + n)$	$mn$	$mn$

Таблица 2

Выше уже приводилась цитата из Паппа, согласно которой «геометрическое среднее сперва устанавливает из равенства самое себя, а потом — другие средние». Папп (III 19–23) подробно описывает процедуру, по которой может происходить это установление. Сначала он рассказывает о том, как геометрические средние разворачиваются из отношения равенства посредством уже знакомого нам алгоритма.

Пусть  $A B \Gamma$  — три члена пропорции, и пусть  $A + 2B + \Gamma = \Delta$ ,  $B + \Gamma = E$ ,  $\Gamma = Z$ . Я утверждаю, что  $\Delta E Z$  тоже будут тремя членами пропорции. Ведь  $A$  к  $B$  как  $B$  к  $\Gamma$ ; тем самым  $A + B$  к  $B$ , как  $B + \Gamma$  к  $\Gamma$ . И все первые члены ко всем вторым будут в том же самом отношении, так что  $A + 2B + \Gamma$  к  $B + \Gamma$ , как  $B + \Gamma$  к  $\Gamma$ . Но  $A + 2B + \Gamma = \Delta$ ,  $B + \Gamma = E$ , и  $\Gamma = Z$ . И тогда  $\Delta E Z$  есть пропорция (в отношении  $A + B$  к  $B$ ).

И вот равные члены  $A B \Gamma$  производят  $\Delta E Z$  в двукратной пропорции: ведь  $A + 2B + \Gamma$  двукратно по отношению к  $B + \Gamma$ , и  $B + \Gamma$  двукратно по отношению к  $\Gamma$ . И если  $A B \Gamma$  будут в двукратной пропорции, причём среди них  $A$  — наибольшее, то  $\Delta E Z$  будут в трёхкратной пропорции; а если  $A$  — наименьшее, то в полуторной. Ведь  $A + B$  трёхкратно по отношению к  $B$ , когда  $A$  двукратно по отношению к  $B$ ; и полуторно, когда  $A$  — половина  $B$ . Так в последовательных отношениях отыскиваются следующие многократные и сверхчастные. И если  $A B \Gamma$  будут единицами, то геометрическое среднее  $\Delta E Z$  в наименьших числах будет 4 2 1.

Нечто новое по сравнению с уже рассмотренными описаниями Никомаха и Теона представляет собой идея получать из среднего геометрического все прочие средние с помощью линейных подстановок. Папп приводит доказательства для всех средних, аналогичные тому, которое дано в только что цитированном отрывке для геометрического среднего; мы эти доказательства опустим. Пусть  $A B \Gamma$  — три члена геометрической пропорции. Составим из них три новых члена  $\Delta E Z$  по следующим правилам:

- подстановка  $\Delta = A + 3B + \Gamma$ ,  $E = 2B + \Gamma$ ,  $Z = B + \Gamma$  даёт **гармоническое среднее**; и если  $A B \Gamma$  суть единицы, то это среднее в наименьших числах будет 6 3 2.
- подстановка  $\Delta = 2A + 3B + \Gamma$ ,  $E = 2A + 2B + \Gamma$ ,  $Z = B + \Gamma$  даёт **четвёртое среднее**; и если  $A B \Gamma$  суть единицы, то это среднее в наименьших числах будет 6 5 2.
- подстановка  $\Delta = A + 3B + \Gamma$ ,  $E = A + 2B + \Gamma$ ,  $Z = B + \Gamma$  даёт **пятое среднее**; и если  $A B \Gamma$  суть единицы, то это среднее в наименьших числах будет 5 4 2.
- подстановка  $\Delta = A + 3B + 2\Gamma$ ,  $E = A + 2B + \Gamma$ ,  $Z = A + B - \Gamma$  даёт **шестое среднее**; и если  $A B \Gamma$  суть единицы, то это среднее в наименьших числах будет 5 4 1.
- подстановка  $\Delta = 2A + 3B + \Gamma$ ,  $E = A + 2B + \Gamma$ ,  $Z = 2B + \Gamma$  даёт **восьмое среднее**; и если  $A B \Gamma$  суть единицы, то это среднее в наименьших числах будет 6 4 3.
- подстановка  $\Delta = A + 2B + \Gamma$ ,  $E = A + B + \Gamma$ ,  $Z = B + \Gamma$  даёт **девятое среднее**; и если  $A B \Gamma$  суть единицы, то это среднее в наименьших числах будет 4 3 2.
- подстановка  $\Delta = A + B + \Gamma$ ,  $E = B + \Gamma$ ,  $Z = \Gamma$  даёт **десятое среднее**; и если  $A B \Gamma$  суть единицы, то это среднее в наименьших числах будет 3 2 1.

Седьмого среднего в этом списке нет по причине его «полувырожденности». Заинтересованный читатель может добавить к этому набору построение для отсутствующего у Паппа «седьмого среднего по Никомаху».

Указанные Паппом линейные подстановки для порождения всех прочих средних из среднего геометрического конечно же не являются единственными. Кроме того, они не слишком привлекательны в том плане, что хотя каждая числовая тройка для среднего геометрического отображается ими в некоторую числовую тройку для другого среднего, однако не все числовые тройки для других средних имеют своими прообразами соответствующие числовые тройки для среднего геометрического. К примеру, в процессе порождения гармонических средних тройка  $6 : 4 : 3$  с отношением крайних членов  $2 : 1$  остаётся непорождённой, и т. п. А ведь можно было найти линейные подстановки, ведущие от среднего геометрического, основанного на отношении  $m : n$ , к иному среднему, основанному на отношении  $(m + n) : n$ . Впрочем, мы удовлетворимся сказанным и перейдём к более значимому для нас вопросу.

## 11. Алгоритм Никомаха как возможная математическая основа неписаного учения Платона

Согласно предположению, выдвинутому в начале 1960-х годов представителями тюрбингенской историко-философской школы Г.-И. Кремером (Krämer 1959) и К. Гайзером (Gaiser 1963), пифагорейская система двух бытийных начал — единицы как начала тождества и формы и неопределённой двоицы как принципа инаковости и материи — была положена Платоном в основу его

неписаного учения, изустно передававшегося в Академии. (См. также Findley 1974.)

Большая часть античных упоминаний о «неписанных учениях» Платона так или иначе связана с лекцией Платона *О благе*. Аристоксен во второй книге *Гармоники* пишет:

Вот что, по словам Аристотеля, испытали многие, слышавшие лекцию Платона *О благе*: все они пришли узнать о том, что у людей называется благом, — о богатстве, здоровье, силе, вообще о каком-нибудь необычайном счастье. Но это оказались речи о математических науках и числах, о геометрии и астрономии, и наконец о том, что благо есть единое. И речи эти показались им парадоксальными, поэтому одни отнеслись к этому с пренебрежением, другие поносили его (39<sub>8</sub>–40<sub>4</sub>).

Симпликий в *Комментарии к Физике Аристотеля* пишет следующее:

Александр [Афродизийский] сообщает, что, согласно Платону, начала всего и самих идей — это единое и неопределённая двойка, которую он называл большим и малым, как об этом упоминает Аристотель в сочинении *О благе*. А тот получил кое-что от Спевсиппа, Ксенократа и от других, присутствовавших на лекции Платона *О благе*; и все они записали и сохранили его мнение, и сообщили, что он пользовался такими началами. И то, что Платон назвал единое и неопределённую двойку началом всего, весьма правдоподобно (ведь это учение пифагорейцев, а Платон во многом следовал за пифагорейцами), и он сделал неопределённую двойку также началом идей, называя её большим и малым, чтобы обозначить так материю (151<sub>6-15</sub>).

В другом месте Симпликий ещё раз возвращается к этой теме:

Платон называл единое и так называемую неопределённую двойку первыми началами чувственных вещей. Он также утверждал, что неопределённая двойка является умопостигаемой, назвав её беспредельным; и он положил началами большое и малое, также назвав их беспредельным в своей лекции *О благе*, как об этом сообщают Аристотель, Гераклид и Гестий и другие друзья Платона, присутствовавшие там и записавшие эти загадочные речи (453<sub>25-29</sub>).

Александр Афродизийский в *Комментарии к Метафизике Аристотеля* также ссылается на книгу Аристотеля *О благе*:

Он сказал, что начала чисел суть единица и двойка. И поскольку среди чисел есть единица и идущие за ней, а эти последние бывают многим и немногим, и первое за единицей содержится в них, он установил её началом многого и немногого. Но за единицей первой идёт двойка, и в ней заключено как многое, так и немногое: ведь двойное — это многое, а половинное — немногое, и они оба содержатся в двойке. А она противоположна единице, поскольку является делимой, а единица неделима. И он пытался показать, что равенство и неравенство являются началами всего сущего и противоположного ему (он ведь доискивался, как свести всё к самому простому). Равенство он связал с единицей, а неравенство с избытком и недостатком: ведь неравенство бывает двояким, в большом и в малом, в превосходящем и в недостающем (56<sub>7-17</sub>).

В свете вышеизложенного мы можем увидеть в алгоритме Никомаха математическую иллюстрацию к неписаному учению Платона, воплощающую тезис о двух началах всего сущего — единице и неопределённой двойке, которая есть большое и малое. В самом деле, здесь весь «космос» рациональных отношений иерархически разворачивается из первоначального отношения равенства в рамках единообразной процедуры дихотомического ветвления. Этому ветвлению нигде не положен предел, поэтому раздвоение путей в каждом узле является в прямом смысле слова неопределённым. Далее, нисходящие пути, идущие в обе стороны от каждого узла, уходят один в сторону большего, а другой в сторону меньшего отношения, к «превосходящему и недостающему». Опять же, сверхчастные и другие отношения, получаемые на нисходящих путях, могут сколь угодно близко подойти к отношению равенства, никогда не сравниваясь с ним; неопределённость большего и меньшего проявляется также и в этом.

Ещё раз прочитаем текст, которым Никомах предваряет описание алгоритма:

И этот стройный и необходимый путь к познанию природы целого ясным и недвусмысленным образом показывает нам, что прекрасное, определённое и познаваемое первично по своей природе в сравнении с неопределённым, неограниченным и безобразным; и далее, что части и виды неограниченного и неопределённого приобретают благодаря первому свою форму и границы, и находят подобающий им порядок и расположение, и делаются доступными измерению, и приобретают некоторое подобие и одноимённость. Ведь понятно, что разумная часть души приводит в порядок неразумную часть, её порывы и влечения, связанные с двумя видами неравенства, и посредством размышления подводит её к равенству и тождеству. А для нас из этого уравнивания прямо вытекают так называемые этические добродетели, каковые суть благоразумие, мужество, мягкость, самообладание, выдержка и подобные им качества (I 23.4–5).

Сам этот пассаж можно рассматривать как своего рода квинтэссенцию платоновской философии. В нём можно усмотреть отсылки и к *Филебу* с его диалектикой предела, беспредельного и меры, и к мифу о разумной и двух неразумных частях души, который Платон устами Сократа рассказывает в *Федре*, и к многократно повторенному в *Государстве* утверждению о том, что познание математических наук влечёт душу от становления к бытию.

У нас есть даже некоторые основания предположить, что первоисточником этого пассажа мог служить текст платоновской лекции *О благе* в передаче Аристотеля. В самом деле, в последнем предложении этого отрывка речь идет непосредственно о благе и этических добродетелях. Надо думать, что «математическая» лекция Платона *О благе* также должна была заканчиваться некоторым схожим выводом, разве что развёрнутым более подробно.

## 12. «Платоник» Эратосфена как ещё одна возможная отсылка к лекции Платона «О благе»

Краткие извлечения из не дошедшего до наших дней сочинения Эратосфена Киренского *Платоник* сохранились у Теона Смирнского. В интересующем нас отрывке (82<sub>22</sub>–83<sub>15</sub>) сказано следующее:

Эратосфен говорит, что природным началом пропорции является отношение, и \*\*\* первая причина всего небеспорядочно рождённого. Ведь пропорция исходит из отношения, а начало отношения — равенство. И это очевидно. Во всяком особом роде имеется некий элемент и начало, в который всё прочее разлагается, он же неразложим... Элемент для количества — единица, для размеров — точка, для отношения и пропорции — равенство. Ведь единица неделима по количеству, точка — по размерам, равенство — по множеству отношений.

По-видимому, к тому же сочинению Эратосфена отсылает и следующее свидетельство Прокла в *Комментарии к первой книге Начал Евклида* (43<sub>22</sub>):

И не следует считать связью математических наук пропорцию, как это делал Эратосфен.

Нечто весьма близкое к этим двум фрагментам пишет также Папп в *Математическом собрании* (III 18), возводя это воззрение к самому Платону:

Пропорция составляется из отношений. Началом же всякого отношения является равенство. Геометрическое среднее сперва устанавливает из равенства самое себя, а потом — другие средние. Оно показывает, как говорит божественный Платон, что пропорция есть природная причина всех гармоний и всякого благоразумного и упорядоченного рождения. Ведь он говорит, что единственной связью всех математических наук, причиной рождения и связью всего порождённого служит божественная природа пропорции.

Б. Л. Ван дер Варден (1959, 318) замечает, что тех слов, которые Папп приписывает здесь Платону, в диалогах последнего не содержится. Поэтому он предполагает, что Папп цитирует не Платона, но Эратосфена. Однако можно допустить и то, что весь этот пассаж в конечном счёте восходит к Платону — только не к диалогам, а к лекции *О благе*, текст которой был доступен Эратосфену в передаче кого-то из учеников Платона.

К этой же теме нас отсылает пассаж, с которого Никомах начинает II книгу *Введения в арифметику*:

Элементом называется и является то последнее, из чего всё слагается и на что всё разлагается... Мы показали, что равенство является элементом для соотнесённого количества; а для простого и абсолютного количества первоначальными элементами служат единица и двойка, из которых как из последних всё слагается и возрастает до бесконечности, и на которые мы всё разлагаем при уменьшении.

Примечателен тот факт, что в текст, посвящённый разворачиванию всех отношений из отношения равенства, включено также упоминание ещё одной концепции, согласно которой элементами для абсолютного количества служат



единица и двойка. Эту концепцию Никомах нигде в своём сочинении не обсуждает; но мы знаем, что она также обсуждалась в лекции Платона *О благе*.

### 13. Модель Штенцеля для абсолютных количеств

Разные модели идеальных чисел Платона для «количества самого по себе» рассматривались в работах Stenzel 1924, 1929, Toeplitz 1929, Becker 1931, 1957 (см. также Паршин 2004 и Маргаритов 2005). Модель, предложенная Штенцелем, реализует схему, изображённую на рис. 9.

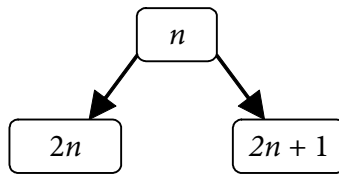


Рис. 9

Здесь для каждого числа  $n$  на левом пути строится чётное число  $2n$ , а на правом — нечётное число  $2n + 1$ . Начиная с корневой единицы, выстроим по этой схеме двоичное дерево (рис. 10). В узлах этого дерева расставлены по одному разу все натуральные числа, причём в каждой строке стоят по порядку все числа от  $2^n$  до  $2^{n+1} - 1$ .

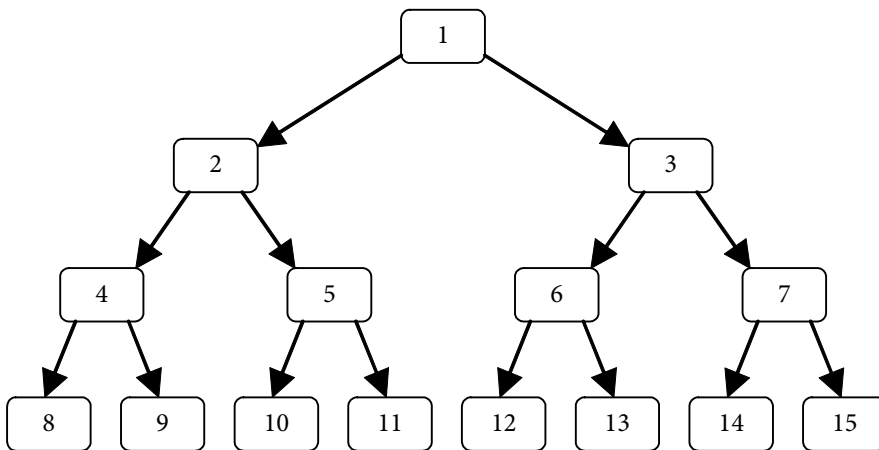


Рис. 10

Тем самым обе схемы порождения — для относительных и для абсолютных количеств — дополняют друг друга и доставляют материал для дальнейших исследований.

## Список литературы

- Беккер О. (2005) «Диайретическое порождение платоновых идеальных чисел», *Историко-математические исследования* 9 (44), 288–330
- Ван дер Варден Б. Л. (1959) *Пробуждающаяся наука: Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции*. Пер. И. Н. Веселовского (Москва; репринт 2007)
- Маргаритов В. С. (2005) «Оскар Беккер и “идеальные числа” Платона», *Историко-математические исследования* 9 (44), 282–287
- Паршин А. Н. (2004) «Идеальные числа Платона (к вопросу об интерпретации)», *Владимир Соловьёв и культура серебряного века* (Москва)
- Becker O. (1931) «Die diairetische Erzeugung der Platonischen Idealzahlen», *Quellen und Studien zur Geschichte der Math.*, B 1, 464–501; русский перевод: Беккер 2005
- Becker O. (1957) «Zum Problem der Platonischen Idealzahlen (eine Retraktation)», *Klassische philologische Studien* 17, 1–25
- Findley J. N. (1974) *Plato. The Written and Unwritten Doctrines* (London)
- Gaiser K. (1963) *Platons Ungeschriebene Lehre* (Stuttgart)
- Heath T. L. (1921) *A History of Greek Mathematics*. 2 vols. (Oxford; repr. New York, 1981)
- Hiller E. (1870) «Der Πλατωνικός des Eratosthenes», *Philologus* 30, 60–72
- Krämer H. J. (1959) *Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Heidelberg)
- Muwafi A., Philippou A. N. (1981) «An Arabic version of Eratosthenes writing on mean proportionals», *Journal for the History of Arabic Sciences* 5, 147–174
- Solmsen F. (1942) «Eratosthenes as Platonist and Poet», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 73, 192–213
- Stenzel J. (1924) *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (Leipzig-Berlin, repr. Darmstadt, 1959)
- Stenzel J. (1929) «Zur Theorie des Logos bei Aristoteles», *Quellen und Studien zur Geschichte der Math.*, B 1, 34–66
- Toeplitz O. (1929) «Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon», *Quellen und Studien zur Geschichte der Math.*, B 1, 3–33

Центр образовательных проектов СИГМА,  
Новосибирск, [schetnikov@ngs.ru](mailto:schetnikov@ngs.ru)

# ПЕРЕВОДЫ

Никомах Гераский

## РУКОВОДСТВО ПО ГАРМОНИКЕ

### От переводчика

*Руководство по гармонике*, написанное неопифагорейцем Никомахом Гераским, жившим около 100 г. н. э., представляет собой послание к некоей высокопоставленной покровительнице Никомаха, содержащее краткий очерк пифагорейской музыкальной теории, изложенной «согласно сочинениям древних». Представляя свою работу, Никомах обещает написать впоследствии обширное сочинение в нескольких книгах, в котором эти же вопросы будут изложены подробно и с надлежащими умозаключениями, — однако это сочинение до нас не дошло.

Теоретическая гармоника входила в античности в четвёрку школьных математических наук, — наряду с арифметикой, геометрией и астрономией. Изложенный в *Руководстве* материал представляет собой краткий конспект школьного курса гармоник. О существовании некоего «образовательного стандарта» в этой области мы можем судить по тому, что примерно такой же набор сведений содержится в музыкальном разделе трактата Теона Смирнского (середина II в. н. э.) *Изложение математических вопросов, полезных при чтении Платона*, а также у ряда более поздних авторов.

В силу краткости очерка Никомах излагает в нём лишь самые азы гармонической теории. Он определяет музыкальный звук как своего рода голосовой атом или единицу для слуха, а музыкальную мелодию — как интервальное движение от одного музыкального звука к другому. Касаясь основ музыкальной акустики, Никомах указывает на некоторые факторы, от которых зависит высота звука в струнных и духовых инструментах. Он приводит стандартное описание гармонии как системы консонансных интервалов в объёме октавы, образующих музыкальную пропорцию  $6 : 8 = 9 : 12$ . Из учения о мелодических системах Никомах описывает устройство полной диатонической системы в объёме двойной октавы (такое описание, снабжённое всеми необходимыми выкладками, известно нам уже по тексту входящего в евклидовский корпус трактата *Деление канона*) и упоминает о двух других родах мелоса — хроматическом и энгармоническом. К красивым мифологемам античной музыкальной теории относится пифагорейское учение о музыке сфер, связывающее семь звуков гаммы с семью планетами, — Никомах кратко упоминает и его тоже.

Передаваемые Никомахом истории о сделанных Пифагором научных открытиях и музыкальных реформах являются всецело вымышленными. Это касается и перехода от семиструнной системы соединённых к восьмиструнной системе разделённых, и легенды об открытии Пифагором числовых основ музыкальной гармонии. Даже если это последнее открытие и совершил сам Пифагор, оно, во всяком случае, было сделано совсем не так, как это описано у Никомаха.

Перевод руководства выполнен по изданию: *Musici scriptores Graeci* (1895) Nicomachus Gerasenus, «*Harmonicum enchiridion*», ed. K. von Jan (Leipzig: Teubner) 236–265.

А. И. Щетников

**ПИФАГОРЕЙЦА НИКОМАХА ГЕРАЗСКОГО**  
**РУКОВОДСТВО ПО ГАРМОНИКЕ,**  
**НАПИСАННОЕ НЕДАВНО, НО СООБРАЗНО СТАРИНЕ**

*1. О том, что эта книга является справочником по элементам гармонике*

Рассказ об элементах гармонике, об интервалах и сопряжениях — это вещь многосторонняя, и его трудно уместить в одном последовательном изложении. Впрочем, я мог бы многое добавить к этому наставлению, изложив его с подобающей ясностью и неспешностью, в нужный час и со всеми умозаключениями, но мне пришлось размышлять об этих предметах в путевом непостоянстве и дорожном беспокойстве. Но поскольку ты, лучшая и благороднейшая из женщин, попросила меня об этом, я всё равно решил проявить усердие и кратко изложить тебе хотя бы голые главы, без особой строгости и деталей доказательств. Имея под рукой даже эти краткие заметки, словно бы взятые взаймы, ты сможешь сама припомнить то, что пространно рассказывается и объясняется в каждой главе. Побуждаемый богами, я тотчас же, как только у меня появится свободное время и перерыв в пути, составлю для тебя другой обзор об этих же предметах, более обширный и точный, со всей полнотой чётких умозаключений и во многих книгах. При первой же возможности я отправлю его тебе туда, где вы, как нам известно, находитесь. Для лучшего понимания я начну его с того же самого места, с которого я начинаю по твоему побуждению следующее поучение о тех же предметах.

*2. О двух видах звука, интервальном и слитном, и об их местах*

Приверженцы пифагорейского учения говорили, что издаваемые человеком звуки бывают двух видов в одном роде. Из этих видов один сообразно его сути они именовали слитным, а другому, интервальному, каждый раз подбирали подходящее название. Ведь *интервальный вид* (διαστηματικόν) является песенным (ἔνψυδον), и он исходит от всякого голоса (ἐπι παντὶ φθόγγῳ)<sup>1</sup> и ясно производится во всех частях. Его воспринимаемое отличие в том, что он исходно неслитен, и величина каждого голоса отчётливо воспринимается отдельно, как в куче, причём не по громкости, и одновременно звучащие части звука хорошо различаются, отчётливо распознаются и совсем не уничтожаются. Таков песенный вид: для знающих он проясняет все голоса, каков каж-

---

<sup>1</sup> Греческое слово φθόγγος я всюду единообразно перевожу как «голос». По точному значению этого термина в античной музыкальной литературе его следовало было бы переводить словом «нота» или словосочетанием «музыкальный звук», но первый вариант связан с *нотацией*, то есть с записью мелодии на нотиносе, а второй — слишком длинен. В грамматике φθόγγος — это гласная буква, то есть опять-таки голос. Самым подходящим вариантом перевода был бы церковнославянский «глас»; отсюда — многогласие, одногласие.

дый из них по величине<sup>2</sup>. И если им не пользоваться, то тогда говорят не о пении, а о речи.

Другой вид — *слитный* (συνεχής), с его помощью мы общаемся между собой и хорошо знаем, что мы не имеем никакой необходимости упорядочивать голоса и обособлять их друг от друга, ибо речь говорится, пока не закончится фраза. Но если кто-нибудь в разговоре, или рассказывая по памяти, или декламируя, ясно отделяет голоса по их величине, различая и изменяя звуки от одного к другому, то о нём говорят, что он не декламирует, но поёт.

И поскольку издаваемые человеком звуки делятся надвое, предполагается, что для них имеются и два места. Место *слитного* голоса в отношении величины считалось неопределённым по природе. Всё в разговоре от начала и до конца, в общих границах, от первой фразы до конечного молчания, — всё это обусловлено только нами. А *интервальный* вид обусловлен не нами, а природой, и ограничен двумя различными действиями. Началом его является первый слышимый звук, завершением — последний. Ведь мы начинаем соединять и обозревать величины голосов, и сравнивать их между собой с того момента, когда мы их действительно слышим. Возможно, что в природе таятся неясные звуки, невоспринимаемые нами и замирающие для нашего слуха. К слову сказать, и повозка не замечает разных тел мельчайшего веса: пыли, опилок и тому подобного. Но когда они скапливаются вместе, впервые случается толчок, и мы говорим о повозке: «вот и первая встреча на ипподроме». Так и неслышное, постепенно возрастая от смутного звука к большему, производит первое место для звука, воспринимаемое слухом, — начало пения. И предел ему кладёт не слух, а звук человеческого голоса. То, чего он достигает в мелодическом и песенном продвижении, мы и определяем как границу места этого звука. И для нас нет никакой разницы, производим ли мы звуки нашими голосовыми артериями или посредством струнных, духовых или ударных инструментов, подражая нашему исполнению. Сейчас мы пройдем мимо этих различий, чтобы не разбрасываться прямо в начале руководства.

### *3. О первой ощущаемой музыке, которую созерцают в планетах, как мы её представляем*

Правдоподобно, что голоса получили свои названия от *семи звёзд*, идущих по небу и обходящих землю. Ведь все стремительно движущиеся тела, слегка колеблясь под действием напора, с необходимостью производят шумы, отличающиеся друг от друга по величине и по месту звука, вследствие ли массы самих тел, или присущей им скорости, либо аномалий<sup>3</sup>, которые у каждого тела бы-

---

<sup>2</sup> μέγεθος — это прежде всего «величина», и лишь потом уже «высота». Наши низкие звуки были для греков «глубокими», высокие — «острыми». На шкале высот у каждого звука есть своё место; музыкальный звук характеризуется в теории тем, что он «не имеет ширины», являясь точкой на этой шкале.

<sup>3</sup> «Задержки» — это видимые движения планет в обратном направлении.

вают или более плавными, или более резкими. Это тройное различие ясно наблюдается у планет: они различаются и по величине, и по скорости, и по месту, когда они стремительно и непрестанно движутся в разлитом эфире. Ведь каждая из них получила имя звезды (ἀστήρ), поскольку она лишена постоянства (ἑστερημένος) и всё время движется (θέων), откуда и пошли имена «бог» (θεός) и «эфир» (αἰθήρ).

По движению Кроноса, от нас самому высокому, самый глубокий голос в октаве был назван *гипатой*<sup>4</sup>, ведь гипата — высочайшая (ὑπάτων γὰρ τὸ ἀνώτατον). А по Селене, которая всех ниже и ближе всего подходит к Земле, получила своё название *нета*<sup>5</sup>; ведь нета всех ниже (νέατων τὸ κατώτατον). Зевс лежит ниже Кроноса, и по нему названа *парипата*. За Селеной идёт Афродита, и по ней названа *паранета*. По средней, солнечной, четвёртой с обеих сторон, получила своё название *меса*<sup>6</sup>. Она удалена на кварту от обоих краёв гептахорда, разделяя его надвое, согласно древним, и Гелиос — тоже средний, четвёртый среди семи планет. По Аресу, следующему за Гелиосом и лежащему между Зевсом и Гелиосом, названа *гипермеса*, или *лиханос*<sup>7</sup>. А по Гермесу, который находится между Афродитой и Гелиосом, названа *парамеса*<sup>8</sup>.

Более же строгие доказательства, с чертежами и числовыми доказательствами, мы приведём в том наставлении, которое обещали тебе ранее, о почтеннейшая из женщин, возлюбившая прекрасное; и ещё — в силу каких причин мы не слышим этого космического созвучия, поскольку оно, так сказать, чрезмерно и всегармонично. Сейчас же самое время сказать о следующем.

#### 4. О числовом распределении голосов

Обычно *шумом* (ψόφος) мы называем сотрясение воздуха, настолько сильное, что мы его слышим. *Голос* (φθόγγος) — это напряжение не имеющего ширины мелодичного звука (φωνῆς ἐμμελοῦς ἀπλατῆ τάσιν); и это напряжение в своём роде единственно и тождественно самому себе по величине непротяжённого голоса. *Интервал* (διάστημα) — это путь, проходимый от низкого к высокому и обратно. *Система* (σύστημα) — соединение нескольких интервалов.

Когда окрестный воздух многократно ударяем или колеблем дуновением во многих частях, от этого получается сильный звук, а если мало, то слабый; и от ровного движения — гладкий, а от неровного — грубый; и от медленного движения — низкий, а от быстрого — высокий. А у духовых инструментов по необходимости имеется обратная зависимость — у авлосов, труб, сиринг, во-

<sup>4</sup> ὑπάτη = «высочайшая». Быть всех выше и дальше, обращаться с самым большим периодом — значит иметь самый «глубокий» голос.

<sup>5</sup> νεάτη = «крайняя».

<sup>6</sup> μέση = «средняя».

<sup>7</sup> λιχανός = «указательный палец».

<sup>8</sup> Описанная здесь «древняя» система настройки представляет собой гептахорд, составленный из двух тетрахов, примыкающих друг к другу так, что верхний голос нижнего тетрахов совпадает с нижним голосом верхнего тетрахов.

данных органов. Сходным образом и у кифары, лиры, спадики и им подобных<sup>9</sup>. Нечто похожее наблюдается и у монохордов, которые большинство называет фандурами, а пифагорейцы — канонами. Таковы и тригоны из струнных, и поперечные авлосы с фотингами, как покажет дальнейшее изложение. В самом деле, *большее напряжение* и большее натяжение производят *более высокие звуки*, а слабое и вялое — низкие. Ведь если защипнуть струны плектром, одни из них будут быстро и сильно колебаться в окрестном пространстве, многократно ударяя по окружающему воздуху со всей силой удара; другие же будут звучать спокойно и уверенно, наподобие плотницкого отвеса. А у духовых инструментов полости большей вместимости и длины производят вялый и расслабленный звук. Ведь когда дыхание входит в окрестный воздух через обилие посредников, оно с трудом его ударяет и движет, так что получается низкий голос. Здесь надо смотреть на большее или меньшее количество, поскольку мы сами, натягивая и отпуская, сообщаем полостям длину или краткость. Ясно, что всё это направляется числом: ведь с количеством связывается только число.

5. Как Пифагор добавил к семиструнной лире свёрхвосьмерной [интервал]  
и выстроил гармонию октавы

Пифагор же первый — чтобы средний голос (ὁ μέσος φθόγγος) в сочетании с обоими крайними, с гипатой и нетой, давал не одно и то же созвучие кварты, и чтобы мы имели с обоих краёв более разнообразное в теории и завершённое насыщенное созвучие, с имеющей двукратное отношение октавой, которой не могло получиться из двух тетрахордов, — ввёл *восьмой голос* между месой и парамесой, отступив от месы на целый тон, а от парамесы на полутон. Поэтому первая парамеса в гептахорде до сих пор называется третьей (τρίτην) от неты и в не меньшей степени является таковой; добавленная же — четвёртая от неты, и образует с ней квартовое созвучие, каковое в начале простиралось от месы до гипаты. А тон между обеими, месой и добавленной, которая лежит против первой и потому называется парамесой, будет зависеть от того, к какому из двух тетрахордов мы его присоединим: если к тому, что до гипаты — он будет нетоподобным, а если к тому, что до неты — он будет гудошным (βομβυκέστερος); и с ним проявляется созвучие квинты — системы из тетрахорда и прибавленного тона. Ведь квинтовое отношение полуторной системы отыскивается в свёрхтретьем и свёрхвосьмерном, а тон — свёрхвосьмерной<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Прямая зависимость: чем больше натяжение струны, тем выше звук. Обратная зависимость: чем больше объём полости или длина струны, тем ниже звук.

<sup>10</sup>  $(3 : 2) = (4 : 3) \cdot (9 : 8)$ , квинта = кварта + тон.

*б. О том, как были найдены числовые отношения голосов*

В соответствии с этим утверждали, что собственным числовым количеством обладает расстояние (ἀπόστασις) и между четырьмя струнами, и между пятью, и соединение их обоих, называемое октавой, и тон, лежащий между двух тетрахордов. А соотносятся они так, как некогда показал Пифагор.

Как-то раз он усердно размышлял над тем, возможно ли придумать некий вспомогательный инструмент для слуха, такой же незыблемый и безошибочный, какой зрение, к примеру, обретает в циркуле, линейке и диоптре, а осязание — в рычажных весах и уяснении размеров. И вот, прогуливаясь около кузницы, он по какому-то божественному совпадению услышал, как молотки стучат по железу на наковальне, и все они вперемешку, кроме одной пары, дают замечательно согласующиеся друг с другом звуки. Он распознал среди них созвучия октавы, квинты и кварты. Кроме того, он заметил, что промежуток (μεταξύτης) между квартой и квинтой сам по себе несозвучен, хотя он тоже играет свою роль среди больших [интервалов]. Обрадовавшись, что по воле богов исполняется его замысел, он вбежал в кузницу. Проведя множество опытов, он нашёл, что различие отзвука связано с массой молотков и не зависит ни от силы удара, ни от формы пятки, ни от изменений обрабатываемого железа. Определив точный груз и отметив равенство прочих обстоятельств, он отправился домой.

Там он вбил один колышек под углом в стену, чтобы полностью исключить любое различие, поскольку можно подозревать, что разные колышки отличаются друг от друга, и прикрепил к этому колышку четыре струны, сделанные из одного материала и одинаковых нитей, равные по толщине и одинаково скрученные, одну за другой, а к этим струнам повесил разные гирьки. Выровняв эти струны по длине, насколько это возможно, и ударяя по струнам в разных парах, он стал отыскивать предугаданные созвучия, сочетая каждую струну с каждой.

Так он установил, что сочетание самой натянутой струны с менее всего натянутой звучит с интервалом октавы. На первой струне было 12 гирек, а на второй 6; и грузы обнаружили здесь двойное отношение, соответствующее октаве. Между самой натянутой струной и той, что была рядом с менее всего натянутой и имела 8 гирек, получалось квинтовое созвучие, и ему соответствовало полуторное отношение. Между самой натянутой струной и оставшейся струной с 9 гирьками получалась кварта, и грузы здесь тоже давали определённую пропорцию, называемую сверхтретьей. А превышение этой последней струны над наименьшей естественно было назвать полуторным, ведь так относятся 9 к 6. Таким же образом струна с 8 гирьками, прилежащая к наименьшей, с 6 гирьками состояла в полуторном отношении, а с 12 — в сверхтретьем. Промежуток между квинтой и квартой, на который квинта превосходит кварту, укладывался в сверхвосемьмерное отношение, ведь так относится 9 к 8. Система октавы составляется из квинты и кварты, так что двойное отношение состав-



лено из полуторного и сверхтретьего, 12 8 6, или же перестановкой кварты и квинты, когда двойное отношение составлено из сверхтретьего и полуторного, 12 9 6 в другом порядке.<sup>11</sup>

Примерившись рукой и слухом к этим подвесам, к связям и закреплённым за ними отношениям, он искусно перенёс всю эту связку струн со стенного колышка на гриф инструмента, так называемый струнодержец. Затем он растянул струны в пропорции грузов, соразмерным образом подтянув колки. Используя эту шкалу как некий безошибочный гномон, он перенёс её на самые разные инструменты — ксилофоны, авлосы, сиринги, монохорды, тригоны и им подобные. И во всех созвучиях он находил одно и то же неизменное числовое отношение.

*Гипатой* был назван голос, которому соответствует число 6, *месой* — число 8, сверхтретье в сравнении с гипатой, *парамесой* — 9, и этот голос тоном выше месы и является для неё сверхвосьмерным, *нетой* — 12. И промежутки в диатоническом роде он заполнил пропорциональными голосами, так что октахорд был подчинён числовому созвучию: двукратному, полуторному, сверхтретьему, а также сверхвосьмерному — разности двух последних<sup>12</sup>.

### 7. О разделении октавы в диатоническом роде

Теперь я скажу о том, как отыскивается необходимая по природе последовательность [голосов] в *диатоническом роде* от самого низкого к самому высокому. (А хроматический и энгармонический роды он получил отсюда же, как я позднее тебе покажу.) Диатонический род по своей глубине имеет следующую природную последовательность: полутон, затем тон, затем ещё тон. И квартовая система состоит из двух тонов и так называемого полутона. А если присоединить ещё тон, получится квинта, система из трёх тонов и полутона. А за ней — полутон, тон и ещё тон, другая кварта, то есть другое сверхтретье [отношение]. В древнем гептахорде все четвёртые голоса, начиная от самого низкого, были созвучны между собой в кварту. Переходящий полутон стоит во взятых тетра хордах на первом, среднем и третьем местах<sup>13</sup>. А в октахорде Пифагора, который есть либо *система соединённых*, состоящая из тетра хорда и пента хорда, либо *система разделённых*, состоящая из двух тетра хордов и вставленного между ними тона, тоже имеется последовательность, начиная с самого низкого [голоса], и здесь все пятые голоса будут созвучны между собой в квинту, а переходящий полутон будет стоять на четырёх местах: первом, втором, третьем и четвёртом<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Неоднократно указывалось, что весь этот рассказ представляет собой чистейший вымысел, поскольку грузы на одинаковых струнах должны относиться как квадраты характеристических отношений интервалов: для октавы не как 2 : 1, но как 4 : 1, для кварты не как 3 : 2, но как 9 : 4, и т. п.

<sup>12</sup>  $(3 : 2) : (4 : 3) = 9 : 8$ , квинта – кварта = тон.

<sup>13</sup> Устройство гептахорда: «полутон – тон – тон – полутон – тон – тон».

<sup>14</sup> Устройство октахорда: «полутон – тон – тон – тон – полутон – тон – тон».

8. *Истолкование сказанного о гармонии в Тимее*

Будет полезно по случаю прояснить одно место у Платона. Рассказывая о рождении души, он говорит, что «в каждом интервале имеется *два средних*, и одно из них превышает и превышаетея крайними на одну и ту же часть, а другое превышает и превышаетея крайними на одно и то же число; и промежуток между полуторным и сверхтретьим интервалами заполняет остаточный сверхвосьмерной интервал».

К примеру, в двойном отношении 12 к 6 имеются два средних числа, 9 и 8. Но 8 образует *гармоническую пропорцию* между 6 и 12, ибо оно превосходит 6 на треть от 6, и 12 превосходит его на треть от 12. Можно видеть, что среднее 8 превышает и превышаетея крайними членами на одну их часть, сообразно гармонической пропорции. Большой член здесь является двойным по отношению к меньшему, и таким же будет отношение разности между большим и средним членами, каковая равна 4, к разности между средним и меньшим членами, каковая равна 2. Ведь 4 к 2 состоит в двукратном отношении. Этому среднему присуще и то, что сумма крайних членов, умноженная на средний член, будет двукратной в сравнении с произведением крайних. Ведь сумма крайних 18, взятая 8 раз, даёт 144, что в два раза больше произведения крайних 72.

А другая середина, 9, определяемая по парамесе, рассматривается как *арифметическое* среднее, которое на одно и то же число 3 превосходит 12 и превосходит 6. Ей присуще то, что сумма крайних членов будет в два раза больше среднего члена, и квадрат среднего 81 будет превосходить произведение крайних 72 на квадрат разности. Ведь трижды 3 будет 9, а это и есть разница. Между обоими средними членами, 9 и 8, можно указать ещё *третье среднее*, так называемую *основную пропорцию*. Ведь 12 к 9 и 8 к 6 состоят в одном и том же отношении, оба в полуторном. И произведение крайних равно произведению средних,  $12 \times 6$  и  $9 \times 8$ .

9. *Свидетельство Филолая*

С нашим сообщением согласуются и разъяснения древних, которые называли октаву гармонией, кварту — слогом (*συλλαβά*) (прежде всего потому, что она есть слияние голосов в созвучие), квинту — повышением (*δι' ὀξειάν*) (ведь слитность первородных созвучий кварты и квинты идёт на повышение). Система же обоих, слога и повышения, есть октава (а она потому называется гармонией, что настраивается как первое созвучие среди созвучий). Всё это ясно изложил Филолай, преемник Пифагора, в первой книге *Физики*. Это подкреплено одним достоверным свидетельством, и многие по-разному говорили об этом. А вот что об этом сказал сам Филолай. «Величина гармонии — слог и повышение. Повышение больше слога на сверхвосьмерное. Ведь от гипаты до мезы — слог, от мезы до неты — повышение, от неты до триты — слог, от триты до гипаты — повышение. Между мезой и нетой — сверхвосьмерное, слог — сверхтретий, повышение — полуторное, гармония — двойная. Таким образом, гармония — это пять сверхвосьмерных и два диеза. Повышение — три сверх-

восьмерных и диез, слог — два сверхвосьмерных и диез». И следует помнить, что тритой он здесь называет парамесу гептахорда, которая идёт перед разделением, созданным добавочным тоном в октахорде. Ведь она отстояла от паранеты на полтора несоставных тона, а добавленная струна отняла от этого интервала тон, полутон же остался промежутком между тритой и парамесой. И осмысленно считать, что древняя трита отстояла от неты на кварту — теперь этот интервал вместо неё приняла на себя парамеса. Даже те, кто этого не понимает, признают, что от неты до триты не может быть полуторного отношения. Другие же приводят неубедительные доводы в пользу того, что добавочный голос был введён не между месой и тритой, но между тритой и паранетой. По их мнению, этот голос и был назван тритой, а древняя трита при таком разделении стала парамесой. Они говорят, что Филолай сначала назвал парамесу тритой, хотя она и отстояла от неты на кварту.

#### 10. О сопряжении голосов по числовым отношениям

Возвращаясь к уже сказанному, снова рассмотрим всё по порядку. Уже говорилось, что, кроме соразмерности по натяжению, когда увеличение натяжения приводит к повышению, а уменьшение — к понижению, по сопрячности надо рассматривать также *длину* струн и их *толщину*, а также *объём* авлосов, для которых имеет место обратная пропорция: здесь, напротив, укорочение приводит к повышению, а удлинение — к понижению.

Возьмём одну большую струну, которой ничто не касается по всей её длине, и настроим её по канону, а потом сравним голоса, извлекаемые из целой струны и из её половины. Если перехватить струну посередине кобылкой или чем-нибудь ещё, чтобы колебание при ударе не распространялось дальше её половины, звук половины окажется выше звука целого на октаву, каковая является двукратной, в обратной пропорции длин. И если колебаниям не будет подвержена третья часть, звук оставшихся двух частей по необходимости будет полуторным к целому, обратно длине. И если отделить четвертую часть струны, чтобы колебания не выходили за эту границу, звучание оставшихся трёх частей будет сверхтретьим в сравнении с целым, обратно наличной длине.

Так же обстоят дела и с *авлосом*, разделённым *тремя отверстиями* на четыре равные части. Если при первом наложении пальцев мы сравним голоса целого авлоса и авлоса, открытого до середины, их отношение будет двукратным, и голос авлоса, открытого до середины, даст октаву в сравнении с целым. И этот же голос в сравнении с тем, что получится, если открыть только нижнее отверстие, будет полуторным; а этот, в свою очередь, будет сверхтретьим в сравнении с целым. А голос, который получается, когда открыты все отверстия вплоть до язычка, будет двукратным в сравнении с голосом половины, и четырёхкратным в сравнении с голосом целого, в обратной пропорции к длине.

И примерно то же самое обнаруживается у сиринга в зависимости от длины и объёма полости и [у струнных] в зависимости от толщины струн. Ведь двучленные звучат удвоением к четырёхчленным.

## 11. О двойной октаве в диатоническом роде

Вместилищем чертежа (τὸ τοῦ διαυράμματος κύτος)<sup>15</sup> в диатоническом роде является *двойная октава*, с учетверением по ширине. Голос исполнителя проходит её всю без риска или неустойчивости, что бывает, когда у каждого края происходит срыв, и когда срываются наверху или переходят на гудение вниз.

К старинной лире, то есть к гептахорду, составленному слиянием двух тетрахов, — где сама мера разграничивает оба созвучных интервала: низкий, на повышение от гипаты, и высокий, на понижение от неты — присоединили ещё два тетрахова, по одному с каждого конца. Тот, что шёл от исходной неты, назвали *высшим*, так как ему соответствовал повышающийся звук; и поскольку прибавленный тетрахов содержал исходную старую нету, он обрёл своё завершение добавлением лишь трёх голосов, получивших такие названия: трита высших, затем паранета высших, затем такая же нета. А предшествующий ему тетрахов, примыкающий к мере, содержал такие голоса: за мессой — трита соединённых, затем паранета соединённых, затем нета соединённых. И совокупность нетоподобных, от самой меры, с необходимостью даёт по числу гептахорд. А вниз под исходную гипату приставили ещё один тетрахов, опять-таки смежный, содержащий эту старую гипату в качестве самого высокого из своих голосов. Как и ранее, каждый из этих голосов получил своё отличительное имя с присоединённым словом «*нижних*»: гипата нижних, парипата нижних, диатон или лиханос нижних (ибо нет разницы, как его называть). И система в целом, от меры до гипаты нижних, образовала гептахорд из двух смежных тетрахов, соединённых друг с другом и имеющих один общий голос — старую гипату. Так от гипаты нижних до неты высших получились четыре соединённых тетрахова. В них обнаруживается диатоническое *тринадцатиструние*, содержащее два гептахорда.

Затем, как уже было сказано, те, кто стремился разнообразить гармонию, вставили между мерой и старой тритой (или же, как считают некоторые, между тритой и паранетой) *восьмой* голос, отстоявший на тон, и так проявилась отчётливая квинта. А мера по своей сути уже не была мерой. Ведь при чётном числе струн уже не может быть одной меры, но их по необходимости две: седьмая и восьмая. Затем они ввели ещё один звук под гипатой, самый низкий из наличных, и назвали его *прослабаномен*<sup>16</sup>. Он точно так же отстоит на тон вниз от гипаты нижних, чтобы оба октахорда системы начинались от меры, и истинная мера стала восьмой из *пятнадцати* голосов, с какой стороны не считать. Двойная октава в совокупности чертежа стала дважды двукратной по величине, то есть четырёхкратной, и порядок голосов, начиная с глубины, был таким:

прослабаномен,  
затем — отстоящая на целый тон гипата нижних,  
затем через полутон — парипата нижних,

<sup>15</sup> «Чертёж» — схематическое изображение системы интервалов.

<sup>16</sup> Букв. «дополнительно присоединённый».

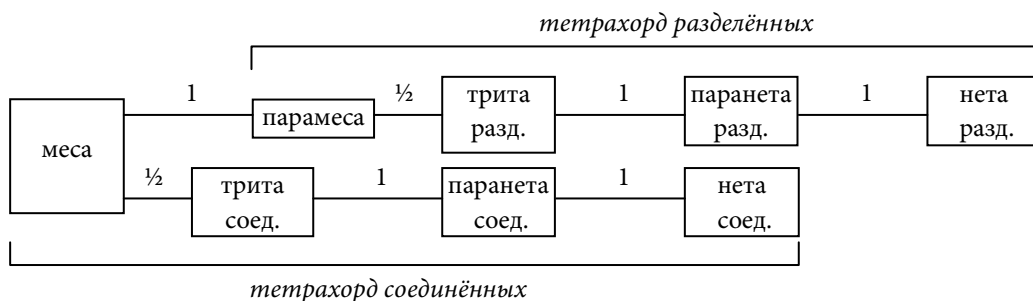
затем через тон — лиханос нижних (на ней всегда играют пальцем левой руки, противостоящим большому, и потому она называется лиханос),  
 затем через тон — гипата средних,  
 затем через полутон — парипата средних,  
 затем через тон — лиханос средних (её называют также диатоном, исходя из диатонического рода),  
 затем через тон — меса,  
 затем — парамеса через целый тон,  
 затем — трита разделённых через полутон,  
 затем через тон — паранета разделённых,  
 затем через другой [тон] — нета разделённых,  
 за ней по порядку через полутон — трита высших,  
 затем через тон — паранета высших,  
 и за всеми через тон — нета высших<sup>17</sup>.

Как бы напоминая о первоначальном соединении в гептахорде, между тетра хордами средних и разделённых вводится ещё один, который называется тетра хордом *соединённых*. У него имеется своя трита, отстоящая на полутон от меса, а затем через тон собственная паранета, а затем через другой тон — нета соединённых, всегда гомофонная с паранетой разделённых<sup>18</sup>. Таким образом, всего имеется пять тетра хордов: нижних, средних, соединённых, разделённых, высших. И в них — два разделения и три соединения. Два разделения: одно между соединёнными и высшими, другое между средними и разделёнными, и то и другое — величиной в один тон. Три соединения: одно соединяет нижние и средние, другое — средние и соединённые, и наконец третье — разделённые и высшие.

Об отыскании каждого из этих голосов, о причинах и последовательности, в которой всё это случилось, и благодаря кому, и когда, и начиная с чего, — обо всём этом мы пространно объясним тебе, начиная с тетра хорда и вплоть

<sup>17</sup> Говоря современным языком, эта система представляет собой минорную гамму в объёме двух октав: «тон – полутон – тон – тон – полутон – тон – тон – тон – полутон – тон – тон – полутон – тон – тон».

<sup>18</sup> Структура обоих тетра хордов показана на схеме:



до завершающей октавы, и не только в диатоническом роде, но также и в хроматическом и энгармоническом, следуя свидетельствам древних, самых лучших и прославленных мужей. Мы представим тебе так называемый пифагорейский канон, составленный в точности по замыслу учителя<sup>19</sup>, и не в передаче Эратосфена и Фрасилла<sup>20</sup>, но согласно Тимею из Локр, которому следовал Платон в своём двадцатисемикратии<sup>21</sup>.

## 12. О принадлежности голосов к трём родам и их разделении

Чтобы рассмотреть последовательное продвижение по трём родам от проламбаномена до неты высших, имеет смысл, ради ясности, вспомнить кое-что из того, что уже было сказано в начале.

*Голос* (φθόγγος) — это неделимый звук (φωνή ἄτομος), единица для слуха (μονὰς κατ' ἀκοήν)<sup>22</sup>. Согласно новейшим авторам, это выпадение звука на одном напряжении, не имеющее ширины (ἐπίπτωσις φωνῆς ἐπὶ μίαν τάσιν καὶ ἀπλήν). А некоторые говорят, что он не имеет ширины в непротяжённом месте (ἦχος ἀπλατῆς κατὰ τόπον ἀδιάστατος)<sup>23</sup>.

*Интервал* (διάστημα) — это промежуток между двумя голосами (δυοῖν φθόγγων μεταξύτης). *Сопряжение* (σχέσις) — это отношение в каждом интервале, которым измеряется расстояние (λόγος ἐν ἐκάστῳ διαστήματι μετρητικὸς τῆς ἀποστάσεως)<sup>24</sup>; а голоса между собой разнятся избытком или недостатком. И неправы те, кто говорит, что разность (διαφορά) и сопряжение (σχέσις) — это одно и то же. Ведь у двух к одному и у одного к двум разность одна и та же, а сопряжения разные. Ибо в первом случае оно двукратное, а во втором — половинное. И напротив, во всяком арифметическом среднем, с тремя или большим числом членов, разность всюду одна и та же, а сопряжения различны. Подробнее мы скажем об этом в более обширном сочинении.

<sup>19</sup> Имеется в виду сам Пифагор.

<sup>20</sup> Источниками, которыми пользовался Никомах, с большой степенью вероятности как раз и были Эратосфен (III в. до н. э.) и Фрасилл (I в. н. э.), на сочинения которых ссылается также Теон Смирнский.

<sup>21</sup> Имеется в виду построение Платоном космической гармонии в *Тимее*, когда от базового тона делаются два восхождения, одно по октавам: 1 2 4 8, а другое по дуодецимам: 1 3 9 27.

<sup>22</sup> Это определение отсылает к аналогичным определениям точки и единицы.

<sup>23</sup> Надо заметить, что эта гипотеза является чистой идеализацией, неуловимой для слуха. Более того, реальные музыкальные звуки конечно же имеют некоторую «ширину».

<sup>24</sup> Ср. определение V.3 *Начал* Евклида: «Отношение (λόγος) — это сопряжение (σχέσις), производимое двумя однородными величинами по величине». Русский перевод этих двух терминов представляет собой некоторое затруднение. Именно слово σχέσις по смыслу надо бы переводить как «отношение», но в русском языке оно зарезервировано как раз для слова λόγος. Легче в английском: «ratio is relation of homogeneous magnitudes».

*Система* (σύστημα) — это соединение двух или большего числа интервалов. Но в интервалах ни один голос ни созвучен с соседним, ни разнозвучен. *Созвучие* получается, когда охватывающие голоса различаются по величине, однако извлечённые вместе они звучат, сливаясь и становясь словно бы единовидными, исходящими из одного и того же звука, и как бы одним. *Разнозвучие* же, когда оба звука слышны разобшёнными и неслитными.

Поскольку самое первое и элементарное по виду созвучие — это кварта в слитном тетра хорде, со сверхтретьим отношением, разумно то, что три *рода* мелоса оказываются отличающимися друг от друга.

*Диатонический* род, о котором мы уже говорили, содержится в такой последовательности: полутон, затем тон, затем тон — три интервала в четырёх звуках и числах. И он называется диатоническим потому, что он единственный из всех последовательно настраивается по тонам.

*Хроматический* же род продвигается так: полутон, затем другой полутон, затем несоставной трёхполутон. Так что он, хотя и не состоит прямо из двух тонов и полутона, всё равно имеет интервалы, вместе равные двум тонам и полутону.

*Энгармонический* род по природе имеет такую последовательность: диез, который равен половине полутона<sup>25</sup>, затем другой диез, так что вместе они равны полутону, и затем остаток тетра хорда, целый несоставной дитон, — что вместе также равно двум тонам и полутону. И далее уже невозможно, чтобы голос был созвучен с голосом.

Ясно что различия родов заключены не в четырёх голосах тетра хордов, но только в *двух средних*. Так, в хроматике по отношению к диатонике изменён только третий голос, а второй голос совпадает со вторым голосом диатоники, и он же гомофонен с третьим голосом энгармоники. В энгармонике два средних голоса по сравнению с диатоникой изменены, так что энгармоника противоположна диатонике, а хроматика находится между ними. Ведь она совсем немного, только на полутон, отклоняется от диатоники. Вот мы и говорим, что переменчивые люди «колоритны» (χρῶμα ἔχειν)<sup>26</sup>. Крайние голоса тетра хорда называются устойчивыми, поскольку они не меняются ни в одном из родов, средние же — подвижными, например в энгармонике. А в хроне второй голос подвижен и неподвижен: по отношению к диатонике он не меняется, а по отношению к энгармонике меняется.

Система октавы простирается или от мезы до прослабаномена, или от мезы до неты высших при восьми струнах. (И кварту составляют два тона и полутон, а квинту — три тона и полутон.) И октаву образуют не напрямую шесть тонов, как считают новейшие авторы, но пять тонов и два так называемых полутона. Но если последние на самом деле являются половинками тона, что же мешает собрать из них тон и приписать октаве шесть тонов? Доказательство

---

<sup>25</sup> Здесь диез — это четверть тона, однако у Филолая (см. ниже) диез — это полутон.

<sup>26</sup> Букв. «имеют хрону».

этого мы приведём в большом и многообразном сочинении<sup>27</sup>. Со сказанным выше согласился бы и Филолай, который говорит: «Гармония — это пять свержвосьюмерных и два диеза, то есть два полутона, из которых можно образовать один тон, как если бы они на самом деле были половинами тона».

Смешав эти три рода между собой, мы получим одну схему:

прослабаномен  
 гипата нижних  
 энгармоническая парипата нижних  
 хроматическая и диатоническая парипата нижних  
 энгармоника нижних<sup>28</sup>  
 хроматика нижних  
 диатоника нижних  
 гипата средних  
 энгармоническая парипата средних  
 хроматическая и диатоническая парипата средних  
 энгармоника средних  
 хроматика средних  
 диатоника средних  
 меса  
 энгармоническая трита соединённых  
 хроматическая и диатоническая трита соединённых  
 энгармоника соединённых  
 хроматика соединённых<sup>29</sup>  
 диатоника соединённых<sup>30</sup>  
 нета соединённых<sup>31</sup>  
 парамеса  
 энгармоническая трита разделённых  
 хроматическая и диатоническая трита разделённых  
 энгармоника разделённых  
 хроматика разделённых  
 диатоника разделённых  
 нета разделённых  
 энгармоническая трита высших  
 хроматическая и диатоническая трита высших  
 энгармоника высших  
 хроматика высших

<sup>27</sup> Шесть тонов — это  $(9 : 8)^6$ . И это отношение не равно отношению октавы  $2 : 1$ . Разность же между октавой и шестью тонами составляет так называемую комму.

<sup>28</sup> По месту (но не по функции) совпадает с хроматической и диатонической парипатой нижних; то же для энгармоник во всех прочих тетрахордах.

<sup>29</sup> Совпадает с парамесой.

<sup>30</sup> Совпадает с хроматической и диатонической тритой разделённых.

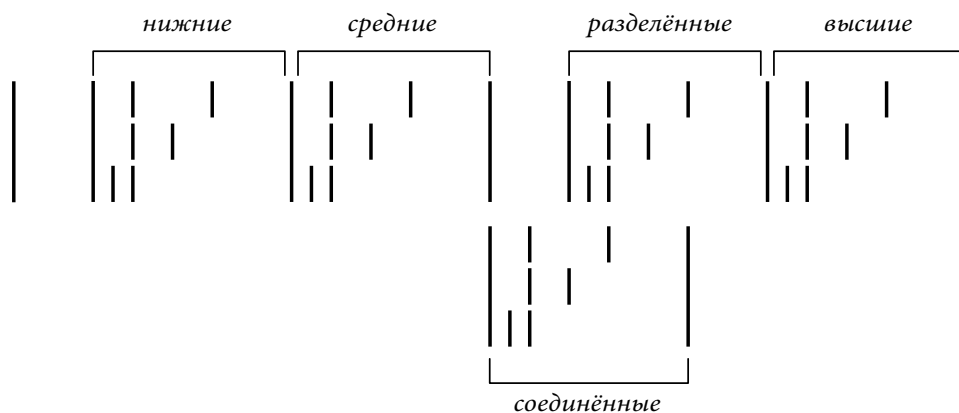
<sup>31</sup> Совпадает с диатоникой разделённых.



диатоника высших  
нета высших <sup>32</sup>

Отнесись же снисходительно к этим запискам (ведь я составлял их прямо в пути, что во всех смыслах ненадёжно) и прими их с присущим тебе благородством и общей рассудительностью, как первые плоды урожая и дружеское приношение. И если будет на то воля богов, ты ещё получишь более обширный и совершенный трактат об этом искусстве. Я отошлю его к тебе при первой же возможности.

<sup>32</sup> Соединим все эти роды на одном чертеже. Здесь первая строка соответствует диатоническому роду, вторая — хроматическому, третья — энгармоническому.



# БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

## CORPUS DIONYSIACUM И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Е. В. Афонасин

Корпус сочинений, надписанных именем Дионисия Ареопагита, легендарного последователя апостола Павла, вызывает неизменный интерес у исследователей позднеантичной и средневековой философии и религии, и ему посвящена обширная литература<sup>1</sup>.

В этом небольшом обзоре речь пойдет о нескольких недавних работах, посвященных выяснению обстоятельств возникновения и структуры памятника и его прочтению в контексте позднеантичной философской мысли. Дионисийский корпус предстает перед нами в качестве закодированного текста, адресованного тем читателям, которые понимают, о чем в действительности идет речь. Само по себе это не уникальное явление – литература подобного рода имела широкое хождение в поздней античности и раннем средневековье – однако детальное изучение Дионисийского корпуса важно потому, что через выявление источников и техники составления этого самого известного и исторически наиболее успешного опыта литературной фикции, перед нами лучше раскрываются особенности подобной литературной деятельности: ее методы, цели, характерные формы выражения, а также интеллектуальные и политические задачи, которые решались и решаются таким способом.

Не знаю, следует ли выделять подобные работы в качестве отдельного жанра, как это делают некоторые современные исследователи, либо связывать их с такими еще более «закодированными» текстами, как позднеантичные центоны, однако ясно, что результаты изучения таких образцов позднеантичной компилятивной литературы, как, скажем, «Аттические ночи» Авла Геллия, «Строма-

---

<sup>1</sup> Правда, к отечественной традиции это относится лишь отчасти, поскольку сведения о Дионисии читатель до сих пор вынужден черпать из словарей, учебников, таких литературных курьезов, как труды Нуцубидзе (я имею в виду, разумеется, не гипотезу о Петре Ивере, а то, как написаны эти работы), или предельно доктринерских писаний французского богослова российского происхождения Вл. Лосского полувековой давности. Авторы на редкость бессвязного предисловия и комментария к изданию славянского списка ГИМ Увар. 264 даже не подозревают о существовании богатой западной литературы о Дионисийском корпусе (Макаров–Мильков–Смирнова 2002b), в качестве высших авторитетов цитируя старые работы позапрошлого века и словарные статьи, а Г. М. Прохоров, при всем моем уважении к нему и его замечательной работе, свято верит в то, что Дионисий был настоящим (2002, 11). В общем, с состоянием первобытной невинности, в котором пребывает исследование Дионисийского корпуса в России, нужно что-то делать.

ты» Климента Александрийского, ересиологические суммы или гностические собрания изречений, позволят лучше понять развитие этой интеллектуальной традиции<sup>2</sup>. В последние годы появилось несколько исследований, посвященных этому все еще малоизученному феномену позднеантичной мысли, и в связи с Дионисийским корпусом особый интерес вызывает серия сравнительно недавних работ Иштвана Перцеля, профессора Центрально-Европейского университета (Будапешт), в которых он подробно исследовал внутреннюю структуру корпуса, успешно вписал его в подходящий культурный и литературный контекст и показал, что сочинения, циркулировавшие под псевдонимом последователя апостола Павла, являются настоящей «золотой жилой», содержащей важные сведения о религиозном и историко-философском климате эпохи, о которой так мало известно.

Оставаясь фундаментальным произведением философской мысли и неисчерпаемым источником религиозного вдохновения для последующих веков, Дионисийский корпус сам оказывается важным источником сведений о современных ему интеллектуальных течениях.

Прежде всего внимания заслуживает исключительно богатая рукописная традиция корпуса, история его передачи, интерпретации и перевода в течение полутора тысячелетий с момента возникновения на рубеже пятого и шестого веков нашей эры. В качестве важнейшего теологического документа корпус часто цитировали и комментировали византийские авторы.

Практически сразу после его появления в контексте церковной полемики он был переведен на сирийский язык теологом и врачом Сергием (Sargis) из Ришайно (Rish 'Aynō), который, вероятно, происходил из Александрии и умер ок. 536 г.<sup>3</sup> В IX в. Фока бар Саргис (Phoqa bar Sargis) выполнил новый перевод корпуса на сирийский язык.

---

<sup>2</sup> О методах работы позднеантичных авторов, как платоников, так и их иудео-христианских имитаторов, см., например, Whittaker 1989; Hoek 1988, 1995 и 1996; Turner 1997; Mansfeld 1992; Афонасин 2003а и 2003b, 6–61 (подробнее о Клименте).

<sup>3</sup> Об этом переводе, рукописной традиции и важных новых открытиях подробнее см. в следующих работах: Nau 1929–30; Sherwood 1950 и 1960–61; Balthasar 1961, 644–672; Hornus 1970; Wiessner 1972; Brock 1989 и 1995, 101–105; Briquel-Chatonnet 1997; Quaschnig-Kirsch 2000; в серии исследований Иштвана Перцеля (подробнее см. ниже) сирийский перевод изучается в контексте оригенизма, и сирийская версия Сергия используется в качестве важного дополнительного источника, позволяющего прояснить темные места греческого оригинала. Кроме того, Дионисию Ареопагиту приписывается один курьезный документ – некий космологический трактат, который также сохранился лишь в переводе на сирийский язык. Этот текст был переведен на английский Джузеппе Фурлани в 1917 г. и опубликован в *Journal of Royal Asiatic Society* (см. <http://www.sacred-texts.com/index.htm>).

На протяжении средних веков корпус несколько раз переводился на латынь<sup>4</sup> и церковно-славянский<sup>5</sup>. Существуют средневековые переводы корпуса на старо-армянский<sup>6</sup> и старо-грузинский<sup>7</sup>, а также частичные переводы на коптский и арабский<sup>8</sup>.

Современный исследователь корпуса первым делом обращается к Гёттингенскому критическому изданию греческого текста (Suchla 1990, Heil–Ritter 1991), однако греческий текст схолий Иоанна Скитопольского и Максима Исповедника пока приходится изучать по четвертому тому Патрологии Миня, перепечатке этого текста Г. М. Прохоровым (2002) и выдержкам в критических работах, прежде всего Rogem–Lamoreaux 1998<sup>9</sup>. Многолетний труд группы немецких исследователей принес долгожданные плоды: издание пролога Иоанна Скитопольского и комментариев на трактат *Божественные имена*, выполненное, как и издание самого текста, Б. Р. Зухлой, должно было выйти, согласно планам издательства<sup>10</sup>, в последнем триместре 2007 г., но пока в продаже и в библиотеках не появилось. В целом, в дополнение к двум томам критического издания, планируется пятитомник *Corpus Dionysiacum Areopagiticum* III/1, III/2, IV, V/1 и V/2, в который войдут комментарии Иоанна Скитопольского (VI в.) и Максима Исповедника (VII в.), а также латинский перевод Эриугены, отредактированный Анастасием Библиотекарем (IX в.).

---

<sup>4</sup> Эти переводы собраны в замечательном издании Chevallier 1937–1950. Древнейший и по большей части неадекватный перевод Гилдуина 838 г. издан Théry 1932–1937.

<sup>5</sup> Мой очерк истории церковнославянских переводов, статью Вл. Иткина об одном фрагменте корпуса в древнерусской рукописной традиции и соответствующие библиографические ссылки см. ниже в этом выпуске.

<sup>6</sup> Перевод датируется 712–718 гг. и выполнен в Константинополе. Краткое описание армянской рукописной традиции см. в *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. 1, col. 863.

<sup>7</sup> Автором этого перевода был Ефрем Мцыри. Кроме того, согласно гипотезе Нуцубидзе–Хонигмана, автором, скрывающимся под псевдонимом Ареопагита, был Петр Ивер (411–491), патриарх Антиохии грузинского происхождения. См. Нуцубидзе 1942 и 1957, Honigmann 1952. Критический анализ см. в *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. 1, col. 253 ff. См. также переоценку этой гипотезы в статье Esbroeck 1993. Другим фактором, обуславливающим интерес современных грузинских авторов к корпусу, явилось открытие его влияния на классический эпос Шота Руставели (Enukashvili 1961).

<sup>8</sup> Об арабском переводе *Восьмого письма* см. W. Scott Watson (1899/1900).

<sup>9</sup> См. также реакцию на эту книгу гёттингенской группы: Ritter 2002.

<sup>10</sup> См. [www.degruyter.de/files/download/nettheo0708.pdf](http://www.degruyter.de/files/download/nettheo0708.pdf). Первый том заявлен на конец 2007 г. (ISBN 978-3-11-019571-2).

Как это отчетливо показано авторами критического издания Б. Р. Зухлой и Г. Хейлом, итальянским исследователем С. Лиллой и другими специалистами<sup>11</sup>, уже в начале шестого века нашей эры сочинения Псевдо-Дионисия представляли собой цельный корпус, состоящий из известных ныне четырех трактатов, *О божественных именах (DN)*, *О мистической теологии (MTh)*, *О небесной иерархии (CH)*, *О церковной иерархии (EH)* и десяти писем (*Ep.*), сопровождаемый прологом и схолиями<sup>12</sup>. Как показывают исследования, все современные греческие списки корпуса так или иначе восходят к одному утраченному прототипу. Его Б. Р. Зухла охарактеризовала как *editio variorum* и возвела к кругу Иоанна, епископа Скитополя, которому, по всей вероятности, принадлежит большинство схолий<sup>13</sup>. Кроме того, работа издателей показала, что сохранившиеся греческие рукописи содержат испорченный текст, который нуждается в реконструкции.

В этом контексте первый перевод корпуса на сирийский язык приобретает особое значение. Ведь автор этого перевода, который умер в 536 г., несомненно, имел доступ к ранней версии текста, еще не отредактированной Иоанном Скитопольским. Исследователи отмечают, что во многих случаях сирийский перевод Сергия более отчетлив и может успешно использоваться для прояснения греческого текста<sup>14</sup>.

Этот перевод сохранился в единственной и неполной рукописи VII–VIII вв. Sin. Syr. 52 из библиотеки монастыря Св. Екатерины на Синае. Однако недавно в Парижской национальной библиотеке были обнаружены первые листы сирийского перевода, по ошибке переплетенные в составе Paris BN Syr. 378, fol. 42–54v, что позволило не только дополнить существующий текст, но и получить окончательное доказательство того, что этот перевод действительно принадлежит Сергию из Ришайно<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> См. об этом подробное предисловие Зухлы к первому тому критического издания (прежде всего, с. 36–64), а также Lilla 1965, 1980 и 1991, Roques–Heil–Gandillac 1970 (предисловие), Suchla 1980, 1984, 1985 и 1995.

<sup>12</sup> Упоминаемые в тексте корпуса трактаты *Theologikai hypotypōseis (DN I 1; I 5; II 1; II 3; II 7; XI 5; MTh III, etc.)*, *Symbolikē theologia (DN I 8; IX 5; XIII 4; CH XV 6; MTh III; Ep. IX 1, etc.)* и некоторые другие (см. индекс Heil–Ritter 1991, 230) безусловно вымышленные.

<sup>13</sup> Зухла датирует это издание 536–553 гг. (предисловие, с. 61), а Rorem–Lamogeaux (1998, 38–39) считают наиболее вероятными 537–543 гг.

<sup>14</sup> «Здесь, как и в других случаях, у меня складывается впечатление, что греческий архетип сирийского *Corpus Dionysiacum* был оригиналом, а дошедший до нас греческий текст представляет собой версию, специально отредактированную для широкого распространения (Perczel 2001, 278)».

<sup>15</sup> Так как недостающие листы содержат предисловие самого Сергия. См. Perczel 2001, 268, ftnt. 40 и др. его работы, а также Briquel–Chatonnet 1997, Quaschnig–Kirsch 2000 и сн. 2 выше.

Итак, каковы источники Дионисийского корпуса?

Общеизвестно, что Прокл, и вместе с ним – непосредственно или опосредованно – неоплатоническая традиция<sup>16</sup>. Первые филологически состоятельные исследования того, как Псевдо-Дионисий работал с текстом Прокла, прежде всего касающиеся пространного рассуждения о зле в *Божественных именах* 4.18–34, выполнены более века назад<sup>17</sup>, однако с тех пор к этой теме обращались многие авторы<sup>18</sup>. Простое сопоставление текстов показывает, что Псевдо-Дионисий искусно перефразирует Прокла, последовательно адаптируя его аргументы и вписывая их в контекст своей системы. За небольшим исключением христианская модификация не затрагивает смысла аргументов Прокла, а парафраз оказывается настолько точным, что даже использован автором критического издания для восстановления утраченных частей греческого текста Прокла. Наиболее значимы два доктринальных различия. И Прокл, и Дионисий считают, что демоны – это сотворенные боги, однако согласно христианскому автору, они отпали от бога через свой грех, который и стал причиной появления зла в этом мире, в то время как для платоника немислимо, чтобы демоны и другие высшие роды сущего утратили свое исходное совершенство. Пасть могут лишь индивидуальные души. Кроме того, стремясь подчеркнуть, что зло возникает лишь в результате свободного выбора, Дионисий не принимает Проклово положение о том, что зло находится даже в неразумных животных и телах, настаивая на том, что всякие телесные несовершенства и болезни – это лишь «меньшее благо» (DN 4.25)<sup>19</sup>.

Структура и содержание трактата *О божественных именах* исследована в недавней работе Х. Шефера<sup>20</sup>, который, в отличие от ряда современных авторов, настаивает на оригинальности философского синтеза Дионисия. По его мнению,

---

<sup>16</sup> В кривом зеркале христианской догматики Прокл, напротив, представлялся плагиатором, заимствовавшим свое учение у Дионисия. Так утверждает «некий трудолюбивый муж» (возможно, Иоанн Филопон: Opsomer–Steel 2003, 6) в дополнении к «Прологу» Иоанна Скитопольского, а Исаак Севастократор (XI в.) опубликовал под своим именем сочинение Прокла о зле, в предисловии заявляя, что «вопрос о природе зла, то есть о том, каким образом оно существует и откуда происходит, до нас рассматривал великий Дионисий Ареопагит». К счастью, в 1280 г. Уильям из Мёрбека перевел *Tria opuscula* на латынь. Греческий текст *De malorum subsistentia* восстановлен Boese 1960; издание и фр. перевод Isaacs 1982; новый англ. перевод Opsomer–Steel 2003; рус. перевод Гончаров 2002.

<sup>17</sup> В неоплатоническом контексте Псевдо-Дионисия рассматривали еще Лоренцо Валла (1457) и Эразм (1505), однако фундаментальный вклад в прояснение этого вопроса внесли сначала Энгельхардт в начале XIX в. (*Dissertatio de Dionysio planonizante*, 1820), а затем Кох и Штилгмайр (Koch 1895 и 1900; Stilgmayr 1895) в его конце.

<sup>18</sup> Из недавних работ см., например: Sheldon-Williams 1972, Saffrey 1982, Rist 1985, Steel 1997, Perczel 2000b и 2003, Phillips 2007.

<sup>19</sup> Однако ср. противоречивый пассаж DN 4.25, р. 174.2 Suchla, где он, по-видимому, признает наличие зла в телах.

<sup>20</sup> Schäfer 2006. Проблема зла специально посвящена четвертая глава книги.

неизвестный христианской мыслитель, который, не «скрывался» под именем Дионисия, а «использовал» это имя как литературный псевдоним и выступал в качестве «глашатая Дионисия Ареопагита», то есть образованного грека, обратившегося в веру апостола Павла, не заслуживает обвинения в плагиате и желании присвоить себе славу Ареопагита. Как бы там ни было, Шефер полагает, что ему удалось выявить внутреннюю структуру трактата и за видимым нагромождением «божественных имен» проследить хорошо задуманную философскую систему, развивающуюся платоническую онтологию «исхождения–пребывания–возвращения» посредством библейских теонимов<sup>21</sup>.

В небольшой книге «Теофания. Неоплатоническая философия Дионисия Ареопагита» Эрик Перл (Perl 2007) намеренно воздерживается от рассмотрения историко-культурного контекста Ареопагитик и проблемы их авторства, вместо этого сосредоточив внимание на концепции «теофания» и ее неоплатонических истоках. Первые шесть глав книги в основном касаются трактата *О божественных именах*, а последняя седьмая посвящена философии символа, в основном по трактату *О небесной иерархии*. Проблема зла также не остается без внимания и в общих чертах рассматривается в четвертой главе. В большинстве случаев Перла не беспокоит точная идентификация источников Дионисия. Напротив, он стремится выявить философское содержание его построений, обращая внимание на оригинальность и самостоятельность предложенных в корпусе решений универсальных философских проблем, прежде всего проблемы явления трансцендентного божества в мире. Согласно Перлу, бог Дионисия относится к миру подобно тому, как Платиново единое относится ко всем остальным вещам: он трансцендентен в своем небытии и имманентен в своем непосредственном присутствии во всем в качестве «порождающих определений» («constitutive determinations»). Бог является «все» потому, что он есть причина всего, – позиция, присутствующая у Дионисия и достигшая своей кульминации в философии переводчика Дионисия на латынь Иоанна Скотта Эриугены. «Бытие всего – это божественность превыше бытия – τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης» (СН 4.1, 177D, р. 20, 17).

Джон Диллон и его ученица Сара Клайтениц Уир (Dillon–Klitenic Wear 2007) избирают в своей работе иную и, как представляется, более надежную стратегию. Их интересует не только культурно-исторический контекст, в который помещен Дионисийский корпус, но и конкретные формы неоплатонизма, которые адаптирует его автор, причем не только в своих метафизических построениях, но и в религиозно-ритуальном (теургическом) аспекте. Вполне в духе Филона, Климента или Евсевия «возвращая варварам награбленное эллинами», Псевдо-Дионисий создает уникальный универсум, строго «иерархический» и в то же время совершенно прозрачный, так что любая вещь

---

<sup>21</sup> Ср. Balthasar 1962, II, 192 ff., который даже выявляет «точку поворота» в середине седьмой главы DN.

в нем оказывается неразрывно связанной со всеми другими и непосредственно причастной высшему началу.

Правдоподобным авторам представляется такой «сценарий» (с. 131–133). В век, отмеченный жаркими церковными дебатами и последним взлетом платонической мысли, некий молодой человек, получивший хорошее образование в Александрийской и/или Афинской школах неоплатонизма, обратился в христианство, возможно, умеренно монофизитского толка<sup>22</sup>. Однако вместо того, чтобы отвергнуть платоническую философию как «происки сатаны», он решил не отвращаться от своих предыдущих познаний, обратив их во благо. Именно тогда ему в голову пришла замечательная идея: написать серию взаимосвязанных трактатов от имени или «в духе» первого обратившегося в христианство «философа»: Дионисия Ареопагита. Эта идея и ее реализация оказались в равной степени блестящими и уместными в эпоху распространения комментаторской, компилятивной и псевдэпиграфической литературы, когда было принято и даже необходимо скрывать свое истинное лицо по политическим и религиозным соображениям. Вводимые в оборот чудесным образом «открытые» трактаты дополнялись ссылками на другие работы древнего автора, к несчастью «утраченные», такие как, должно быть, пространное экзегетическое сочинение *О символической теологии*. Как и упоминания исторических личностей и фиктивных фигур, это не только улучшало видимость правдоподобия «открытия», но и намечало темы для последующей разработки.

В действительности неизвестный нам автор произвел великолепное и демонстрирующее прекрасную выучку изложение сакраментальной теургии, основанное на том, что он усвоил в неоплатонической школе и от своих христианских учителей. Мы знаем, что в качестве христианского философа он во многом опирается на Каппадокийских отцов и Оригена, однако получившийся синтез – это по большей части результат его собственных трудов. В этом качестве его можно сравнить разве что с великим компилятором Филоном Александрийским, который пятью столетиями ранее приписал всю пифагорейско-платоническую традицию (вкуче с отдельными стоическими формулировками) Моисею (с. 132).

Зависимость Псевдо-Дионисия от Прокла не вызывает сомнений, однако вопрос о его знакомстве с работами Дамаския нуждается в дальнейшем изучении<sup>23</sup>. Возможно, эту проблему прояснит более детальное изучение терминологии Дионисийского корпуса в сопоставлении ее с терминологией Дамаския. Однако что можно сказать о трудах Плотина, Порфирия, Ямвлиха или Сириана? Вероятно, в защите и объяснении теургии в трактате Ямвлиха *О мистериях* или развернутом изложении второй гипотезы *Парменида* Сирианом нет ничего такого, что он не смог бы узнать непосредственно от Прокла. Однако как

<sup>22</sup> Следуя недавним работам Перцеля, добавим: либо оригенистского толка. Далее в основном следует пересказ выводов Диллона и Клайтениц Уир, сопровождаемый моими ремарками и дополнительными библиографическими ссылками.

<sup>23</sup> Особое внимание этому вопросу уделяет, например, Nathaway 1969.



быть с примечательной метафизической позицией Порфирия, отвергнутой Проклом и лишь вскользь упомянутой Дамаскием в его *О началах*? Вероятно, Дионисий имел возможность ознакомиться с комментарием Порфирия на *Парменид* или какой-либо иной его работой, однако более вероятным представляется предположение, что тринитарную теологию он заимствовал, скажем, у Григория Назианзина, который, в свою очередь, мог использовать работы Порфирия анонимно, что было обычной практикой в то время. Как бы там ни было, авторы книги настаивают на том, что именно метафизическая инновация Порфирия является ключевой для понимания учения Дионисия о боге как абсолютно трансцендентной монаде, одновременно являющейся триадой, состоящей из отца, силы (или жизни) отца и сына-ума<sup>24</sup>.

Что касается Ямвлиха, то не исключено, что Псевдо-Дионисий не только находился под его влиянием, разрабатывая свое учение о теургии, но и заимствовал у него саму идею выступления под псевдонимом. Ведь именно такую стратегию избрал Ямвлих, который, желая придать вес своему ответу на возражения Порфирия о теургии, написал трактат *О мистериях* в форме послания египетского главного жреца Абаммона другому жрецу по имени Анебон.

Следует признать, однако, что Псевдо-Дионисий предпринял гораздо более серьезный маневр, нежели Ямвлих. Не ограничившись, как Ямвлих, чисто литературной фикцией, он сознательно пошел на подлог. Исследуя мотивы подобного поступка, авторы книги обращают внимание на хорошо известную практику сочинения псевдэпиграфической (прежде всего, неопифагорейской) литературы во втором–первом веках до нашей эры, с одной стороны, и многочисленные образцы подложной «откровенной» раннехристианской (и гностической) литературы, с другой. Важно понимать, что эти два типа литературной деятельности существенно различны. Раннехристианские авторы, сочиняющие тексты от имени апостолов и даже самого Христа, по-видимому верили в то, что на этот поступок их вдохновляет Святой Дух. Возможно, заблуждаясь сами, они не имели намерения ввести в заблуждение других. Их задачей было сообщение высшего откровения, которое происходит из источника этого откровения.

Напротив, авторы псевдопифагорейских писаний прекрасно осознавали то обстоятельство, что они изготавливают фальшивки, в некоторых случаях преследуя коммерческий интерес. Однако ошибкой было бы считать это основным побудительным мотивом. Авторы пифагорейских писаний двух последних веков до нашей эры, приписывая свои опусы известным пифагорейцам древности, как александрийские эрудиты Филон, Климент<sup>25</sup> или, к примеру,

<sup>24</sup> Эта интересная гипотеза обсуждается во второй главе книги.

<sup>25</sup> О теме «плагиата эллинов» см. Афонасин 2003b, I, 20 сл. (и соответствующие разделы «Стромат» Климента), Ridings 1995 (подробное исследование темы зависимости у Климента, Евсевия и Теодорета).

платоник и неопифагорец Нумений из Апамеи<sup>26</sup> впоследствии, искренне верили в то, что своими трудами исправляют историческую несправедливость, «возвращая» потерянное, несправедливо забытое или награбленное их истинному хозяину. Неопифагорейцы (как анонимные авторы второго–первого веков до нашей эры, так и Нумений, живший во втором веке нашей эры) верили в то, что Пифагор и его непосредственные последователи предвосхитили дальнейшее развитие греческой философии, что платоники, аристотелики и стоики просто воспользовались готовым знанием, поэтому исторически справедливым будет сообщить миру то, что сам Пифагор и древние пифагорейцы не могли сказать, будучи связаны обетом молчания. Точно так же, как уже отмечалось, Филон, а вслед за ним Климент и другие раннехристианские авторы считали, что истинный источник мудрости был впервые открыт Моисеем, который возвестил миру откровение истинного бога<sup>27</sup>. Откуда мысль о том, что все «самое лучшее», что постигли эллины в силу «естественного откровения и природного ума», может быть виндцировано и употреблено для построения иудео-христианской «истинной» философии.

Не мог ли неизвестный нам автор Дионисийского корпуса рассуждать подобным образом? Если это так, то оставалось лишь найти подходящую кандидатуру, и образованный эллин, член Афинского Ареопага, подходил на эту роль как нельзя лучше. Другим побудительным мотивом автора корпуса, вероятно, было стремление найти компромиссное христологическое решение. Как бы там ни было, философские достоинства произведения и уместность его появления привели к тому, что современники позволили убедить себя в подлинности, почти боговдохновенности сочинений Дионисия и открыли дорогу для этой, наверное, самой успешной подделки в истории философской мысли.

Эти, возможно слишком спекулятивные, выводы нуждаются в подкреплении конкретными примерами. Об этом речь пойдет во второй части обзора, который войдет в следующий выпуск журнала.

Далее в этом выпуске публикуются две работы, посвященные славянской традиции Ареопагитик: мой библиографический очерк и статья Вл. Иткина.

[Библиографию см. ниже, на с. 116–123]

Центр изучения древней философии  
и классической традиции, Новосибирск,  
afonasin@post.nsu.ru

<sup>26</sup> См. фр. 1 и прим. к нему, а также фр. 24–28 и предисловие к ним (Афонасин–Кузнецова 2007, 65 и 84 сл.).

<sup>27</sup> Причем так считали не только иудео-христианские авторы, но и тот же Нумений: «Сказав об этом и запечатав (σφραγίσσας) свои слова свидетельствами Платона, следует обратиться к еще большей древности и, опоясавшись речениями Пифагора, призвать на помощь прославленные народы, вкупе с их таинствами, учениями и установлениями, согласными с Платоном, – всеми теми, которых придерживаются брахманы, иудеи, маги и египтяне» (фр. 1, Афонасин–Кузнецова 2007, 65).

# CORPUS DIONYSIACUM SLAVICUM

Eugene Afonasin

In a massive body of philosophic literature, translated and original, current in Medieval Slavic world, the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite occupy a very distinctive place. Along with such texts as treatises by John Damascene,<sup>1</sup> *Dioptra* by Phillipos Monotropos,<sup>2</sup> popular selections from various Greek authors,<sup>3</sup> the *Corpus Dionysiacum*, together with the commentaries attributed to Maximus the Confessor, played an important role in the process of development of Slavonic orthodox theology. In the famous *Cyrill book* (Кириллова книга), which was compiled in 1644 and contained two lists of books, respectively, recommended and prohibited for reading by the Orthodox Christians, the *Corpus* is mentioned among the books highly recommended, second only to the Bible.<sup>4</sup>

Composed by an unknown author in a turning point of Byzantine theological history, marked by bitter Church controversies and one of the most serious prosecutions of the Platonic School which culminated in its close in 528, the *Corpus Dionysiacum* was predestined for rebirth everywhere theological thought began its evolution in Christian society. It was the writing of Pseudo-Dionysius the Areopagite that attracted the attention of the brilliant thinker of the ninth century, John Scottus Eriugena, who translated it into Latin, composed commentaries and made an extensive use of it in his own theological constructions. Five centuries later, in a similar situation, a Slavonic theologian, *Starets* Isaiah undertook a translation of the *Corpus* into Church Slavonic.

This period was a ground breaking one in Slavic theological culture, since at the time of Isaiah it was undergoing quick development, when it finally took Christian shape, incorporating the traditional values of Christendom.

In fact the history of Byzantine literary influences on Slavic thought can be traced back as far as to the time of Constantine and Method's mission and the period shortly after it, when the Bible and liturgical corpus were translated from the Greek into the newly created Church Slavonic literary *koine*. From that time onward the Byzantine literary heritage was constantly translated from the Greek, commented

---

<sup>1</sup> For a general overview see: Мещерский 1978; especially on John Damascene in Church Slavonic translation cf. Гаврюшин 1989; Weiher 1969.

<sup>2</sup> Cf. Miklas 1975; Прохоров 1987, esp. the second chapter, and a new edition of the *Dioptra* in a series «Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси» (Прохоров-Миклас-Бильдюг 2008).

<sup>3</sup> Сперанский 1904; Бондарь 1990. A facsimile edition of the *Izbornik 1073 goda* is published in Moscow in 1983 and a new edition is in progress. The best edition so far is Диников 1991–1993 (unfortunately, it contains virtually no apparatus and almost no attempt to trace the Greek source of the *Izbornik*).

<sup>4</sup> For selections from this book cf. Грицевская 1993 and Громов 1997, 239–242.

upon and paraphrased in the Slavonic literature and influenced those original literary genres that come into existence around this time.<sup>5</sup>

Our main concern in the present outline – the fourteenth century Church Slavonic version of the *Corpus Dionysiacum* – is an important and somewhat curious piece of writings. Taken together with translator's foreword, it captures well linguistic situation in Slavonic theological literature, witnesses about certain very touching political and historical circumstances and allows to trace the way the early Slavonic educators approach Byzantine literary heritage and adopt the Greek theology and philosophy to Slavonic language. As the medieval translator acknowledges it in his foreword, this task was difficult, mainly because of virtual absence of developed Slavonic terminology, which could allow rendering the Greek correctly. Notwithstanding this he faced the challenge bravely and definitely succeeded in his job to a degree that the resulting text, I believe, did not lose its interest even for contemporary reader of Dionysius and therefore is worth investigating not only from the philological point of view (which goes without saying), but also for the sake of a better understanding of the ideas of the *Dionysian Corpus* as such, as long as it contains things which do not depend upon particular linguistic expressions.

### **1. The *Dionysian Corpus* in Context: A General Overview and Miscellaneous Considerations**

To begin with, let us outline the broader context in which our literary event took place. The document we have at hands, the *Corpus Dionysiacum*, consists of four treatises (*De divinis nominibus*, *De mystica theologia*, *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*) and ten *Epistulae* addressed to different persons.<sup>6</sup> The unknown author of the *Corpus* wrote under the name of St. Dionysius the Areopagite, a convert of St. Paul in Athens (*Acts* 17:16–34), but the ideas and terminology used throughout the text, its general design, numerous literally parallelism with and even *verbatim* quotations from later Neoplatonic literature prove that the work was probably written as late as at the turn of the fifth/sixth centuries by an unknown Christian (possibly from Syria or some other part of Asia Minor), strongly influenced by later Greek metaphysics. Though it is no longer believed that the *Corpus* is actually

---

<sup>5</sup> Among the earliest texts is the aforementioned *Izbornik 1073 goda* as well as the *Izbornik 1076 goda*, which also included various translated materials as well as an interesting collection of original texts moulded under the Greek influence. It is worth noting that a quote from the *CD* and a part of a Vita of St. Dionysius are included in the former collection. For the text and a study of this selection cf. Keipert 1976. We shall return to this subject later.

<sup>6</sup> The most recent critical edition of the Greek text (which however does not include the Scholia) is a two-volumes set by Suchla 1990 and Heil–Ritter 1991. The list of the works devoted to the *CD* and its place in the history of Christian doctrine and relation to Neoplatonic philosophy is extremely extensive. For bibliographical summaries cf., for instance, Hornus 1955 and 1961; Totok 1973, 163–167; Goltz 1974, 310–357; Brons 1976; Ritter 1994, 149 ff.

the work of the historical Dionysius the Areopagite, one may only guess now who is the real author of this controversial document.

The reasons usually given to justify this (already common) opinion can be briefly summarized along the following lines.<sup>7</sup> The *Corpus* came into historical being (mysteriously ‘discovered’) somewhere in the first decades of the sixth century and immediately started to play an important role in the ecclesiastic polemics which was going on in that time. As a work of apostolic authority it was explicitly appealed to by Severus of Antioch, then by John of Scythopolis<sup>8</sup> and some other Church writers and the monophysite bishops at the Colloquium of 533. Therefore it can scarcely be composed much after 500. More precisely, except to the earliest extant references to the *CD* (the first of which being found in the *Dormition of Virgin* dated as early as 451 and the second in the 10<sup>th</sup> chapter of *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* by Liberatus of Carthage, composed before 560–566, which, as researchers argue, must be considered later interpolations, made on purpose in order to confirm the Dionysius’ legend) the writings ascribed to the name of Dionysius were for the first time definitely referred to by Severus of Antioch in his third letter to John Higumenus. Therefore, as R. Roques (1957, 249) summarizes it:

En tout hypothèse, la composition des *Areopagitica* doit être fixée avant 528, date à laquelle Paul de Gallinice a déjà traduit en syriaque les deux traités de Sévère (...) Si l’on tient compte des délais de traduction et de composition de ces traités, on peut dire sans témérité que les *Areopagitica* ont dû être écrits : soit avant 525, si la 3e Lettre à Jean l’higoumène est de 532 ; soit avant 510, si telle est la date de cette lettre.

On the other hand, provided that the *Corpus* apparently embodies ideas of the later Neoplatonists and those of Proclus (418–485), it appears reasonable to assume that the *Corpus* was composed no later than at the end of the fifth century.<sup>9</sup> In these circumstances, although it would be interesting to learn the name of the author, it is unlikely that anything more than conjecture will ever be possible and the historical and philosophical interest of the writings is due not to the question of its authorship, intriguing as it were, but to the content, significance and influence of

---

<sup>7</sup> One can take as an example the treatise by certain Theodorus Rhaithuensis, mentioned by Photius (Bibl., cod. 1), where the reasons for this doubts are listed. (This mysterious person will later come up again in our discussion of the earliest Slavonic translations from the *CD*).

<sup>8</sup> On John of Scythopolis’ work see a comprehensive study by Rorem–Lamoreaux 1998.

<sup>9</sup> First philologically justified doubts concerning the *Corpus* having been written by Dionysius, the convert of St. Paul, were expressed in the works of Lorenzo Valla, Theodore of Gaza, Erasmus of Rotterdam and Luther. The last “negative” solution of the problem of authenticity was given by a series of independent studies of H. Koch and J. Stiglmayr at the end of the nineteenth century. The disciple of St. Paul has definitely become a follower of Proclus. On this subject see: Koch 1895 (here the author shows direct parallels between the *CD* and the treatises of Proclus, first of all a short treatise *De malorum subsistentia* written by Proclus in around 440?); Koch 1900; Stiglmayr 1895. See also a new translation of Proclus’ *On the Existence of Evils* by Jan Opsomer and Carlos Steel (2003).

the text itself. In any event, judging from the text itself, the unknown author was a learned philosopher, possibly a member of a Platonic School, who most probably came from Syria, Palestine or Egypt in the last decades of the fifth century to participate actively in the on-going polemics of the monophysite Church with the orthodox Chalcedonians. Who can fit this picture? Having no firm ground for accepting or rejecting this or that possible candidate we should better leave this question open.<sup>10</sup> Whoever Pseudo-Dionysius may have been, he was an admirer of the classical philosophy and much rather a convert of Plato than St. Paul. This makes his dependence on Proclus understandable, because who was Proclus, if not the legal heir of Plato in capacity of the head of the Academia in Athens. Having adopted the Neoplatonic *via negationis* and the theory of analogical and anagogical ascent, Pseudo-Dionysius had accomplished what none of the Neoplatonists could do. He was able to connect the metaphysics and theurgy of Neoplatonism with a theory of symbols, inherited from Jewish<sup>11</sup> and Early Christian philosophy, reconciled it with the Christian sacraments, and expressed all this in a politically correct language, having succeeded in turning it in such a way and producing it in such a light that it became compatible with the mainstream of Christian theology.

Interestingly, that already the oldest manuscript tradition preserves the complete *Corpus* in the same form, as we know it today. Consisting of four treatises and ten letters the *Corpus* constitutes certain unity and, despite frequent self-references to other writings by the same author is very consistent and well ordered. This fact alone allows assuming that we deal with a complete work, carefully designed by the author or an editor. It appears that the unknown author or editor wanted to be as persuasive and error free as possible. Quite probably that the prologue and commentary to the *Corpus*, later attributed to Maximus the Confessor, were composed – partially or completely – simultaneously with the publication of the *Corpus*. Is it therefore possible that their author, John of Scythopolis, is an editor or the author of the *Corpus*? Or could Severus of Antioch, the first person to mention and probably to discover the *Corpus*, play this role? In any case he made use of it in his argumentation and was certainly interested in accepting its apostolicity. Immediately after ‘discovery’ of the Greek *CD*, already in a form of a complete document (the text and a set of commentaries), it was translated into Syriac. The translator Sergius (Sargis) of

---

<sup>10</sup> For an extended but still incomplete survey of different opinions held by various researchers about the problem of the authorship of the *CD* cf. Hathaway 1969, 31–35. Cf. also Скворцов 1871, Донемич 1956.

<sup>11</sup> Did Pseudo-Dionysius know the works of Philo of Alexandria? One may suppose he did, since the monks are called in the *CD* the *therapeutae*. This fact is duly noticed by the commentator (a scholion to the title of the First Letter), but, as Paul Rorem and John Lamoreaux note (1998, 250 fnt. 1), the commentator most probably has acquired this information from Eusebius.

Rīsh ‘Aynō (d. 536), a theologian and physician, who possibly came from Alexandria, was also proposed as an alleged editor of the *CD*.<sup>12</sup>

An accepted sequence of the treatises within the *Corpus* is *DN* – *MTh* – *CH* – *EH*.<sup>13</sup> Besides these writings the author of the *CD* mentions the *Theologikai hypotypōseis* (*DN* I 1; I 5; II 1; II 3; II 7; XI 5; *MTh* III, etc.), the *Symbolikē theologia* (*DN* I 8; IX 5; XIII 4; *CH* XV 6; *MTh* III; *Ep.* IX 1, etc.) and some others<sup>14</sup>, which are either separate works that have been lost, or were never written. But if these treatises ever existed, no trace of them has remained in the later history of the *Corpus*. The *Letters*, as it is proved by a number of considerations, is also a work of the same author, not only because they are similar in style, but also because Proclus is used in them in the same way as elsewhere in the *Corpus* and, moreover, because they are not missing in any branch of the manuscript tradition (Hathaway 1969, 6 and 10–11).

The *Corpus Dionysiacum*, known from the beginning of the sixth century, played a very ambiguous role in the history of Byzantine philosophy and theology. In 532/533 at a Colloquium held between the followers of Severus (Severians or moderate monophysites) and the Chalcedonian orthodoxes,<sup>15</sup> the leader of the anti-Severian opposition, Hypatius of Ephesus, put into question the authenticity as well as the orthodoxy of these writings.<sup>16</sup> Nevertheless, due primarily to the great commentaries of John of Scythopolis (composed around 530–540),<sup>17</sup> and especially after the addition of those written by Maximus the Confessor in the seventh century, the authenticity of the *Corpus* was accepted by the majority of the authorities. Later its authority was enhanced in the eighth century by the references made to it by the great doctor of the Eastern Church, St. John Damascene. The commentaries which, following some confusion on the part of the scribes, were entirely attributed to Max-

---

<sup>12</sup> On this translation, the manuscript tradition, and new important discoveries see especially: Nau 1929–30; Sherwood 1950 and 1960–61; Balthasar 1961, 644–672; Hornus 1970; Wiessner 1972; Brock 1989 and 1995, 101–105; Briquel-Chatonnet 1997; Quaschnig-Kirsch 2000; in a series of studies by Istvan Perczel (e. g. 2001, esp. 267 ff.) the Syriac translation is explored in the context of the Origenism, and the Syriac version by Sergius is used as a valuable supplementary source for emending those obscure places in the Greek text of the *CD* which are transmitted in a corrupted form. In the ninth century Phoqa bar Sargis made a new Syriac translation of the *Corpus*.

<sup>13</sup> Certain comments on this see in Ruh 1987, 13–14.

<sup>14</sup> Cf. Register at Heil–Ritter 1991, 230.

<sup>15</sup> On political and ecclesiastical circumstances of this event cf. two papers by Milton V. Anastos (1951 and 1962).

<sup>16</sup> See the report of the colloquium in: *Acta conciliorum oecumenicorum* (Strasburg, 1914) 4-II, S. 172, 173 (the answer of Hypatius). A detailed analysis of this and also of the evidences of Severus of Antioch cf. Rorem–Lamoreaux 1998, 9–18.

<sup>17</sup> In addition to the above-mentioned book by Rorem and Lamoreaux see the following seminal contributions: Balthasar 1940 and 1961, 644–672; Suchla 1985 (here is to be found a facsimile of different Greek codices of the *CD*). See also Suchla 1980 and 1984; Ritter 1980; and a general overview by Sheldon-Williams 1967. A new critical edition of the *Scholia* should have appeared very recently: Suchla 2007 (an introduction and scholies to the *DN*).

imus the Confessor, always followed the text in the manuscript tradition during the Middle Ages, including the Slavonic translation.<sup>18</sup> It should be remembered that one of the factors in the quick success of the *Corpus* was, on the one hand, the apostolic authority which it conferred to some of the tendencies characteristic to late fifth- and early sixth-century monasticism, reconciling them, on the other hand, with Episcopal authority. In the East, Theodore the Studite appealed to Dionysius in his argumentation against iconoclasm. Among theologians who commented on the *CD* were Michael Psellus (1018–1074) and George Pachymeres (1242–1310).<sup>19</sup> During the hesychast controversies both Gregory Palamas and his opponent Barlaam of Calabria appealed to the *CD*.<sup>20</sup>

In the West there are references to Dionysius in the works of Eulogius, Patriarch of Alexandria (580–607) and Moderatus, Patriarch of Jerusalem (631–634). Pope Gregory the Great, who was a friend of Eulogius, referred to Dionysius as an “ancient and venerable Father”.<sup>21</sup> The *CD* was mentioned during the monothelitic controversies on the Lateran Council (649), in the letters of Pope Martin I (Lateran, 649) and of Pope Agatho (Dogmatic letter to the Emperor Constantine, 680), during the Constantinople (680) and the Second Nicene (787) Councils.

The works of Dionysius received a new life when, around 858 John Scottus Eriugena, at the request of Charles the Bald, made a Latin translation of the Greek manuscript which had been presented to Louis the Pious in 827 by Emperor Michael II.<sup>22</sup> A bit later John Scottus composed glosses on Dionysius that became the first in the series of Western commentaries on the *Corpus*. Anastasius the Papal Librarian made some clarifying remarks and revision of the translation in 875. This translation was widely accepted and did not change throughout the Early Middle Ages.<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> For the Greek text and a Latin translation of these commentaries cf. *PG*, t. 4.

<sup>19</sup> *Opera sancti Dionysii Areopagitae cum scholiis sancti Maximi et paraphrasi Pachymerae*, a Balthasare Corderio Soc. Jesus Doct. Theol. latine interpretata et notis theologicis illustrata... *PG*, t. 3 (Paris, 1857).

<sup>20</sup> See Meyendorff 1957; Lossky 1985, 45–69.

<sup>21</sup> *In Euang. Homily* 34, 12. *PL* t. 76, col. 1254.

<sup>22</sup> Two decades earlier, in 838 Hilduin, abbot of St. Denis, also undertook a translation of the *Corpus* at the request of King Louis. The immediate reason for this was that people in France believed that St. Denys the Martyr, the first bishop of Paris, was the author of the *Corpus*. For this translation and an edition of the text see Théry 1932–1937.

<sup>23</sup> For the text of the commentaries of John Scottus cf. *PL* t. 122, col. 125–266.



Starting with the eleventh century the *Dionysian Corpus* become almost a standard work of reference for theologians, philosophers as well as Church and State authorities and their opponents, was frequently commented and several times translated into Latin.<sup>24</sup> The works of Dionysius attracted the attention of Abbot Suger of St. Denis (d. 1151).<sup>25</sup> Hugh of St. Victor (d. 1141),<sup>26</sup> Richard of St. Victor (d. 1173), St. Bernard of Clairvaux, William of St. Thierry, Aelred of Rievaulx, Alan of Lille (c. 1120–1202) and Isaac of Stella (d. 1169) in their works made much use of it.<sup>27</sup> Robert Grosseteste (d. 1253) carried out a new translation of the *Corpus* and the *Scholion* between 1240 and 1243.<sup>28</sup> There are commentaries of Albert the Great (d. 1280) and Thomas Aquinas (who around 1261 wrote an *Exposition on the Divine Names*). Bonaventura hailed Dionysius as “the prince of mystics”. Finally, in the fourteenth and fifteenth centuries we have references, discussions and commentaries on the *CD* in the works of Master Eckhart (d. 1327),<sup>29</sup> Tauler (d. 1361), Ruysbroeck (d. 1381), Nicolas of Cusa (d. 1464), Dionysius Carthusianus (d. 1471), Marsilio Ficino (d. 1499) and the Spanish mystics Abbot Cisneros (d. 1510), Francis of Osuna and John of the Cross.

The reader will excuse me for such a wearisome but still incomplete list of names, but all this complicated story cannot remain untouched in our study of the destiny of the *Corpus* in Slavonic philosophy and theology, since its translation into the Church Slavonic, accomplished in the fourteenth century, must necessarily have inherited the widespread tradition of commentaries together with the text of Pseudo-Dionysius.

Let us come back to Byzantium. It is known that a certain Theodorus the Presbyter composed a work defending the authenticity of the *Dionysian Corpus*. The treatise entitled *Theodōrou presbyterou, hoti gnēsia hē tou hagiou Dionysiou biblos* is summarized by Photius (Bibl., cod. 1; PG t. 103, col. 44–45). Long ago people identified this Theodorus with Theodorus the Monk to whom Maximus the Confessor addressed a letter (PG t. 91, col. 276 ab) and also with Theodorus Rhaithuensis, the author of a short refutation of heresies (PG t. 91, col. 1484–1504). This view was quite widespread and shared for instance both by the composer of the *1073 year's Izbornik* (where

---

<sup>24</sup> Following Hilduin and John Scottus Eriugena in the 9th c., the *CD* translated John Sarrazin in the 12th c., Robert Grosseteste and Thomas Gallus in the 13th c., Ambrose of Camaldule and Marsilio Ficino in the 15th c., Joachim Perion in the 16th c., and Pierre Lancel and Balthasar Cordier in the 17th c. For the text of various translations cf. Chevallier 1937–1950.

<sup>25</sup> He was interested in this work from the point of view of the symbolism of light. Cf. McGinn 1976.

<sup>26</sup> He wrote the *Commentaries on the Celestial Hierarchy* (1115–1137), see: *PL* t. 175, col. 923–1134.

<sup>27</sup> Elder 1976; for a brief history of influence of the *CD* on the western theology and philosophy cf. Ruh 1987, 50–63.

<sup>28</sup> About commentaries of Robert see Callus 1955, 44ff.

<sup>29</sup> Lossky 1960.

the aforementioned passage from Maximus is found just before a selection from a treatise explicitly ascribed to Theodorus Rhaithuensis) and by the editor of the *Patrologia Graeca*, who referred to Theodorus Rhaithuensis in relation to Maximus' letter and published his treatise on heresies at the end of the same volume.

Modern scholars made the situation even more complicated. In his monograph on the development of Christology W. Elert (1957, 211) tries to prove that this Theodorus Rhaithuensis actually was Theodorus the bishop of Pharant and the founder of Monothelitism. B. Peichev (Пейчев 1983) somewhat corrected this hypothesis and developed it in the relation to the 1073 year's *Izbornik*. If it is really the case that Theodorus Rhaithuensis and the founder of monothelitism are identical, as W. Elert tries to prove, then one can easily understand why our Theodore was so interested in establishing the authenticity of the *Dionysian Corpus*. It is clear that many concepts of the Pseudo-*Dionysian Corpus*,<sup>30</sup> being firmly established as authoritative ones, would work for his own monothelitic and monoenergetic interpretation of the nature of Christ.

Maximus the Confessor testifies (PG, t. 91, col. 136) that Theodorus of Pharant composed a treatise *On substance and nature* (*Peri ousia kai physeōs*), where he addressed the controversial problems of hypostasis, personae and the like, and that his interpretation, due to some efforts on part of patriarch Sergius, become quite widespread. This fact is highly relevant to the present study, since in the *Izbornik* we find a piece of writings of uncertain origin<sup>31</sup> on a similar subject, ascribed to the name of Theodorus Rhaithuensis and placed immediately after the letter of Maximus the Confessor addressed to Theodorus the Monk (from *Opuscula theologica et polemica ad Marinum* =PG, t. 91, col. 276ab), presumably as an answer to it. It is clear that the composer of the Greek protograph of the *Izbornik* considered this two Theodori identical and, in order to reaffirm Maximus' authority as well as his superiority, he concluded the section with another extract from Maximus (*Izbornik*, pp. 223g–237b), that is to say, gave him the last word to summarize this exchange. This is also suggestive: if the composer had taken this text directly from the *Dialectic* of John Damascene, he would not need all this and we would expect the name of Damascene mentioned.

Thus, along with a quote from the *CD* (p. 47v), in the *Izbornik* we find an extract from the author who was quite interested in Dionysius. The name of Dionysius is mentioned twice, spelled differently as ДИОНУСИА АРЕОПАГИТА and ДИВНИСИИ, – a curious although not unusual feature in the Medieval literature.

---

<sup>30</sup> Take, for instance, the famous place from the *Fourth Letter* on “both human and divine action (*theandrikē energeia*)”, referred to both by Severus and the compiler of the *Izbornik*. Cf. Rorem and Lamoraux 1998, 108 f.

<sup>31</sup> This text is anonymously used in the *Dialectics* of John Damascene.

It is clear that all the sources included in the *Izbornik* (or rather in its Byzantine protograph) have something to do with the monophysits.<sup>32</sup> The authors selected are not contemporaries to the composer, but mainly belong to the previous epoch of Byzantine theological history when the monophysitic controversy still raged. It appears as if having mastered it at home the Byzantine church authorities now passed their experience to a newly Christianized state under their spiritual protection.<sup>33</sup>

In relations with the heretics the *CD* is mentioned around this time in a letter of Anastasius the Papal Librarian dated to March 23, 875 (Anastasius was the same erudite who made a revision of John Scotus' translation of the *CD* in Latin).<sup>34</sup> It is said that Constantine the Philosopher whom Anastasius happened to meet in Rome praised the *Corpus* as a great tool in the battle with the heresy.<sup>35</sup> The text of the letter is quite interesting. It is said, that Constantine "totum codicem saepe memorati et memorandi patris memoriae commendaverat". Could this mean that he made a copy of the *Corpus* or deposited an existent one in the library? And later on:

...et, quantum utilitatis medulla eius habeat, *auditoribus commentabat*, solitus erat dicere, quia, si sanctos, videlicet priores institutores nostros, qui hereticos quosque vix et quodammodo cum fuste decollaverunt, Dionisium contigisset habere, cum acuto illos procul dubio gladio trucidassent, innuens profecto haec dicens, quia, quorum os laboriosius et forte tardius obstruxerunt, facilius et acutius sive velocius – 'oxy' quippe et acutum signet et velox – obmutescere coegissent.

So we conclude that the *CD* was at least known to the founder of Slavonic Church literature. He used to mention it in his public lectures and extremely valued it as a weapon in the battle with the heretics. He states that this new and more advanced tool is as effective as a sharp sword, and so on. It appears that Anastasius translates Constantine's words from the Greek as if he uses his notes. So this phrase could be a *verbatim* quotation. While Constantin's interest in Dionysius is understandable, his emphasis upon the value of the *Corpus* as a weapon against the heretics is certainly somewhat overdone.

Generally speaking one could remember many situations when the *Corpus Dionysiacum* as a work of apostolic authority had managed to play an important role in

---

<sup>32</sup> Extracts from various writings of Anastasius Sinaita, who was the major authority on this, form the bulk of the *Izbornik*. Cf. for instance the sixth chapter of his *Viae duc (Hodegos)*, directed against Severus of Antioch (*PG*, t. 89; *CChSG*, t. 8).

<sup>33</sup> No doubt that this text enjoyed the highest official status both in Bulgaria and Kievan Rus'. We do not know how the *Simeonov Izbornik* looked like, but judging from the Slavonic copy of it, we have to assume that it was a rich and lavishly illustrated copy of equally great original. It is also not improbable that the Greek text was compiled especially for the purpose of its consequent translation and dissemination.

<sup>34</sup> *Monumenta Germaniae Historica*, Epist. T. VII, Karolini Aevi V, S. 433. Cf. a study by Goltz 1983, 138.

<sup>35</sup> Beyond any doubts, the main treat to the orthodoxy in Bulgaria at this time was the Bogomil heresy on which cf. Hamilton 1998 (sources in an ET), Stoyanov 2000 (a detailed study).

the development of orthodox theology. It is commonly believed that Dionysius made a successful attempt to harmonize Platonism and Christian doctrine in order to construct, as a result, a Christian-Platonic theological synthesis and this fact determined the role the *CD* played in the history of theology. Needless to say, that the problem of orthodoxy of this synthesis, put forward already in 533, still intrigues Dionysius' readers. Byzantine theologians spilled much ink to prove this fact.<sup>36</sup> It is to prove this fact that such skillful and detailed commentaries, which follow the text of Dionysius in the *Corpus*, were written. They clearly intend to demonstrate that Saint Dionysius is an orthodox Father; otherwise people would have to consider him a great heretic. Having this in mind, for example, the author of the Prologue and the commentary to the *Corpus* says that the reader "should not think that this divine man performs an act of impiety towards God" (*PG* t. 4, col. 429), proclaiming that God as above everything and in this sense non-existent. Since the notion of divine darkness in the *Mystical Theology* is difficult to grasp and should be interpreted in a symbolic manner, nobody has any reason to accuse Dionysius of impiety only on this basis, and so on. Wherever possible John of Scythopolis tries to maximize the Trinitarian orthodoxy of Dionysius<sup>37</sup> and certainly greatly 'improves' Dionysius' Christology. It is important to remember therefore that as a document of medieval culture the *Corpus* existed *only* within the framework of these commentaries, the 'pure' text of Dionysius being an invention of modern times.<sup>38</sup>

To sum up, as an important theological document, the *Corpus Dionysiacum* was translated and commented upon throughout the Middle Ages by Latin and Greek authors and enjoyed high esteem, not only among mystics but also among professional writers on theology and philosophy such as John Damascene, Albert the Great, and Thomas Aquinas. Besides Greek and Latin manuscripts, today we have several codices from the sixth to ninth centuries that contain Syriac translations of the *Corpus* (cf. above). From 712–718 an Old Armenian<sup>39</sup> and from the twelfth

---

<sup>42</sup>The modern orthodox authors did the same. Consider, for example, the following passage by a Russian researcher of the nineteenth century, I. Smirnov: "As for the religious system of Dionysius, – he insists, – all mistakes and ideas that contradict the Christian doctrine are removed from it. For example, the world is considered by Dionysius as a direct creation of God, matter is not a cause and source of evil; he accepts resurrection, body for him is not a source of evil and sin in men; although in a few words, he rightly teaches about the Holy Trinity... All these ideas are basically orthodox, despite some elements of Neoplatonism, not entirely rejected for the sake of the Christian doctrine..." (Смирнов 1872, 869).

<sup>37</sup> Though not always, as Rorem and Lamoreaux rightly suggest (1998, 68).

<sup>38</sup> S. Petersburg's researcher G. M. Prokhorov (Прохоров 1987, 10) is quite right in pointing out this unity of the commentaries and the text as an essential feature of the *Corpus*. Therefore if you take the text alone it will not appear as straightforward and compatible with the orthodox doctrine as it is commonly believed.

<sup>39</sup> This translation was made by Stephan of Siunik in Constantinople and certainly influenced Armenian philosophic thought. For a short description of Armenian manuscript tradition the reader is referred to: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. 1, col. 863.

century an Old Georgian translations of this work exist.<sup>40</sup> There is a partial translation the *Corpus* into Arabic.<sup>41</sup>

## 2. Church Slavonic Translations of the *Corpus Dionysiicum*

The Church Slavonic translations of the writings ascribed to Dionysius the Areopagite, accomplished in the fourteenth century, became an event in Slavic culture. It was important not only because knowledge of this famous Byzantine theological and philosophical corpus of treatises now allowed Slavic theologians to understand a wide range of problems of traditional and contemporary Byzantine theology, but also because, thanks to the extremely rich and creative language of the *Corpus* itself, its translation opened new horizons for the development of Slavic theological terminology.

We have already seen that the translation of the *Corpus* from Greek into Church Slavonic had its pre-history in the earlier epoch. There are witnesses that works of the 'Great Dionysius' were considered to be an important power against heretics as early as during the Slavic mission of St. Constantine and Method. Euthymius of Tarnovo also translated a part of the *CD* (Keipert 1976). One can say now that a long work of translation and adoption of the *CD*, which was brought to an end in the second part of the fourteenth century, reaped the harvest of at least three previous centuries of scholarship.

The second part of the fourteenth century was a crucial point in the history of Balkan countries: it was the period of heroic struggle with the Turkish invasion, the defeat and final fall of the most powerful Slavic armies, and this fact meant the desperate enslavement of the Balkan's Slavic population.

The author of translation, monk Isaiah, flourished in the time which immediately preceded this period of Balkan history, and his destiny was to witness and to describe the events of this time, namely the battle of Maritsa and the Turkish conquest of Serbia and Bulgaria which immediately followed it.

Researchers note that the language of the *Introduction* to the translation is strongly influenced by Russian and most of them have accepted that Monk Isaiah was the Ab-

---

<sup>40</sup> On this translation of Ephrem Mtsire, Abbot of a Monastery in Kastana, cf. the extensive literature by contemporary Georgian researchers. A special interest in the *CD* was provoked in Georgia by the Nutsubidze–Honigmann hypothesis, according to which Pseudo-Dionysius was Peter the Iberian (411–491), the Patriarch of Antioch of Georgian origin. Another factor of the increasing interest in the *CD* in Georgia was the discovery of its influence on the classic Georgian epos of Rustaveli. For the text cf. Erukashvili 1961; see also two studies by Sh. Nutzhubidze: Нуцубидзе 1942 ("The miracle of the Pseudo-Dionysius the Areopagite"); Нуцубидзе 1957 ("Peter the Iberian and the problems of the Areopagite"), and a book by Honigmann (1952). For a critical overview of this hypothesis cf. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. 1, col. 253 ff. It is interesting to note, that this hypothesis was recently re-evaluated and basically accepted by Michel van Esbroeck (1993).

<sup>41</sup> About the Arabian translation of *Epistula 8* see esp. W. Scott Watson (1899/1900).

bot of the Russian Monastery of St. Panteleimon on Mount Athos, that is to say *Staretz Isaiah*, who was probably a very educated person and, as an Abbot, one of the influential figures in Church diplomacy of that time.<sup>42</sup> His theological and literary works were connected with the city of Serres in Macedonia, which was one of the centres of education and culture of the region.<sup>43</sup> We can see from the text of the *Introduction* that Isaiah knew and loved Greek (Byzantine) literature and language. Obviously, he used to translate Greek texts, and that is why he dared to attempt the translation of one of the most difficult (and influential) monuments of Byzantine theological and mystical thought – the writings of Dionysius the Areopagite.

According to his own words he received an *official* request from Theodosius, the metropolitan of the city of Serres. It was by this metropolitan that he “was encouraged” (принужден бых) to undertake the difficult task of translation of this famous text. Isaiah obeyed and started to translate the *CD* from “the very pithy Greek into our [Slavonic] language [зъло скупаго еллинского языка в наш языкъ]”<sup>44</sup>:

...although 'on the fall of the Sunday of my life', I managed to learn Greek, but very little, only to understand the pithiness of this language and the difficulty in translating from it into our language. Really, Greek language – from the very beginning and thanks to God's gift – is very expressive [художень – artistic] and is able to contain a lot of things [пространъ – rich in content]. Moreover, it was greatly improved by the long tradition of philosophising. On the contrary, our language is well created – since all God's creation is perfect – but it was not awarded [не удостоися] the same improvement as the Greek because of the lack of philosophical works of those lovers of literature [любоученія любочестивых слова мужей хытрости]. Therefore, though knowing this language, I myself did not dare even to touch the things that are beyond my understanding (I mean the translation from the Greek), because, according to the expression of the Scripture: ‘Do not search for things that are beyond your abilities, and do not test those that are more profound than the limits of your understanding’. So, I was very afraid that I could damage the divine things, if I dared to touch upon them, or offend those things that are contained in the Old or New Scripture. But the metropolitan of the god-saved city of Serres, Theodosius, this divine and most honoured man, encouraged me to do so. And I obeyed with great delight and without question this man who saw in a vision an angel, ordering him to receive the enlightening power of Dionysius.

The work of translation took years and was finished around 1371. This date can be inferred from the very words of Isaiah himself, who, in the *Introduction* to his translation, says that he started it in good days and finished it in “the most evil of all evil days”, meaning by this the Turkish occupation. In fact, it was exactly in September 1371, after the catastrophic defeat and fall of the most powerful lords of Serbia,

---

<sup>42</sup> Cf. Мошин 1940 (Moshin, “The Vita of Staretz Isaiah, the Abbot of Russian Monastery on Mount Athos”); Трифуновић 1980 (Trifunovich, “The writer and translator Monk Isaiah”); Pušković 1951.

<sup>43</sup> Ангелов 1967, 149, esp. footnote 2.

<sup>44</sup> For the text of Isaiah's *Introduction* cf. the appropriate chapter in the book by B. Angelov, («Исай Серски», Ангелов 1967, 148-161). This text is also published in «Great Monthly Reading», October, days 1–3 (Палаузов 1980, 263–266).

King Vukashin and his brother Despot Ioann Ugljesha in the battle of Marica, that the Turks started to conquer the Balkan Slavic countries. Isaiah's description of the events which followed the defeat in this battle is unique in South-Balkan literature of the fourteenth century, since his account is the only known story concerning this historical battle told by a contemporary who testifies as though an eye-witness (Ангелов 1967, 148). Isaiah says that the country, its population and Christian culture seem to perish and the last hope is lost. It was really the most evil of all evil days. He continues his introduction in the following way and gives quite an impressive picture (Ангелов 1967, 159–160):

As I have already said I started the translation of this book of St. Dionysius in good days, when Churches of God and the Holy Mount flourished like Paradise, a garden in full bloom, constantly nourished by founts of water, but I have finished it in the most evil of all evil days, when all Christians of the Western countries perished in flame. Despot Ugljesha gathered together all Serbian and Greek armies, and those of his brother King Vukashin and of other noble dukes; and all these armies extended to six thousand [soldiers]. Now he moved them to Macedonia to expel the Turks, but he had forgotten that nobody was able to withstand the wrath of God! They did not oust those, but were slain and they fell, and plenty of their bones remained without burial (...) And after they had slain the brave warrior Ugljesha, the Ottoman Turks started to diffuse and spread throughout the whole country like flying birds, and they either slew by sword or took in slavery other Christians. Really, the dead were happier in these days than those alive...

The translation of the *Corpus* was a very difficult task both because of the complexity and the flexibility of the language of Dionysius and because of the fact that the translator had to face the problem of creating rather than using a similar system of philosophical categories and theological language in Slavonic. The translation of Isaiah is very literary but, on the other hand, following the Greek original almost word by word, it gives a complicated and skilful interpretation of each passage. At the same time it gives an impression of an outstanding philosophical work.

The Ottoman occupation and the destruction of many centres of education in Balkans determined the further destiny of the *Corpus Dionysiacum Slavicum*. Fortunately, the victory in the battle on Kulikovo-Field and the establishment of Metropolitan in Moscow opened the great possibilities for development of Christian culture in Russia, and the *CD* found its place in this process. In fact, these writings became very popular in Russia since the time of the Metropolitan Cyprian (d. 1406), who is said to bring a copy of Isaiah's translation here and possibly was in personal acquaintance with the translator Starets Isaiah.<sup>45</sup>

The *CD* played an important and ambiguous role in Russian history. It was used both by heretics, e. g. Novgorod 'freethinkers'<sup>46</sup>, and by Church and State authori-

<sup>45</sup> For a general overview cf. Дмитриев 1963.

<sup>46</sup> We know this from the letter of bishop of Novgorod, Gennady, to the archbishop of Rostov, Ioasaf, in which the former begs the latter to send him some books to oppose the arguments of the 'freethinkers', and lists Dionysius among the works involved in this polemic. Cf. Goltz 1983, 142.

ties. *Tsar* Ivan the Terrible quoted the *CD* in his Letter against *Knyaz'* Andrew Kurbsky, a well-known educator and translator of John Damascene into Church Slavonic.<sup>47</sup> On the other hand, the *CD* was constantly in the focus of interest of prohesychastic oriented clergy of Russian Church. This way it found its place in the realm of iconography and the philosophy of icons. According to observations of many researchers, certain ideas of the *CD* influenced the iconography of Sophia, Wisdom of God, and this influence can be traced back as far as to the time of Metropolitan Cyprian himself who probably was in personal contact with the most famous of Russian painters of that time.<sup>48</sup>

The writings of Dionysius were included in the first great corpus of Monthly Reading [Великие Минеи Чети], arranged according to the days of memory of the saints. This edition, prepared under the direction of Makary, Metropolitan of Moscow, in 1552, became standard and had then been reprinted for almost three hundreds years.<sup>49</sup> Gelian M. Prokhorov observes that the text of this first printed edition of the Slavonic translation of the *CD* belonged to the same manuscript tradition as the Serbian codices of Isaiah's time (Прохоров 1987, 53).

In the above-mentioned book G. M. Prokhorov publishes a part of the manuscript of the last part of the 14th century (namely, the Church Slavonic translation of *the Mystical Theology* and *the Ninth Letter* of Dionysius together with commentaries of John of Scythopolis). This manuscript from A. F. Gilferding's collection (Gilf. # 46) of the State Public Library in S. Petersburg can (according to his suggestion: Прохоров 1980) be the 'autograph' of Isaiah himself or one of the earliest copies of it and (which is important) the scribe or translator must have followed the structure of the Greek original.<sup>50</sup> In fact the situation (as one would expect in such a case) is more complicated. As my Novosibirsk colleague V. Itkin argues, it is quite probable that two scribes wrote the manuscript. The first of these scribes composed the first part of manuscript (namely up to the *CH* 3, 4, 1), while the second finished the rest of the text and all the marginalia (Иткин 1999).

Generally speaking the manuscript tradition of the *Corpus Dionysiacum Slavicum* is very widespread. Nearly a hundred of various manuscripts of the *CD* in Church Slavonic are now found, but *Gilf.* #46 or – it will be much safer to say<sup>51</sup> – its proto-graph seems to influence almost the entire Russian manuscript tradition.

<sup>47</sup> The text see in Лурье–Рыков, 1993. For a general outline cf. Калугин 1998. For detailed studies of the *CD*'s fragment in the letter see Goltz 1979 and 1983, 144 as well as an article by Vladimir Itkin in the present volume.

<sup>48</sup> For the history of these possible contacts cf. Бетин 1977; Прохоров 1987, 20–27 (on the iconography of Sophia); Goltz 1978 and 1983, 142.

<sup>49</sup> Палаузов 1870, vol. 3, 263–786 (the last reprint).

<sup>50</sup> An international team (H. Goltz, D. & S. Fahl and G. M. Prokhorov) is now working upon a critical edition of this manuscript. The results are summarized in Fahl 2005.

<sup>51</sup> Simply because this manuscript was quite unexpectedly discovered by A. F. Gilferding in Serbia in the nineteenth century it could not possibly influence Russian tradition.



Except to the above-mentioned oldest known manuscript, the most important are two manuscripts of Serbian origin from ГИМ, собрание Воскресенского ново-иерусалимского монастыря (*Voskr.* # 75 and *Voskr.* # 76), manuscripts from РГБ, собрание Московской духовной академии № 144, ГИМ, собрание Уварова № 264-1 and some others.<sup>52</sup>

Two Slavonic manuscripts of the *CD* are kept in Novosibirsk (the Department of Rare Books and Manuscripts, State Public Scientific Library, Krasnoyarsk collection F.I.12 and F.VI.6), dated respectively to the end of the 17<sup>th</sup> and the end of the 15<sup>th</sup> centuries. Vladimir Itkin has described the latter of these manuscripts in details.<sup>53</sup>

The edition of Metropolitan Makary constitutes an important, but in no means the final step in the history of the Slavonic *Dionysiaca*. This very difficult text continued to be copied and re-edited many times, more or less successfully. The theology of Dionysius played a great role in Russian ecclesiastical and even political controversies that made it necessary for theologians to attempt an exact understanding of the text. But they had to face at least two serious problems that made the proper understanding difficult. On the one hand, the changes in the Church Slavonic made some expressions of the old translation incomprehensible and, on the other hand, careless copying made it almost impossible to distinguish the text from the commentaries. The accumulation of the mistakes as well as new interest in the *CD* in the seventeenth century induced the monk Evfimy Chudovsky to undertake a new redaction of Isaiah's translation. This translation, still unpublished, was finished in about 1675.

The next step in the history of the Slavonic translations of Dionysius is connected with the work of the Moldavian monk, Saint Paisy Velichkovsky from the eighteenth century. For his translation of the *CD* into Church Slavonic he already used the *printed* Corderius' edition of the Greek text of Dionysius and shortened most of the commentaries. Some of them he excluded completely, but at the same time added selections taken from the paraphrases by George Pachymeres (13th century) included in the edition of Corderius.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> For a partial edition, a modern Russian translation and commentaries: Макаров–Мильков–Смирнова 2002a and 2002b. For a general overview of medieval Russian philosophical tradition cf. a recent work by the same author and his collaborators: Мильков–Пустарнаков 2005.

<sup>53</sup> ИТКИН 1997. Interestingly enough that this manuscript combines features typical to different groups of manuscripts and therefore was copied from several protographs. A series of studies by V. Itkin (still unpublished) see on-line at our resource dedicated to the *Dionysian Corpus*: <http://www.nsu.ru/classics/dionysius/itkin.htm>

<sup>54</sup> The first publication: *Opera sancti Dionysii Areopagitae cum scholies sancti Maximi et paraphrasi Pachymerae*, a Balthasare Corderio Soc. Jesus Doct. Theol. latine interpretata et notis theologicis illustrata (Antuerpiae, ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, M.DC.XXXIII) and reprints: Paris (1644, 1655, 1702), Lyon (1677), Cologne (1684), Venice (1755), Augsburg (1780), and finally *PG*, t. 3 (Paris, 1857).

Monk Moisej made the last translation of the *CD* into Church Slavonic at the beginning of the nineteenth century and this translation was already a kind of a scholarly exercise (Прохоров 1987, 57–59). Since this time the *CD* has been several times translated into modern Russian.<sup>55</sup>

Finally Gelian M. Prokhorov, who, in his book on the Slavonic translation of the *CD* mentioned above, had justified the importance of reconstructing the whole document, that is to say the Slavonic text of Dionysius with all the commentaries added to it in the course of centuries, successfully accomplished this task, having published in 1995 in St. Petersburg a new Russian translation of the *Dionysian Corpus* and all the commentaries with a reprint of the Greek text. Now the publication is complete and a second (corrected) edition with a new preface has appeared in the *Aletheia* Publishing house (St. Petersburg, 2003). Despite certain criticism of this new translation by the classicists,<sup>56</sup> I think the publication is a valuable tool for researchers and more general readers and is accomplished with great care and dedication, notwithstanding many technical constrains the editor had to overcome.

---

<sup>55</sup> In 1787 D. I. Dmitrievsky translated *The Mystical Theology* with some of the commentaries of Corderius and paraphrases of Pachymeres. For this work he used Corderius' edition of the *CD*. Two (unpublished) translations of *The Divine Names* are dated to the beginning of the nineteenth century (Прохоров 1987, 59). Several published modern Russian translations of the *CD* are now available. *The Celestial Hierarchy* and *The Ecclesiastical Hierarchy* were published in 1786 in Moscow by the Hieromonach Moise (Gumilevsky). *The Mystical Theology* and the *Letters* in translation of Gavriil Voskresensky were published in 1825 and 1839 in the review *Христианское чтение*. *The Divine Names* were translated and published by the Abbot Genady (Ejkalovich) in Buenos Aires in 1957. This treatise was also published in a translation of L. N. Lutkovsky (Moscow, 1990). *The Mystical Theology* in two different translations by L. N. Lutkovsky, on the one hand, and V. V. Bibikhin, on the other hand, was published in *Историко-философский ежегодник*, 89 (Moscow, 1990, 221–232).

<sup>56</sup> Cf. a review of this translation by Yu. A. Shitchalin (Ю. А. Шичалин) in *Museum Grar-eco-Latinum* 2 (Moscow, 1999).

To conclude this short outline I shall note that, as it appears, the future research could go in two directions. First, from a general historical prospective, it will be extremely interesting to trace the ways the *CD* was used (and misused) in train of theological polemics. Had the *Corpus* really been a “sharp sword” directed against the heretics, as Constantine the Philosopher put it, or it much rather resembled a “double-sided knife”, a controversial peace of writings which is equally ready at hand and potentially dangerous for both camps? Secondly, as far as the Church Slavonic translation is concerned, the endless possibilities of comparative research are open, and first of all it will be interesting to trace the ways of adaptation of Greek philosophic terminology of the *CD*, not only in this particular translation of it, but also in other writings of later times it had influenced.<sup>57</sup>

Centre for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition, Novosibirsk  
[afonasin@post.nsu.ru](mailto:afonasin@post.nsu.ru)

---

<sup>57</sup> In my M. A. thesis – written under the direction of Istvan Perczel of the Central European University, Budapest, to whom, as well as to Hermann Goltz and G. M. Prokhorov, I am grateful for much help and advice – I attempted to look at the *Ninth Letter* from this prospective. Cf. Afonasin 1995.

## БИБЛИОГРАФИЯ / BIBLIOGRAPHY

### Критическое издание / Critical edition

- Suchla B. R., hrsg. (1990) *Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus* (Berlin: Walter De Gruyter)
- Heil G., Ritter A. M., hrsg. (1991) *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae* (Berlin: Walter De Gruyter)

### Индекс / Indices

- Van Den Daele, Alb. (1941) *Indices Pseudo-Dionysiani* (Leuven)

### Старое издание / Old edition

- Opera sancti Dionysii Areopagitae cum scholies sancti Maximi et paraphrasi Pachymerae, a Balthasare Corderio Soc. Jesus Doct. Theol. latine interpretata et notis theologicis illustrata. Antuerpiae, ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, M.DC.XXXIII и репр.: Paris (1644, 1655, 1702), Lyon (1677), Cologne (1684), Venice (1755), Augsburg (1780)
- Opera sancti Dionysii Areopagitae cum scholies sancti Maximi et paraphrasi Pachymerae, a Balthasare Corderio Soc. Jesus Doct. Theol. latine interpretata et notis theologicis illustrata... PG, t. 3. Paris, 1857

### Схолии / Scholia

- S. Maximi Scholia in eos beati Dionysii libros qui extant, PG, t. 4
- Suchla B. R., hrsg. (2007–) *Corpus Dionysiacum Areopagiticum III/1: Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in De divinis nominibus Dionysii Areopagitae* (Berlin: Walter De Gruyter)
- Rorem P., Lamoreaux J. C. (1998) *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite* (Oxford)

### Латинские переводы / Latin translations

- Chevallier Ph. (1937–1950) *Dionysiaca. Recueil donnant l' ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys d'Areopage*, 2 vols. (Bruges)
- Théry P. G. (1932–1937) *Etudes Dionysiennes*. I. Hilduin, traducteur de Denys. II. Edition de sa tradition (Paris)

### Церковнославянские переводы / Church Slavonic translations

- Палаузов С., ред. (1870) *Великие минеи четии*, собрание митрополита Макария (Санкт-Петербург) 3: 263–788
- О таинственном богословии и Послание Титу иерарху*, Прохоров 1987
- О небесной иерархии*, Goltz 1979, II
- Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А. (2002а) *Древнерусские Ареопагитики* (Москва)

- Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А. (2002b) «Ареопагитики – традиция бытования на Руси». «О таинственном богословии» (ГИМ Увар. 264), *Историко-философский ежегодник*, 2000 (Москва) 209–262
- Информация о готовящемся новом критическом издании / on a new critical edition being prepared by an international team: Fahl D. & S. (2005) “Edition des *Corpus areopagiticum slavicum*”, *Studi Slavistici II*, 35–51:  
<http://ejour-fup.unifi.it/index.php/ss/article/viewFile/2074/1996>

### Переводы на современные языки / Translations in modern languages

- Прохоров Г. М. (2002<sup>2</sup>) *Дионисий Ареопagit. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования*. Греческий текст и перевод на русский язык (Санкт-Петербург)
- Luibheid C. (1987) *Pseudo-Dionysius the Areopagite. The Complete Works*, translated by Colm Luibheid, foreword, notes and translation collaboration of Paul Rorem, preface by Rene Roques, introduction by J. Pelikan, J. Leclercq, K. Froehlich (London)
- The Letters of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Hathaway 1969
- Roques R., Heil G., de Gandillac M., eds. (1958, 1970<sup>2</sup>) *Denys l'Aréopagite*, Sch 58 (Paris)
- Heil G. (1986) *Pseudo-Dionysius Areopagita. Ueber die himmlische Hierarchie. Ueber die kirchliche Hierarchie* (Stuttgart)
- Suchla B. R. (1988) *Pseudo-Dionysius Areopagita. Die Namen Gottes* (Stuttgart)
- Ritter A. M. (1994) *Pseudo-Dionysius Areopagita. Ueber die Mystische Theologie und Briefe* (Stuttgart)

### Избранные исследования / Studies

- Afonasin E. V. (1995) *The Ninth Letter of Pseudo-Dionysius the Areopagite in Church Slavonic Translation. A Study on Symbolic Theology*, M. A. Thesis (Budapest)
- Aland K. (1961) “The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries”, *Journal of Theological Studies* XII, 39–49
- Anastos M. V. (1951) “The Immutability of Christ and Justinian’s Condemnation of Theodore of Mopsuestia”, *Dumbarton Oaks Papers* 6, 123–160
- Anastos M. V. (1962) “Nestorius was Orthodox”, *Dumbarton Oaks Papers* 16, 118–140
- Balthasar H. von (1940) “Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis”, *Scholastik* 25.1, 16–38
- Balthasar H. von (1961<sup>2</sup>) *Kosmische liturgie. Maximus der Berenner* (Einsiedeln)
- Balthasar H. von (1962) *Herrlichkeit: Eine theologische Aesthetik* (Einsiedeln)
- Boese H., ed. (1960) *Procli Diadochi Tria Opuscula (De providentia, libertate, malo)*. Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta (Berlin)
- Briquel-Chatonnet F. (1997) *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale de France (nos. 356–435 entrés depuis 1911), de la Bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la Bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg: Catalogue* (Paris) 69–77
- Brock S. (1989) *Spirituality in the Syriac Tradition* (Kottayam, Kerala, India)
- Brock S. (1995) *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai* (Athens)
- Brons B. (1975) *Secundare Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtung zu ausgewählten Textstellen*, NAWG (Göttingen)

- Brons B. (1976) *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neoplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita* (Göttingen)
- Callus D. A., ed. (1955) *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop* (Oxford)
- Dillon J., Klitenic Wear S. (2007) *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes* (Aldershot)
- Elder E. R. (1976) *The Spirituality of Western Christianity* (Kalamazoo)
- Elert W. (1957) *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlin)
- Enukashvili S. I., ed. (1961) *The Writings of Petrus Iberus (Pseudo-Dionysius the Areopagite): Old Georgian translation of Ephrem Mtsire* (Tbilisi, in Georgian)
- Esbroeck M. van (1993) "Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honnigman's Thesis Revisited", *OCP* 59, 217–227
- Goltz H. (1974) *Hiera Mesiteia: Zur Theorie der hierarchischen Sozietät in Corpus areopagiticum* (Erlangen)
- Goltz H. (1978) "Zur Ikonosophie des Kreises: Teodorus Pediasimos und der Symbolismus der Rublevschen Troica", *Byzantinischer Kunst Export*, hrsg von H. L. Nickel (Halle) 289–300
- Goltz H. (1979) "Ivan der Schreckliche zitiert Dionysios Areopagites: Ein Baustein zur Theorie der Autokratie", *Kerygma und Logos: Festschrift für Carl Andersen zum 70. Geburtstag* (Göttingen) 214–225
- Goltz H. (1979a) *Studien und Texte zur slavischen kirchenvatertradition. Zur Tradition des Corpus areopagiticum slavicum*, Diss. (Halle)
- Goltz H. (1983) "Notizen zur Traditionsgeschichte des Corpus areopagiticum slavicum", *Byzanz in der europäischen Staatenwelt* (Berlin) 133–148
- Hamilton J. and B. (1998) *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650–c.1450: Selected sources; assistance with the translation of Old Slavonic texts by Y. Stoyanov* (Manchester)
- Hathaway R. (1969) *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius* (The Hague)
- Hoek A. van den (1988) *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model* (Leiden)
- Hoek A. van den (1995) "Clement and Origen as Sources on 'Noncanonical' Scriptural Tradition during the Late Second and Early Third Centuries", Gilles Dorival, A. Le Boulluec, eds. *Origeniana Sexta: Origen and the Bible* (Leuven) 93–113
- Hoek A. van den (1996) "Techniques of quotation in Clement of Alexandria: A view of Ancient Literary Methods", *Vigiliae Christianae* 50, 223–243.
- Honigmann E. (1952) *Pierre l'Iberian et les écrits du Pseudo-Denys l'Areopagite* (Bruxelles)
- Hornus J.-M. (1955–1961) "Les recherches recentes sur le Ps.-Denys l'Areopagite (depuis 1932)"; "Le recherches dionysiennes de 1955 a 1960", *Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses*, 35, 404–448; 41, 28–81
- Hornus J.-M. (1970) "Le Corpus Dionysien en syriaque", *Parole de l'Orient* 1/1, 69–93
- Isaac D., ed. (1982) *Proclus. Trois Études sur la Providence, III, De l'existence du mal* (Paris)
- Keipert H. (1976) "Velikij Dionisie sice napisa: Die Uebersetzung von Areopagita-Zitaten bei Euthymius von Tarnovo", *T'rnovska Knizhovna shkola, t. II* (The second international Symposium, Veliko Tarnovo, May 20-23, 1976) 326–349
- Koch H. (1895) "Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen", *Philologus* 54, 438–454
- Koch H. (1900) *Pseudo-Dionysius in seinem Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen* (Mainz)

- Lilla S. (1965) "Ricerca sulla tradizione manoscritta del *De divinis nominibus* dello Pseudo Dionigi l'Areopagita", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie II 34
- Lilla S. (1970) *Il testo tachigrafico del' 'De divinis nominibus' [Vat.Gr.1809]* (Citta del Vaticano)
- Lilla S. (1980) "Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello Pseudo Dionigi l'Areopagita", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie III 10
- Lilla S. (1991) "Zur neuen kritischen Ausgabe der Schrift *Über die Göttlichen Namen* von Ps. Dionysius Areopagita", *Augustinianum* XXXI/2, 421–458
- Lilla S. (1997) "Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius", Y. de Andia, ed. *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et occident* (Paris)
- Lossky V. (1960) *Theologie negative et connaissance de Dieu ches Maître Eckhart* (Paris)
- Lossky V. (1985) *In the Image and Likeness of God* (Crestwood)
- Louth A. (1981) *The origin of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys* (Oxford)
- Louth A. (1989) *Denys the Areopagite* (Morehouse-Barlow, Wilton, CT)
- Mansfeld J. (1992) *Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Leiden)
- McGinn B. (1976) "Pseudo-Dionysius and the Early Cistercians", Pennington M. B., ed. *One Yet Two. Monastic Tradition East and West* (Kalamazoo) 200–241
- Meyendorff J. (1957) "Notes sur l'influence dionysienne en Orient", *Studia Patristica* 2, 547–552
- Miklas H. (1975) *Die Dioptra des Phillippos Monotropos im Slavischen* (Graz)
- Nau F. (1929–30) "Analyse du manuscrit syriaque de Paris No. 378 de la BN", *Revue de l'Orient Chrétien* 7, 414
- Opsomer J., Steel C., eds. (2003) *Proclus. On the Existence of Evils* (Ithaca, N.Y.)
- Palmer A., Perczel I. (2002) "A New Testimony from India to the Syriac Version of Pseudo-Dionysius (Pampakuda, Konat Collection, MS. 239)," *Iran and the Caucasus*, vol. VI.1–2, 11–26
- Perczel I. (1999) «Le Pseudo-Denys, lecteur de Origène», W. A. Bienert, U. Kühneweg, hrsg. *Origeniana Septima* (Leuven) 673–710
- Perczel I. (2000a) «Once again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium», Boiadjev T., Kapriev G., Speer A., hrsg. *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* (Brepols)
- Perczel I. (2000b) «Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology», *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*; eds. A. Ph. Segonds and C. Steel with the assistance of C. Luna and A. F. Mettraux, *Ancient and Medieval Philosophy: De Wulf-Mansion Centre Series I/xxvi* (Leuven and Paris) 491–532
- Perczel I. (2000c) «Sergius of Reshaina's Syriac Translation of the Dionysian Corpus. Some Preliminary Remarks», *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo-antica e medievale. Filologia, storia, dottrina. Atti del Seminario nazionale di studio, Napoli-Sorrento, 29-31 ottobre 1998*, ed. C. Baffioni (Alessandria: Edizioni dell'Orso) 79–94
- Perczel I. (2001) «Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism», *The Sabbaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98 (Leuven) 261–282
- Perczel I. (2003) «God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the *Peri Archon*», *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001*, edited by L. Perrone in collaboration with P. Bernardini and D. Marchini (Leuven) 1193–1209

## 120 Bibliography: Corpus Dionysiacum

- Perczel I. (2004a) «A Philosophical Myth in the Service of Religious Apologetics: Manichees and Origenists in the Sixth Century», *Religious Apologetics Philosophical Argumentation*, Schwartz Y., Krech V., eds. (Tübingen) 205–236
- Perczel I. (2004b) «The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: *The Fourth Letter* in its Indirect and Direct Text Traditions», *Le Muséon* 117/3–4, 409–446, [http://poj.peeters-leuven.be/issue.php?journal\\_code=MUS&issue=3&vol=117](http://poj.peeters-leuven.be/issue.php?journal_code=MUS&issue=3&vol=117)
- Perczel I. (2008) “The earliest Syriac reception of the Corpus Dionysiacum: A Theological Challenge (Sergius of Reshaina and Stephen Bar Sudhaili),” forthcoming in *Modern Theology* 24
- Perl E. D. (2007) *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (Albany)
- Phillips J. F. (2007) *Order from disorder: Proclus' doctrine of evil and its roots in ancient Platonism*. Ancient Mediterranean and medieval texts and contexts, v. 5 (Leiden / Boston)
- Pušković M. A. (1951) “Der Vater des Starez Isaias”, *Byzantische Zeitschrift* 44, 461
- Quaschnig-Kirsch M. (2000) “Ein weiterer Textzeuge für syrische Version des Corpus Dionysiacum Areopagiticum: Paris B. N. Syr. 378”, *Le Muséon* 113/1–2, 115–124
- Ridings D. (1995) *The Attic Moses: The Dependence Theme in Some Early Christian Writers* (Goteborg)
- Rist J. M. (1985) “Dionysius and Neoplatonism”, *Platonism and its Christian Heritage* (London)
- Ritter A. M. (1980) “Stemmatisierungsversuche zum Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Lichte des EDV-Verfahrens”, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen* (6) 95–134
- Ritter A. M. (2002) A review of Rorem–Lamoreaux 1998, *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 213–218
- Roques R. (1954) *L'univers dionysien* (Paris)
- Roques R., Gandillac M., Rayez R. et al. (1957) “Denys l'Aréopagite”, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* (Paris) 244–429
- Rorem P. (1984) *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo Dionysian Synthesis* (Toronto)
- Rorem P. (1989) “The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius”, McGinn B., Meyendorff J., Leclercq J., eds. *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*. Vol. 16 of *World Spirituality* (New York) 132–51
- Rorem P. (1993) *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence* (New York)
- Rorem P., Lamoreaux J. C. (1993) “John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity”, *Church History* 62, 469–482
- Rorem P., Lamoreaux J. C. (1998) *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite* (Oxford)
- Ruh H. (1987) *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita* (München)
- Saffrey H.-D. (1982) “New objective links between the Pseudo-Dionysius and Proclus”, D. O'Meara, ed. *Neoplatonism and Christian Thought* (Norfolk, VA) 64–74, 246–248
- Scazzoso P. (1967) *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*. Introduzione alla lectura delle opere pseudo-dionisiane, t 1–2 (Milano)
- Schäfer Ch. (2006) *The Philosophy of Dionysius the Areopagite: an Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names* (Leiden)
- Shaw G. (1995) “Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite”, *Journal of Early Christian Studies* 7.4, 573–599



- Sheldon-Williams I. P. (1966) "The Ps.-Dionysius and the Holy Hierotheus", *Texte und Untersuchungen* 93, 108–117
- Sheldon-Williams I. P. (1967) "John of Scythopolis", A. H. Armstrong, ed. *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge) 473–477
- Sheldon-Williams I. P. (1972) "Henads as Angels: Proclus and Pseudo-Dionysius", *Studia patristica* (Berlin) VIII/2, 65–71
- Sherwood P. (1952) "Sergius of Reshaina and the Syriac versions of the Ps.-Denys", *Sacris erudiri* 4, 174–184
- Sherwood P. (1960–61) « Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle », *L'Orient Syrien* 5, 433–57; 6, 95–115, 121–56
- Stählin K., hrsg. (1921) *Der Briefwechsel Iwans des Schrecklichen mit dem Fürsten Kurbskij*, Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte, H. 3 (Leipzig)
- Steel C. (1997) "Proclus et Denys: l'existence du mal", Y. de Andia, ed. *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* (Paris) 89–116
- Stilgmayr J. (1895) "Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage der sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel", *Historisches Jahrbuch des Gottesgesellschaften* 16, 253–273, 721–748
- Stoyanov Y. (2000) *The Other God. Dualist Heresies from Antiquity to the Cathar Heresy* (New Haven: Yale UP)
- Suchla B. R. (1980) "Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen* 3, 31–66
- Suchla B. R. (1984) "Die Ueberlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Ueberlieferungsgeschichte des Corpus Dionysiacum", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen* 4, 176–188
- Suchla B. R. (1985) "Eine Redaktion des griechischen Corpus Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Ueberlieferungsgeschichte des Corpus Dionysiacum", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen* 4, 179–193
- Suchla B. R. (1995) "Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt: Die philosophie- und theologiegeschichtliche Beduetung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen* 1, 1–28
- Totok W. (1973) *Handbuch der Geschichte der Philosophie. II Mittelalter* (Frankfurt am Main) 163–167
- Turner M. (1997) *The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection* (Leiden)
- Watson W. Scott (1899/1900) "An Arabic Version of Epistle of Dionysius the Areopagite to Timothy", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 16, 225–241
- Weier E. (1969) *Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Uebersetzung* (Wiesbaden)
- Whittaker J. (1989) "The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation", J.N. Grant, ed. *Editing Greek and Latin Texts*. Papers given at the 23<sup>rd</sup> Conference on Editorial Problems, University of Toronto, 1987 (New York) 63–96
- Wiessner G. (1972) "Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacum", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen* 5, 165–216

- Ангелов Б. Ст. (1967) *Из старата българска, русска и сръбска литература* (София)
- Афонасин Е. В. (2003а) *Век энциклопедистов. Процесс накопления и сохранения знаний и методы цитирования в поздней античности* (Новосибирск)
- Афонасин Е. В., сост. (2003b) *Климент Александрийский. Строматы*, в трех томах (Санкт-Петербург)
- Афонасин Е. В., Кузнецова А. С. (2007) «Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства», *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция* I.1, 65–134: [http://www.nsu.ru/classics/schole/1/schole\\_numenius\\_all.pdf](http://www.nsu.ru/classics/schole/1/schole_numenius_all.pdf)
- Бетин В. Л. (1977) «Митрополит Киприан и Феофан Грек», *Études Balkaniques* 13, 109–115
- Бондарь С. В. (1990) *Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 гг.* (Киев)
- Грицевская И. М. (1993) «Индекс истинных книг в составе "Кирилловой книги"», *Труды отдела древне-русской литературы* (Санкт-Петербург) XLVI, 125–134
- Гаврюшин Н. К. (1989) «Диалектика на Руси», *Памятники науки и техники 1987–1988* (Москва) 202–236
- Гончаров И. А., пер. (2002) *Исаак Севастократор. Об ипостасях зла* (Санкт-Петербург)
- Громов М. Н. (1997) *Структура и типология русской средневековой философии* (Москва)
- Громов М. Н., Мильков В. В. (2001) *Идейные течения древнерусской мысли* (Санкт-Петербург)
- Динеков П., ред. (1991–1993) *Симеонов Сборник* (по Светолавовия перепис от 1073 г.). Том 1. Исследования и текст. Том 2. Речник-индекс (София)
- Дмитриев Л. А. (1963) «Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям 14–15 вв.)», *Труды отдела древне-русской литературы* (Москва–Ленинград) XIX, 218–240
- Донемич С. И. (1956) «К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита», *Византийский временник* 8 (Москва–Ленинград)
- Иткин В. В. (1997) «Корпус сочинений Дионисия Ареопагита по списку Красноярского собрания ГПНТБ СО РАН», *Книга и литература* (Новосибирск) 107–121
- Иткин В. В. (1999) «О некоторых особенностях структуры древнейшего славянского списка корпуса сочинений Дионисия Ареопагита (К вопросу о формировании структуры памятника)», *Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология* (Санкт-Петербург) 52–65
- Калугин В. В. (1998) *Андрей Курбский и Иван Грозный. Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя* (Москва)
- Лурье Я. С., Рыков Ю. Д., сост. (1981, 1993<sup>2</sup>) *Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским* (Москва)
- Мещерский Н. А. (1978) *Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков* (Ленинград)
- Мильков В. В., Пустарнаков Е. С. (2005) *Философская мысль в Древней Руси* (Москва)
- Мошин Б. (1940) «Житие старца Исаяи, игумена русского монастыря на Афоне», *Юбилейный сборник Русского археологического общества в королевстве Югославии* (Београд) 3, 125–167
- Нуцубидзе Ш. (1942) *Тайна Псевдо-Дионисия Ареорагита* (Тбилиси)
- Нуцубидзе Ш. (1957) *Петр Ивер и проблемы ареопагитики* (Тбилиси)
- Прохоров Г. М. (1980) «Автограф старца Исаяи?», *Русская литература* 4, 184–185
- Прохоров Г. М. (1983) «Комплекс жанров в корпусе сочинений Дионисия Ареопагита», *Проблемы литературных жанров* (Томск)

- Прохоров Г. М. (1987) *Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков* (Ленинград)
- Пейчев Б. (1983) *Философский трактат в Симеоновом сборнике* (Киев)
- Петров В. В. (2002) «Эриугена и схолии к *О небесной иерархии* Дионисия Ареопагита», *Философия природы в Античности и в Средние века*. Часть 3 (Москва) 287–304
- Прохоров Г. М., Миклас Х, Бильдюг А. Б. (2005, 2008<sup>2</sup>) «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья (Москва)
- Скворцов К. И. (1871) *Исследование вопроса об авторстве сочинений, известных под именем св. Дионисия Ареопагита* (Казань)
- Смирнов И. (1872) «Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита», *Православное обозрение* (Москва)
- Сперанский М. Н. (1904) *Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. Исследование и тексты* (Москва)
- Трифунувић Ђ. (1980) *Писац и преводацац инок Исаяа* (Крушевац)

# ДИСКУССИИ

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ ГНОСТИЦИЗМА

### Круглый стол

**М**ир средиземноморья претерпел во втором столетии нашей эры глубочайшие изменения, отразившиеся в разнообразных философских и религиозно-этических течениях поздней античности, одним из которых является так называемая гностическая традиция. В самом широком смысле слова гностицизм – это особый тип мировоззрения, который в иудео-христианском контексте первых веков нашей эры вылился в целый спектр своеобразных учений, рассматривающих мировую историю и место человека в ней в глобальной перспективе и в контексте особого типа эсхатологии.

На круглом столе мы предприняли попытку перечитать отдельные исторические свидетельства, которые могут пролить свет на формирование этой разнородной и противоречивой традиции. В этой связи прежде всего обращают на себя внимание сравнительно недавние находки, такие как гностические трактаты, вошедшие в состав коптской гностической библиотеки<sup>1</sup>, однако свидетельства отцов церкви отнюдь не утрачивают своего значения и позволяют поместить новые данные в подходящий исторический контекст<sup>2</sup>.

Круглый стол состоялся 11 августа 2007 г. в Новосибирском государственном университете благодаря гранту программы поддержки высшего образования Института «Открытое общество» (Будапешт) и в рамках Первой летней сессии междисциплинарного проекта Центра изучения древней философии и классической традиции «Преподавая античность. Фундаментальные ценности в изменяющемся мире» ([www.nsu.ru/classics/](http://www.nsu.ru/classics/)). Два выступления, прозвучавшие на круглом столе, затем были доработаны авторами и несколько сокращены. Дискуссия также публикуется с небольшими сокращениями и в литературной обработке, которая, как мы надеемся, не слишком изменила смысл и содержание сказанного.

---

<sup>1</sup> А. А. Каменских рассмотрел «Евангелие истины», один из важнейших документов, обнаруженных в составе гностической библиотеки из Наг Хаммади.

<sup>2</sup> Об этом говорится в выступлении Е. В. Афонасина, которое представляет собой краткое изложение его доклада на симпозиуме Олимпийского центра философии и культуры (август 2006, Пиргос, Греция). Полная версия этого выступления войдет в XVIII выпуск сборника ΣΚΕΠΣΙΣ (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008).

## «LERNAEAN HYDRA» AND THE PROBLEM OF THE ORIGIN OF GNOSTICISM

Eugene Afonasin

Despite important discoveries of new documents, mainly the Coptic Gnostic Library, the question of the origin of Gnosticism is still obscure, and the Patristic evidence is valuable in this respect. The *opinio communis* of Irenaeus, Hippolytus, Clement and other early Christian authors of the second and the beginning of the third centuries consists in a remarkable claim that the roots of Gnosis are found in an ancient doctrine of certain *gnosticoi*.

Possibly the name can be traced back to the “gnosis falsely so called” of the early Christian literature, which could, in this respect, be a valuable source for the Gnostic studies.<sup>1</sup> The problem is, however, that the information, which can be discerned from our earliest sources, is too fragmentary and cannot be interpreted without additional material. Besides, the texts which later formed the canon were constantly corrected in accordance with the current doctrinal changes. Therefore they can serve as a good source for the history of Gnosticism, not vice versa.<sup>2</sup> This makes it impossible to speak of a before-Christian, Christian and post-Christian (or Christianized) gnosis, since we cannot say what should be labeled as the Christian in the beginning of the second century, when the first distinctive Gnostic schools came to stage.

Our understanding of the Gnostic religion depends on those institutional settings in which we are prepared to place it. Accepting the statements of Irenaeus, Justin, Celsus, Hegysippus, Clement and others we can, with a degree of certainty, state that, at least from the first part of the second century, in Rome, Alexandria, Judea and other major centers of education and learning there existed certain informal societies, which propagated various types of teaching with pro-Christian and anti-Judaic stanza.

Moreover they possessed books and even the whole collections of writings, concerned to such metaphysical and ethical questions of primary significance as the origins of the world, the place human beings are supposed to occupy within the structure of the universe, etc. The answers given were shrouded in a complicated myth and presented either in a form of oracles or as collections of sayings, or both.<sup>3</sup> Authority of the literature of this sort is based on its anonymity and, most often, on its alleged antiquity. On the contrary, the works by such authors as Basilides or Valentinus did not have and could not pretend to have a similar status. At most they were accepted as skillful commentaries of the revealed oracles, authori-

---

<sup>1</sup> Cf. Rudolph 1995, 34–52, esp. 50–52. A general overview: Robinson 1983, 1–18. Cf. also detailed studies by Koester 1980 and 1990 (where, for the first time, the Gnostic texts are given due attention).

<sup>2</sup> For a detailed study of this problem consult Ehrman 1993.

<sup>3</sup> For the structure and nature of a collection of this sort cf., for instance, Turner 1997.

tative in certain circles.<sup>4</sup> But activity of this sort can only be successful in a well structured and organized social framework.

We don't know how these peoples called themselves, but their opponents quite reasonably labeled them 'gnostics' since their teachings were focused on *gnosis*, a secret knowledge, revealed to an elite, regardless the content of the revelation and the method the elite was chosen.<sup>5</sup> Among the highest heavenly deities they always placed an intellectual entity, usually Nous or Ennoia; the perfect man, Adamas, was associated with perfect knowledge; Christ came to reveal knowledge<sup>6</sup>; the tree of knowledge also played a central role in the myth<sup>7</sup>, etc. It is quite possible, as Alastair Logan notes,<sup>8</sup> that among them there was a group, especially adherent to a specific type of myth, finally materialized in the *Apocryphon of John*. This hypothesis would explain the fact that the heresiologists are unanimously talking about certain Gnostics, saying that the rest are derived from them (which is not necessary true). I shall illustrate this matter in more details in the second part of my paper.

Now. Can we, with any degree of certainty, say that Gnostic 'schools' or 'sects' physically existed as identified social institutes? Did certain schools (philosophic or religious) exist in this time, and, if we answer 'Yes', how they were organized, according to which principles functioned, and how the everyday life of these schools looked like?

This question has recently received much attention. John Whittaker suggested that Gnosis could hardly be found in an institutionalized form similar to a philosophic school.<sup>9</sup> On the contrary Barbara Aland, despite obvious difference between gnosis and philosophy, insisted on analogy between the philosophic schools and the school of Valentinus.<sup>10</sup> On the question of the 'School of Valentinus' we now have a valuable study by Christoph Marksches.<sup>11</sup> His diagnosis is the following: firstly, the very fact of existence of the school must remain hypothetic, because of the lack of *reliable* historical evidence; and, secondly, there is a reason to doubt that any Gnostic school ever existed due to a special non-institutional character of Gnosis. I also discussed the problem a few years ago.<sup>12</sup> My diagnosis is closer to this by Ch. Marksches. Indeed, if we closely look at the evidence we will realize almost immediately that all the informants are both suspect and dependent on each other. The story about two different schools, founded by Valentinus, told by Hippolytus and others is certainly an anachronistic attempt to present Gnosticism as an orga-

---

<sup>4</sup> The fact is supported by the evidence. Cf., for instance, Eusebius, *Hist. Eccl.* IV 7, 6–8.

<sup>5</sup> The latter was actually a matter of hot debate even among the Gnostics, as the *Testimony of Truth* (NH IX, 55, 29) testifies.

<sup>6</sup> Cf. the *Gospel of Truth* (NH 1, 3, 18, 1–11), Iren., AH I 21, 4; 29, 1–3.

<sup>7</sup> Cf. the *Apocalypse of Adam* (NH V 5, 64, 6–19).

<sup>8</sup> Logan 1996, 10.

<sup>9</sup> In the discussion of the paper by Stead in Layton 1980, 96.

<sup>10</sup> Aland 1977, 34–73.

<sup>11</sup> Marksches 1997b, 401–438.

<sup>12</sup> Afonasin [Афонасин] 2003, 112–163.

nized movement. The minor differences in the doctrine would hardly become a basis for the division, although a relative isolation could lead to divergences in the original teaching of Valentinus.<sup>13</sup> But these differences are not necessarily related to Western and Oriental 'schools'. For instance, Heracleon, the most important follower of Valentinus, whom Hippolytus connects with the Western school, is known exclusively from the polemical works by Clement and Origen, both of Alexandria.<sup>14</sup> Still Hippolytus' wording (Ref. VI 35, 5) as well as a sarcastic expression by Tertullian (Adv. Val. 11, 2: *duae scholae, duae cathedrae*<sup>15</sup>) could mean that the followers of Valentinus and other Gnostics established certain institutions, possibly with the purpose of instruction for money (Mark the Magician in Irenaeus). This certainly resembles a school, rather than a 'sect'.<sup>16</sup>

In this situation any additional information or a cross-reference concerned the origins of Gnosticism and its possible institutional settings are valuable. In addition to a number of doxographic statements by Irenaeus, Hippolytus, Tertullian, Epiphanius and others, we possess evidence by Clement of Alexandria, who, they say, also was a head of a 'school'. I doubt the historicity of the latter, but still, it is interesting that, in the contrast with the others, Clement speaks about Gnostic schools very rarely: once a 'school' of Carpocrates is mentioned and several times the followers of Valentinus and Basilides (or 'those around Valentinus', 'those around Basilides', etc.) are accused of misinterpreting the original teaching of their masters.

---

<sup>13</sup> Cf. Kaestli, in Layton 1980, 391–403.

<sup>14</sup> To be sure, the most prominent theories 'traveled' quickly in the Ancient world. For contacts between Rome and Alexandria cf., for instance, a story in Cicero, *Academica Priora*, 11 sq., where the reaction of Antiochus on a new book by Philo of Larissa is vividly described. Philo attempted to prove the idea of essential unity of the Academic tradition, while Antiochus' approach was diametrically opposed to this, which made the conflict inevitable (for details cf. Dillon 1996, 53 ff.). Let us imagine that Axionicus, the most jealous follower of Valentinus according to Tertullian (Adv. Val. 4, 3), received a book by Heracleon from Alexandria. His reaction would be quite similar (cf. Hipp. Ref. VI 35, 7).

<sup>15</sup> The editor of the treatise, J.-C. Fredouille (1980/2, 258–259), notes in his commentary ad loc. that Tertullian speaks of the philosophic cathedras, a cathedra of Moses, but never of the cathedras, established by heretics. This could only mean, he believes, that the Valentinians organized something similar to the philosophic cathedras, established approximately in this time by the emperor's decree.

<sup>16</sup> Marksches (1997b, 438) acutely notes: «Whether the Valentinian writings from Nag Hammadi are a popular philosophical variant of Valentianism or rather a documentation of its development away from its philosophical origins needs to be investigated in its own right. If all this is correct, one must say that the highly gifted teachers Valentinus and Ptolemaeus simply did not have the right students, that is – at least in the sense of professional philosophy – not sufficiently educated students. And no one, unfortunately, is entirely immune from this misery».

Well, since the roots of later “philosophical” Gnosis are expected to be found in an ancient doctrine of certain *gnosticoi*, it is appropriate to assemble the relevant passages<sup>17</sup>:

- (1) ...Qui enim est primus ab ea quae dicitur gnostica haeresis antiquas in suum characterem doctrinas transferens Valentinus (ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας Οὐαλεντίνος)... – ...Valentinus transferred the older doctrines from what is called the Gnostic sect and adapted them for his own school... (Irenaeus, Adv. Haer. I 11,1; ap. Epiphanius, Panarion XXXI, 32, 2).
- (2) ...necessarium arbitrati sumus prius referre fontem et radicem eorum, uti sublimissimum ipsorum Bythum cognoscens, intellegas arborem de qua defluerunt tales fructus. – ...we have considered it necessary first of all to make known their source and root, so that when you know their most sublime Abyss you may know the tree from which such fruits have flowed forth (Iren. I 22, 2).
- (3) Super hos autem ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum [Barbelo] exsurrexit, et velut a terra fungi manifestati sunt. – Beyond these peoples, a multitude of Gnostics [Barbelo] has arisen out of the Simonians already mentioned, just as mushrooms come up from the earth (Iren. I 29, 1).
- (4) Tales quidem secundum eos sententiae sunt, a quibus velut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera [de] Valentini schola generata est. – Such are doctrines of these peoples, from which, like the Lernaeian hydra, a beast with multiple heads, is generated the school of Valentinus (Iren. I 30, 15).<sup>18</sup>
- (5) A talibus matribus et partibus et proavis eos qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae et regulae ostendunt eos... – From such mothers and fathers and grandparents have come Valentinus and his disciples, and their own doctrines and systems show them to be... (Iren. I 31, 3, the last section of the first book).
- (6) Ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semen nactus *colubro suo*<sup>19</sup> viam delineavit. – Having taken up arms against the truth, he conceived the seed of an ancient doctrine and outlined in bold strokes a trajectory for this serpent (Tertullian, Adversus Valentinianos 4, 2).

Working upon a translation of the *Stromateis* by Clement of Alexandria into Russian I came across a passage which seemed to confirm and further our evidence for rela-

<sup>17</sup> Text: Rousseau–Doutreleau 1979; ET by R. Grant, slightly adopted.

<sup>18</sup> The text could be reconstructed thus: τὸ πολυκεφαλαῖον θηρίον τῆς τοῦ Οὐαλεντίνου σχολῆς. Cf. Logan 1996, 7, note. 39. A more ‘elaborated’ translation by Lundström and comments on the passage cf. Quispel 1996a, 2. If we preserve “de” of the manuscript, the meaning of the text will slightly change: “...from whom the many headed serpent, just like the Lernaeian hydra, was generated that arose from the school of Valentinus”. I will not enter in the details here. The article by Quispel and further remarks on this by Markschie 1997a, 180 f. sufficiently discuss the matter.

<sup>19</sup> Kroymann (1906). MS: semini nactus colubroso; Fredouille (1980): semen nactus, Colorbaso. Correction proposed: ‘...et cuiusdam veteris opinionis semen nactus, *Colorbaso* viam delineavit’, is unnecessary. Cf. Quispel 1996a, 3, who rightly suggests the origin of the image: ‘...denique quid Cretae taurus Lernaeaque pestis / hydra venenatis posset vallata *colubris*?’ (Lucretius, De rerum natura V 26–27). I reproduce his translation of the phrase.



tion of Valentinus and the *gnosticoi*. Of course, the passage is well known, but, surprisingly enough, it was not treated in this context. The text reads as follows (Strom. III 29, 1–2 St):

(7) Ἐρρῦη δὲ αὐτοῖς τὸ δόγμα ἕκ τινος ἀποκρύφου, καὶ δὴ παραθήσομαι τὴν λέξιν τὴν τῆς τούτων ἀσελγείας μητέρα· καὶ εἴτε αὐτοὶ τῆς βίβλου συγγραφεῖς (ὄρα τὴν ἀπόνοιαν, εἰ καὶ θεοῦ διαψεύδονται δι' ἀκрасίαν), εἴτε ἄλλοις περιτυχόντες τὸ καλὸν τοῦτο ἐνόησαν δόγμα διεστραμμένως ἀκηκοότες· ἔχει δὲ οὕτως τὰ τῆς λέξεως· «ἐν ἧν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ ἔδοξεν αὐτοῦ τῇ ἐνότητι μὴ εἶναι μόνη, ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, καὶ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐποίησεν τὸν ἀγαπητόν· ἐκ δὲ τούτου ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, ἣ κοινωνήσας ἐποίησεν δυνάμεις μῆτε ὄραθῆναι μῆτε ἀκουσθῆναι δυναμένας» ἕως «ἐπ' ὀνόματος ἰδίου ἐκάστην.»

The passage can be rendered in English thus <sup>20</sup>:

Their doctrine flows [or is derived] from an apocryphal [treatise], and I will quote verbatim an appropriate passage, the womb [that conceived] their impropriety. [I know not] whether the authors of the book themselves are responsible for all this (in this case behold their madness [senselessness] if in their licentiousness they falsely impugn God!), or whether they encountered some others and, having heard a well conceived doctrine, created a distortion of it, but the text runs as following: “[In the beginning] all things were One. Since for the Unity it is appropriate not to remain alone, it emanated a Breath. Having intercourse with this it produced the Beloved, who, in its turn, also emanated a Breath. Having copulated with this it produced Powers, invisible and inaudible” (and so on) down to “each by her own name”.

We have no idea who are these Gnostics, but it is important that in the next sentence they are compared with the followers of Valentinus (III 29, 3) <sup>21</sup>:

...εἰ γὰρ καὶ οὗτοι καθάπερ οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου πνευματικὰς ἐτίθεντο κοινωνίας, ἴσως τις αὐτῶν τὴν ὑπόληψιν ἐπεδέξατ' <ἄν>· – If they, like the *followers of Valentinus*, consider sexual intercourse as spiritual (union), their opinion can be accepted [or “understood” by means of this explanation, because in effect Clement does not accept this view]”.

Then Clement juxtaposes them with *the followers of Prodicus* (οἱ ἀπὸ Προδίκου) “who falsely claim the name of Gnostics for themselves, calling themselves the real sons of the primal God”, describes the ethical habits they adopt and mentions their usage of obscene language,<sup>22</sup> which is reminiscent of Cainites of Irenaeus or Epiphanius (Adv. Haer. 31, 2; Pan. XXXVIII 2–5).<sup>23</sup> A bit earlier (25, 5) Clement also mentions the followers of Nicolas, and then refers to a doctrine, similar to this of a Gnostic Severus (34, 1), and a doctrine of certain Ἀντιτάκτας. We don't know if the Alexandrian intellectual relied here on an earlier “syntagma” (a summary of

<sup>20</sup> Ferguson's ET was consulted.

<sup>21</sup> In his article ‘The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic’ Gilles Quispel (1996b, 334) emphasizes importance of this phrase and interpret it in some details.

<sup>22</sup> ...τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδωνύμως γνωστικούς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες δογματίζουσιν, υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς.

<sup>23</sup> G. Quispel refers to this place in his article in Layton 1980.

Gnostic doctrines) or was lucky to possess an independent source of information. At any rate, it is interesting that in the context of his discussion of Gnostic prayer in VII 41, 3, referring to the ‘heresy of those around Prodicus’, Clement charges them with the same false claim of gnosis for themselves again:

Ἐνταῦθα γενόμενος ὑπεμνήσθη τῶν περὶ τοῦ μὴ δεῖν εὐχεσθαι πρὸς τινῶν ἑτεροδόξων, τουτέστιν τῶν ἀμφὶ τὴν Προδικίου αἵρεσιν, παρειαγομένων δογμάτων. ἵνα οὖν μηδὲ ἐπὶ ταύτῃ αὐτῶν τῇ ἀθέῳ σοφίᾳ ὡς ξένη ὀγκύλλωνται αἰρέσει, μαθέτωσαν προειληφθαι μὲν ὑπὸ τῶν Κυρηναϊκῶν λεγομένων φιλοσόφων· ἀντιρρήσεως δ' ὅμως τεύξεται κατὰ καιρὸν ἢ τῶν ψευδωνύμων τούτων ἀνόσιος γνώσις...

What strikes us is that in the beginning of the third book (Strom. III 1, 1) Valentinus and his followers are credited with *absolutely* the same view about the nature of marriage as the Gnostics in 29, 3 (quoted above):

Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντίνον ἄνωθεν ἐκ τῶν θείων προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες εὐαρεστοῦνται γάμῳ, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου «πυθομένων» φασι «τῶν ἀποστόλων μὴ ποτε ἄμεινόν ἐστι τὸ μὴ γαμεῖν» ἀποκρίνασθαι λέγουσι τὸν κύριον· «οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον· εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἱ μὲν ἐκ γενετῆς, οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης». – While Valentinus and his followers derive couples from the divine emanations above and for this reason take a delight in marriage, the followers of Basilides..., etc.

It is true, however, that the expressions, which Clement uses in these two cases are different (οἱ ἀπὸ X, not οἱ ἀμφὶ X). But is this important? Does he mean to say something specific? To my mind – hardly; for absolutely in the same way the school (or heresy) of Prodicus in a similar context is variously referred to as τῶν ἀμφὶ τὴν Προδικίου αἵρεσιν and οἱ ἀπὸ Προδικίου. So should we suppose that in the first case Clement is speaking about Prodicus and his close associates only, while in the second case about his followers, but not Prodicus himself? I do not think so. Probably the question, whether somebody belongs to the circle of his and other similar geometrical associations are inappropriate in the case of idiomatic expressions like the above, because they have already lost their original meaning and (collectively) designate a ‘school’ in quite a vague sense of the word.<sup>24</sup>

To clarify the matter let us look at a number of other relevant cases: Strom. II, 36,1: οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην; Strom. II 52, 1: οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ Ἐστῶτι; Prot. 26, 4: οἱ ἀμφὶ τὴν σκηνὴν ποιηταί; Strom. II 54, 5: οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς; Strom. VI 59, 4: οἱ ἀπὸ φιλοσοφίας διὰ τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας...

Two first cases are concerned with the schools of Basilides and Simon the Magician respectively and the expression is quite usual, although, generally speaking (as a simple calculation of occurrences shows), for some reasons Clement prefers the *apo*-construction to these with *amphi*-. The third case is about the ‘school’ of scenic poets.<sup>25</sup> The fourth and the fifth instances illustrate his use of the *apo*-construction.

<sup>24</sup> Glucker (1978) discusses the usage of these and similar expressions in details.

<sup>25</sup> Whatever it means; Clement speaks of Homer in this way, and calls Euripides the scenic philosopher, which is a usual title, to be sure.

In both of these cases he mentions philosophical schools. While references to Platonic and Stoic schools, taken in a doxographical context, are typical, the latter case is quite unusual: the adherents of philosophy (the “school of philosophy”) are contrasted with the teaching (not school!) of Christ, despite the fact that the term διδασκαλία quite often designates a ‘school’, even in the physical sense of this word. It is said here that, having deserted philosophy (i.e. a philosophical school) for Lord’s teaching (i.e. following him or metaphorically becoming his student) one will reach the real philosophy.

My final example concerns instances where Valentinus and Basilides are mentioned by name, not accompanied by any references to their followers. In Strom. III 102, 1 it is said: ...ναὶ μὴν καὶ Οὐαλεντίνω τὸ σῶμα τὸ ψυχικόν...; and, in Strom. V 2,5–3,4: ...ὡς Βασιλείδης οἶεται... ὡς Οὐαλεντίνος βούλεται, τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασιλείδης νομίζει...

Shall we attribute these statements directly to Basilides and Valentinus or rather collectively to them and their schools? The context suggests the latter.

These observations seem to confirm that speaking about a ‘school’ Clement usually means adherence to certain tradition or even a style of thought (for instance philosophical tradition as contrasted with the Christian). Therefore, speaking of a school of Valentinus he does not necessarily mean that Valentinus did not share this view (if he meant this he would most probably have stated this directly). On the other hand, speaking about ‘Valentinus’ or ‘Basilides’ he quite often means the Valentinian or Basilidian teachings in general. The only exception to this rule are of course the exact quotes from Valentinus, Basilides, Isidorus and other Gnostics. In these cases he acknowledges the source carefully and we have no reasons to doubt his information.

Now let us return to the original issue. In my initial quote (Strom. III 29) it is said that the later (philosophizing and Christian) Gnostics derive their doctrine from certain *gnostikoi*. And although Clement does not say explicitly that this is also true in case of the Valentinians, he *does refer* to Valentinus and his school immediately afterwards, presumably, considering this comparison relevant. If my assumption that Clement’s usage here is somewhat generalizing is correct<sup>26</sup>, this evidence works in favor of the similar statements by Irenaeus and Tertullian. The way in which he puts it (‘...the womb that conceived’, etc.) is also suggestive.<sup>27</sup> But the textual evidences are never conclusive. After all, the whole polemics between the Gnostics and the Orthodox Christians arose from their attempts to reinterpret a number of scriptural “key-passages”. And we know how far this has ultimately lead them. Apparently, the considerations of historical probability and intellectual plausibility must be given a priority.

<sup>26</sup> Cf., for instance, his statement in Strom. I 37, 6.

<sup>27</sup> Well known and much discussed passages in question are Irenaeus, Adv. Haer. 30, 15 and Tertullian, Adv. Val. 4, 2 (quoted above). Cf. a detailed discussion of the problem in Quispel 1996a, with subsequent criticism by Markschiefs 1997a.

Which preliminary conclusions can be drawn on the basis of these observations? Despite many doubts risen by eminent scholars, our evidence seems to support the view that at least some Gnostic communities functioned as philosophic schools rather than religious sects. Carpocrates, Basilides, Valentinus and others despised Jewish religion and ritual and tried to rethink the basic Gnostic ideas in terms of popular Platonism and Pythagoreanism. They willingly vested the most theoretical Jewish and Christian books (the *Book of Wisdom* and the *Gospel of John*, first of all) in Platonic dresses. At the same time it is clear that Gnosis as a social phenomenon cannot be described in terms of numerous ‘sects’, constantly disputed with the Christians and each other, as the heresiologists wanted us to believe. Much rather, the differences between various teachers of Gnosis and their ‘schools’ should be appreciated as steps towards creation of a new type of world attitude. The tracts found in the Coptic Gnostic Library are good witnesses to this process. No wonder therefore that these texts stay in unsolvable contradiction with the classification found in the heresiologists. Shall we classify the *Paraphrase of Shem* as a ‘Sethian’ work and the *Gospel of Truth* as a ‘Valentinian’ treatise, because the former is probably mentioned by Hippolytus while the latter could be identified with an *euangelium veritatis*, which, according to Irenaeus, the Valentinians used? How shall we explain numerous features of these treatises, not found in the standard ‘Valentinian’ or ‘Sethian’ schemas? Shall we rule them out as hypothetical differences between Gnostic ‘schools’, explain away as ‘secondary Christianization’, ‘Sethization’, and ‘Valentinization’, or appeal to notorious syncretism of the Hellenistic mind?<sup>28</sup> Shouldn’t we better admit that our (and the heresiologists’) categories are not adequate for comprehending such a phenomenon as Gnosticism in all its instable complexity? Tertullian has rightly said that the Gnostics admit no uniformity and constantly change dress (Adv. Val. 4, 3). It is quite possible that our authors did not see any contradiction where we are ready to find one, judging on the basis of our categorical scheme.

[Bibliographical references cf. below at pp. 147–148]

Centre for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition, Novosibirsk  
afonasin@post.nsu.ru

---

<sup>28</sup> This controversial matter is discussed, for instance, in Böhlig–Wisse 1975, 9–54 (“Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi”) and Böhlig 1989.

## «EVANGELIUM VERITATIS – ЕВАНГЕЛИЕ ИСТИНЫ»

А. А. Каменских

Дорогие коллеги, в продолжение темы позвольте мне представить вам некоторые результаты моих исследований одного очень интересного и сложного для понимания текста, обнаруженного в 1945 г. составе коптской гностической библиотеки из Наг Хаммади – «Evangelium Veritatis» (или «Евангелие истины»). Вскоре после своего обнаружения этот текст оказался в центре полемики по поводу проблемы возникновения гностицизма в целом и валентинианского гностицизма в частности. К сожалению, этот трактат, упоминаемый еще Иринеем и ныне доступный в новом критическом издании, до сих пор мало известен в отечественной литературе и даже не переведен на русский язык<sup>1</sup>.

Между тем благодаря своему исключительному положению в ряду известных нам гностических памятников «Евангелие истины» заслуживает самого пристального внимания. Так, при бесспорной близости к системе Валентина (в том виде, как она изложена Иринеем Лионским в «Обличении и опровержении лжеименного знания», кн. I), «Евангелие истины» стоит на строго монистических позициях, а мир, который в большинстве гностических систем второго века понимается как неудачное творение невежественного демиурга, оказывается в нём важной ступенью в процессе теофании, богоявления. Данное обстоятельство, а также сходство языка и стиля «Евангелия истины» с подлинными фрагментами Валентина, заставило некоторых исследователей утверждать, что памятник был создан именно этим, по словам В. С. Соловьёва, «самым значительным гностическим философом» в период, предшествовавший его отходу от церкви (т. е. во второй четверти II в.)<sup>2</sup>.

Как и все тексты библиотеки из Наг Хаммади, «Евангелие истины» (находящееся в библиотеке в двух вариантах: третий текст кодекса I и – в очень фрагментарном виде – второй текст кодекса XII), первоначально было создано на греческом языке и позднее (во II–IV вв.) переведено на коптский. Несмотря на название, наш памятник едва ли можно отнести к евангелиям; в настоящее время «Евангелие истины» обычно рассматривается как проповедь, гомилия или «медитация на тему евангелия». Язык символов и иносказаний, призванный защитить священную глубину предмета и в то же время побудить читателей или слушателей к самостоятельному осмыслению, позволяет сближать «Евангелие истины» со «Строматами» Климента Александрийского,

---

<sup>1</sup> Комментированное издание и перевод на англ. Attridge–MacRae см. в соотв. томе *Coptic Gnostic Library*. В отечественной литературе о «Евангелии Истины» пишут Свенцицкая 1988, 283 – 286; Сидоров 1984, 55; Хосроев 1991, 28, 50–51 и др.

<sup>2</sup> Подробный историографический очерк проблемы происхождения «Евангелия Истины» (далее ЕвИст): Wilson R. McL. «Valentianism and the Gospel of Truth», Layton 1980, 133–145.

а также с такими памятниками христианского гностицизма, как «Евангелие от Фомы» и «Евангелие от Филиппа».

Весь теокосмический процесс мыслится автором «Евангелия истины» как проходящий ряд последовательных ступеней процесс самовыражения-самонаречения Бога, или – действенного изречения во всём сущем имени Божия: изначальная глубина бесконечного божественного бытия (Отец, или Отец Всего) первоначально определяет себя в Уме-Логосе, который трактуется одновременно как плод божественного самосозерцания и как замысел Божий, в котором произрастают потенции ещё не ставших миров. В совершающемся далее осуществлении-раскрытии внутреннего содержания Логоса в умном мире – плероме эонов – каждое из «слов размышления» Отца наделяется собственным именем и формой и получает самостоятельное бытие в определённом ему уделе. В этом обособленном от Отца и друг от друга состоянии эоны совершают попытку самостоятельно постичь беспредикатную глубину Отца, «превосходящего всякое помышление». Эта попытка неизбежно порождает заблуждение (πλάγη), которое, становясь самостоятельной демонической силой, захватывает божественные эманации в плен, формируя из их объективированных ужаса и страдания чувственный космос.

Заблуждение как ложная объективация, результат нарушения не имеет онтологической значимости, но может существовать лишь как *извращение* подлинно существующего, как паразит на теле пленённых им божественных эманаций. Поэтому и творимый заблуждением материальный мир есть лишь иллюзия, «тревожный сон» опьянённых им эонов (22.16–17; 29.1–25). Ужас, неведение, смятение, сомнение, отчуждение, составляющие «материю» этого мира, суть лишь объективированные аффекты. В действительности существуют только божественные эоны, оставившие своё предназначение и томящиеся неведением об Отце.

Самостоятельно преодолеть это разделение и неведение, вновь обрести себя и Бога посредством последовательного восхождения (подобного последовательному дискурсу языческих философов) эоны не могут. Поэтому подлинной смысловой осью «Евангелия истины» является «событие Христа», с которым в мире заблуждения и забвения открывается вся полнота Логоса. С принятием откровения происходит пробуждение гностиков от «тревожных снов» чувственного мира, восхождение к Отцу и «восстановление своего» – то есть осознание себя божественными эонами, связанными со своим истоком вечными и неразрывными узами. Устраняется первоначальная неполнота; качественная множественность, разность эонов разрешается в сущностное единство, причём с исчезновением первоначального неведения исчезают и порождённое им заблуждение, и материя<sup>3</sup>, и сам чувственный космос (ср. 23.33–25.19; 18.4–11; 26.23–27; 29.26–30.4). Стоит заметить, что при восста-

<sup>3</sup> 25.10–19, ср. 34.5–9. Не следует забывать, что «материя» ЕвИст – это не совечная Богу ὕλη античных философов, а отчуждённые, объективированные ужас и мука падших божественных эонов, с необходимостью исчезающие при познании ими Бога.

новлении плеромы, описываемом в историческом (Церковь) и ноуменальном планах <sup>4</sup>, происходит обогащение, качественное преумножение самой божественной природы: каждый эон несёт теперь богатство всей плеромы, становится сыном, «достойным имени Отчего» (43.20–21 <sup>5</sup>).

Таким образом, смыслом и целью всего процесса, изображённого в «Евангелии истины», является выражение, или прославление имени Божия (ср. 38.5–6) – его раскрытие, актуализация, самопознание Божества в этом самораскрытии. Первоначально открывшееся как Логос, имя Отца изрекается, раскрывается далее во всей совокупности эонов. Важно отметить, что в своём стремлении к абсолютному монизму автор памятника идёт дальше платоников и Филона, отказываясь от представления о совечной Богу несотворённой материи, впрочем, не говоря ничего как о творении из ничего, так и об особой, иноприродной Богу тварности. Поэтому становится необходимым учение о божественном Духе как единственной и всеобщей субстанции, так что и сама материя чувственного космоса оказывается объективированным страданием и ужасом божественных эманаций, а сам космос – важным, но преходящим моментом в становлении плеромы (гностического аналога «умного космоса»), которая в итоге оказывается умной же осуществлённостью замысла Божия.

Таково, вкратце, содержание «Евангелия истины». Теперь хотелось бы обратить внимание на два вопроса, которые уже полвека стоят в центре дискуссий, посвящённых памятнику. Прежде всего, это вопрос о том внутреннем опыте, который выражен в «Евангелии истины», иначе говоря – вопрос об экзистенциальном содержании текста, и, далее, вопрос о происхождении и месте памятника в контексте культуры поздней античности.

Внутренним опытом, лежащим в основе рассматриваемого текста, является опыт одинокой, внутренне разорванной человеческой личности, стремящейся к обретению утраченного единства с собой и со всем сущим. Характерно стремление автора не только ко «всеобщей и перманентной реальности своего эго» (как писал когда-то А. Ш. Пюэш), но и к другим «я» – понимающим и принимающим, к тем «верным братьям», о которых идёт речь на последних страницах памятника. Идеал автора – не одинокая автаркия мудреца, а церковь, мыслимая им одновременно в земном и небесном аспектах.

Попытка выявить отношение «Евангелия истины» к традициям эллинистической философии, иудаизму, христианству, комплексу гностических учений показывает, что памятник стоит как бы на перекрестье основных религиозно-философских традиций своей эпохи; внимательный категориальный анализ позволяет наблюдать сложный диалог этих традиций внутри единого текста.

<sup>4</sup> Ср. ЕвИст 26.28–27.7 и 41.15–42.48.

<sup>5</sup> Ср. также необычное употребление слова «плерома» во множественном числе в ЕвИст. 41.15–16: «все эманации Отца суть *плеромы*», иными словами, каждый эон, обретая в себе всю полноту имени Отца, став его сыном, несёт в себе богатство всей плеромы, сам становится всей плеромой.

При бесспорной близости «Евангелия истины» к современным ему системам среднего платонизма (достаточно вспомнить пантеизм и эманатизм памятника, учение об идеях в Уме-Логосе и о выражении Первоединого во всём сущем <sup>6</sup>) всегда остаётся некая грань, отделяющая учение памятника от сходных эллинистических построений. Так, если платоники не видели никакого принципиального затруднения в обращении к истокам, онтологическая связь с которыми (как и в ЕвИст, ср. 20.20–21) никогда не прерывалась, «Евангелие истины» говорит о драме мира, не способного своими силами вернуться к Богу, о необходимости Спасителя и откровения. Наиболее резко различие между «Евангелием истины» и эллинистической философией проявляется в оценке чувственного мира: если для философа мир есть последняя ступень выражения Первоединого в ином, мудро устрояемый мировой душою прекрасный космос с его мерной пульсацией мировых пожаров, «чувственный бог, образ бога умопостигаемого» <sup>7</sup>, то у автора «Евангелия истины» результатом сходного казалось бы процесса эманаций из первоначала становится *ночной кошмар*, пусть необходимый, но отнюдь не вечный *этап* в процессе теофании.

Обращает на себя внимание присутствие в тексте «Евангелия Истины» ряда концепций, характерных для иудейской религиозной философии этого периода: назовём, к примеру, учение о Шехине («присутствии», то есть выражении

---

<sup>6</sup> Любопытный пример использования эллинистических, и прежде всего платонических, идей мы находим в притче об овцах и числах (ЕвИст 31.35–32.17), когда вслед за пересказом евангельской притчи о пастыре, оставившем девяносто девять овец и ушедшем искать одну заблудившуюся (ср. Мф. 18:12–13; Лк. 15:4–6.), автор даёт ей такое неожиданное толкование: «Девяносто девять – это число левой стороны, которая владеет им. Когда же находит он одну, всё число перемещается в правую сторону. Когда то, что нуждается в единице, то есть в истинно правой стороне, притягивает имеющее недостаток и берёт его с левой стороны и перемещает направо, число становится сотней. Это число обозначает Отца» (32.4–17). Толкование становится понятным, если мы сопоставим его со словами Плотина: «Двойство неопределённое может быть принимаемо за субстрат, или материю, между тем как всякое определённое число, происходящее от присоединения к ней определяющего одного, будет особым видом или идеей ума, так что все идеи ума могут быть рассматриваемы как формы, образующиеся под воздействием единого» (Эн V 1,5). Если учесть, что «единица» в приведённой цитате из Эннеад – это Первоединое, или Отец, и что идея об определяющем воздействии единого на любую множественность имела широкое хождение в поздней античности (неопифагорейцы, средний платонизм), рассуждение о 99 и единице в «Евангелии истины» может быть осмыслено так: 99 – это Всё, исшедшее из Отца и не имеющее знания о нём, пленённое заблуждением («принадлежащее левой стороне»). «Захватываемое» (определяемое и восполняемое) единицей (ведением Отца), оно возвращается в свой исток, становясь мыслимым содержанием Ума-Логоса (ср. ЕвИст 36, 35–37, 18; 41, 4–43, 19), или сотней, то есть совершенным выражением Отца.

<sup>7</sup> Платон, *Тимей* 113с.



Яхве в Своём творении) как *имени* Божиим<sup>8</sup>, тождество Логоса (Премудрости Божией, Хокмы) и «живой книги жизни» (надмирной Горы)<sup>9</sup>, учение о *воле* Божией как первой ступени выражения бесконечного и непостижимого в Своём существе Бога. Впрочем, из вышесказанного ещё не следует вывод об иудейском происхождении памятника. Со всеми этими концепциями его автор мог познакомиться в христианской (иудео-христианской) среде (в пользу этого говорит отсутствие специфически иудейских реалий в тексте памятника).

Был ли автор «Евангелия истины» христианином? Его знакомство с посланиями Павла и (по крайней мере, некоторыми) евангелиями, впоследствии вошедшими в новозаветный канон, бесспорно. Уже говорилось о том, что основой сотериологии памятника является глубоко и страстно переживаемое *событие Христа*, осознаваемое ключевым моментом истории плеромы и космоса; именно для осмысления, интерпретации этого события привлекаются все другие концепции. Можно предположить, что учение о Христе как явленном *имени Отчем*, которое через Его проповедь открывается в сердцах тех, кто принял откровение (Ев.Ист. 38.5–41.3), основывается на словах Евангелия от Иоанна 17:6 и обнаруживает тесную связь с таким вполне ортодоксальным памятником конца I в., как «Дидахе» (10: 2,3). Автору «Евангелия истины» принадлежит попытка сформулировать, с опорой, преимущественно, на Евангелие от Иоанна, учение о Духе Святом как особой ипостаси Троицы<sup>10</sup> – одна из первых в истории христианской мысли<sup>11</sup>, а для гностического памятника, пожалуй, даже исключительная. Однако в «Евангелии истины» есть момент, который решительно отличает его от любого ортодоксального христианского памятника. Речь идёт о его неприкрытом эманатизме.

Наибольшую близость «Евангелие истины» обнаруживает с кругом учений, связанных с именем Валентина и его последователей. Так, учение об Отце, первоначально заключавшем в себе всё в состоянии неразличения и неведения, всё обнимающем, но ничем не объемлемом (ЕвИст 17.6–9; 18.34; 22.25–27; 27.9–33; 28.5–15), содержится в так называемом «валентинианском письме», которое цитирует Епифаний<sup>12</sup>. Как и в «Евангелии истины», в «Извлечениях из Теодота» (Excerpta ex Theodoto) и в Иринеевом изложении системы Птолемея целью теокосмического процесса – процесса эманативного самораскрытия божества, – оказывается, в конечном счёте, его стремление к полному и изобильному выра-

<sup>8</sup> О Шехине как имени Божиим см. в Ветхом Завете Втор. 12:5; Иерем. 7:12; ср. также раввинистические умозрения о Метатроне как верховном ангеле, который «несёт имя Божие». См. Scholem 1974, 41–42, 79.

<sup>9</sup> См. Scholem 1974, 9, а также русс. пер. Шюлем 2007 (в особенности вторую главу).

<sup>10</sup> См. ЕвИст 24.9–11; 26.30–27.7; 30.16–32; 31.18; 42.32; 43.16.

<sup>11</sup> Ср.: «Учения о св. Духе они (апологеты до Иринея Лионского – А. К.) касаются лишь стороной и вообще не обращают на него большого внимания» (Спасский 1914, 3).

<sup>12</sup> См. Поснов 1917, 518; перевод: Афонасин 2008, 115–116.

жению во всех своих проявлениях (зонах)<sup>13</sup>. Нетрудно увидеть единый миф в учении о падших зонах и в учении о падении Софии, происходящем вследствие её самовольной попытки богопознания, о появлении мира из её объективированных страстей и о пленении в нём Софии. Сходна со всеми валентинианскими памятниками и особая трактовка материи в «Евангелии истины», и особое понимание гносиса, или «Духа познания»<sup>14</sup>, как субстанции (благодаря чему и само неведение, ἀγνοία, оказывается лишь неким ущербным, недостаточным состоянием того же гносиса), предполагающее реальное приобщение к сущности познаваемого и столь же реальное изменение всего мира в результате познания.

Однако при всём этом «Евангелие истины» стоит особняком от большинства известных валентинианских памятников, оказывается «самым христианским» из них. Было уже много сказано о его подчёркнутом монизме. Вместо систематически разработанного учения об зонах, в иерархической последовательности сизигий, истекающих друг из друга, мы встречаем здесь учение об Отце, который сам вводит в бытие каждый мир. Категории самораскрытия божества, которые у всех последователей Валентина представлены как самостоятельные сущности (Глубина, Мысль, Ум, Истина, Логос, Жизнь и т. д.), здесь понимаются как аспекты единого Бога<sup>15</sup>. Бросается также в глаза меньший мифологизм «Евангелия истины», отсутствие упоминаний о Софии, демиурге, архонтах и т. д.

Так что же такое «Евангелие истины»? Произведение раннего Валентина, попытка осмысления христианских реалий (писания, преданий, повседневного религиозного опыта раннехристианских общин) на основании своего личного мистического опыта, обогащённого эллинистической образованностью, или имеющая за собой развитое гностическое учение проповедь пропедевтического (Attridge–MacRae 1978, 38) или апологетического (Schoedel 1980, 389) характера, обращённая к церковным христианам? В последнем случае для гностического автора было вполне естественно смягчить свой дуализм и исключить связанные с ним мифы о Софии и демиурге. Но ведь так же естественно было бы скрыть и эманатизм, столь явный в «Евангелии истины»!

Поэтому я склонен присоединиться к тем учёным, которые рассматривают Валентина как наиболее вероятного автора памятника. Впрочем, кем бы ни был в действительности его автор, «Евангелие истины» представляет собой

<sup>13</sup> Ср. Excerpta ex Theod. 29. У Птолемея (Irenaeus, Adv. Haer. I 2, 1) все зоны томятся желанием постичь беспредельного Отца, причём желание это в тайне возбуждено в них самим Отцом и реализуется через падение Софии и её последующее восстановление в плероме (а через это – восстановление самой плеромы в новом качестве). Перевод: Афонасин 2008, 216 и 137 сл.

<sup>14</sup> Ср. Excerpta ex Theod. 29 (Поснов 1917, 514).

<sup>15</sup> Ср. у Тертуллиана: «Явился потом Птолемей, который, обозначив имена и числа эонов, обратил их в личные сущности, но поставил вне Бога, тогда как Валентин включал их в сущность божества под названием ощущений, желаний и движений» (*Против валентиниан* 4, 2–3).

одну из первых попыток (пусть, быть может, и неудачную) универсального христианского синтеза, попытку примирить на христианской почве мудрость иудеев и эллинов, философски осмыслить и выразить христианское учение. В этом своём качестве оно обозначает начало того пути, по которому позднее пойдут Климент и Ориген.

Пермский государственный технический университет, [kamen7@mail.ru](mailto:kamen7@mail.ru)

## ДИСКУССИЯ

*Шевцов С. П. (Одесса):* У меня вопросы только к одному докладчику. Алексей, правильно ли я понял, что зоны, вернувшись к истинной природе, могут обогатить природу Бога? Я понимаю, что заблуждение может быть исправлено. Но при этом исправлении может ли быть обогащена изначальная, исходно божественная природа?

*Каменских А. А. (Пермь):* Спасибо Вам за вопрос. Мы видим, что по исхождению из Логоса зоны, явленное Всё, оказываются в состоянии некоторой неполноты, некоторой лишённости: они лишены ведения об Отце. Когда же они возвращаются к познанию Отца и снова образуют плерому, они оказываются уже не в том своём первоначальном состоянии, но каждый из них обладает теперь ведением и Отца, и всего сущего: «все эманации Отца суть плеромы» (41.15–16)<sup>16</sup> и «глубина Отца была преумножена» (35.14–15)<sup>17</sup>.

Будем ли мы это называть обогащением, преумножением божественной природы? Во всяком случае, очевидно, что это не простой ἀλοκατάστασις, не просто возвращение к исходному состоянию.

*Шевцов С. П.:* Вы понимаете, если исходить из этих посылок, то надо признать, что и божественная природа изначально была неполной. У вас получается, что мир – это сознательно созданное Богом собственное заблуждение, в результате исправления которого Он приходит к более полному осознанию себя, то есть и Бог становится подобен человеку! С такой концепцией я никогда не встречался, и она-то меня смущает.

*Афонасин Е. В. (Новосибирск):* Такой концепции здесь и нет. Почему Вы полагаете, что концепции, изложенные Алексеем, не имеют отношения к гностицизму и к «Евангелию истины»? Ведь неоплатоническое ἐπίστροφή тоже не есть возвращение на круги своя. Зачем исходить, если ничего нового не будет по возвращении? Так же и в гностицизме: полнота плеромы не означает её полную неизменность.

*Месяц С. В. (Москва):* Но тогда нужно сказать, что не Бог прирастает, а как-то иначе.

---

<sup>16</sup> Здесь и далее, в переводе Н. W. Attridge и G. W. MacRae: «...all the emanations of the Father are pleromas».

<sup>17</sup> «...but the depth of the Father was multiplied».

*Каменских А. А.*: Я здесь не случайно говорил не о Боге, а о божественной природе – плероме.

*Афонасин Е. В.*: Проблема состоит в том, что, с нашей точки зрения, мы не можем представить себе совершенство, которое стало бы ещё совершенней, а полнота – ещё полнее. Но что будет, если вы встанете на позицию теологической логики? Здесь ничто – это нечто эквивалентное полноте по объёму, оно столь же безмерно, огромно. Пространственно-временные ассоциации здесь не работают. Кенома столь же безмерна, абсолютна, вечна, как и плерома. Да и плерома – это не маленькое место, куда собрали всё самое лучшее. Отсюда следует, что внутреннее развитие и того, и другого вполне возможно; это ничему не противоречит.

*Тютюнников А. А. (Пермь)*: Нельзя ли сказать, что неспособность плеромы стать более совершенной означает уже её недостаток?

*Афонасин Е. В.*: Но плерома совершенна, и кенома совершенна: плерома – совершенная полнота, кенома – совершенная пустота.

*Месяц С. В.*: Атом не может стать более неделимым!

*Афонасин Е. В.*: Просто там, в высшем мире, нет сравнительных степеней, только превосходные.

*Месяц С. В.*: Вот мне и непонятно, как можно прирастать в превосходной степени?

*Афонасин Е. В.*: По сравнению с чем-то иным – нельзя, а по сравнению с собой – можно.

*Месяц С. В.*: Но это уловки, вообще-то! Вот Вы говорите, что система в этом трактате эманационная. Эманационные системы обычно подразумевают необходимость перехода с одного уровня на другой: безграничное бытие Бога рождает по необходимости Логос, Логос по необходимости распадается на плерому миров, и, следовательно, так же необходимо возникает это первоначальное состояние плеромы, когда каждый эон знает Бога только частично. Означает ли это, что именно сам Бог и порождает изначальную недостаточность состояния плеромы, и в этом смысле, значит, сам Бог повинен во зле? Так ли это? Каким же образом Бог оказывается злом и причиной зла?

*Каменских А. А.*: Я думаю, что автор «Евангелия истины» очень хорошо понимал этот вопрос, но боюсь, что он не мог бы дать на него ответ, свободный от внутренних противоречий. К примеру, он утверждает: «Забвение не возникло из Отца, хотя возникло из-за Него» (18.1–3)<sup>18</sup>; и вместе с тем: «Заблуждение они приняли из-за глубины – глубины Того, кто окружает всякое место, Его же ничто не объемлет» (22. 24–27)<sup>19</sup>.

*Афонасин Е. В.*: Давайте я поясню. «Евангелие истины» – это почти гимн, славословие. И его автор предполагает, что слушатели в полной мере понима-

<sup>18</sup> «Oblivion did not come into existence from the Father, although it did indeed come into existence because of him».

<sup>19</sup> «...since it was on account of the depth that they received error, the depth of the one who encircles all spaces, while there is none that encircles him».

ют и принимают то, о чём идёт речь. В качестве возможной интерпретации уместно предложить валентинианский миф о Софии, которая возжелала познать Первоначало, будучи не в силах сделать этого. В результате она решила повторить подвиг Первоначала и породить без помощи своего мужа, из самой себя; и получился этот мир – такое дефектное порождение. Так виновно ли Первоначало в том, что оно непознаваемо, что его не могут познать все остальные в силу своей недостаточности, неполноты?

*Месяц С. В.:* Оно виновно в том, что создаёт сущности, имеющие недостаточную способность познания.

*Афонасин Е. В.:* Дело в том, что все эоны совокупно эту полноту и представляют. А как только каждый из них начинает самостоятельно...

*Месяц С. В.:* А почему каждый из них начинает пытаться самостоятельно постигать Бога?

*Каменских А. А.:* Да потому что они качественно отличны и тем самым отделены друг от друга.

*Афонасин Е. В.:* Аргументация – абсолютно такая же, как в случае грехопадения Адама и Евы.

*Месяц С. В.:* Но там грех, там есть понятие греха!

*Афонасин Е. В.:* Они совершают первородный грех: каждый начинает быть и познавать сам за себя – и падают.

*Месяц С. В.:* Тогда понятно. И причиной зла, нужно сказать, является не изначальная ущербность каждого эона; частичность знания всё-таки не от Бога ему даётся. Получается, что это его собственная вина.

*Афонасин Е. В.:* Да, как у Платона: ваш выбор неправильный, а Бог невиновен. Вы выбрали – быть вместе или поодиночке. Выбор привёл к плохому результату.

*Месяц С. В.:* А каким было бы правильное поведение эонов?

*Афонасин Е. В.:* Правильным было бы всей плероме оставаться вместе. Поэтому восстановление всего осуществляется как раз за счёт возведения назад этой падшей Софии, а также всех её порождений. И, наконец, всё останется в плероме, и эта плерома будет вместе с Богом, и за её пределами останется лишь чистая пустота. Пустота смешалась с полнотой, и это надо исправить, это надо разделить.

*Месяц С. В.:* Я почти поняла. Последний, уточняющий вопрос: значит, каждый эон не должен пытаться своими силами постичь всю глубину Бога? Он должен обращаться ещё и к другим эонам?

*Афонасин Е. В.:* Не должен. Индивидуализм эонов называется, как и у Плотина, термином *тóлμα*, то есть «дерзостью».

*Месяц С. В.:* ...Попытка познать своими силами всю глубину. И вот это – источник заблуждений, источник греха и соответственно зла.

*Тютюнников А. А.:* То есть философствование эонов – это грех!

*Каменских А. А.:* По крайней мере, до пришествия Христа и восстановления плеромы.

*Шевцов С. П.*: Тогда можно ли считать, что направленность этого текста на такое единство и апология церкви или веры как собирающей эоны вместе – истинные, но при этом в самом тексте в силу ряда причин могут быть допущены логические или какие-то другие ошибки при изложении космогонии?

*Каменских А. А.*: Конечно, почему бы нет?

*Тютюнников А. А.*: Павел, Вы хотели что-то сказать?

*Бутаков П. А. (Новосибирск)*: У меня несколько соображений на данную тему. Мне кажется, что первый вопрос, который прозвучал в первом докладе: «Был ли гностицизм вообще или его не было?» и некоторый пафос второго доклада относительно того, был ли христианином автор текста или не был, – это на самом деле один вопрос. И вопрос, собственно, сводится к тому, а что мы называем гностицизмом, что мы называем христианством и идёт ли речь просто о какой-то системе идей или речь идёт о чём-то другом?

Есть ли сегодня гностицизм? Нет, наверное. Точно так же, как его не было и тогда. Была масса умных, образованных людей, которые имели какие-то отношения и с христианами, и с какими-то философами, и, может быть, понабрали каких-нибудь эзотерических учений. Каждый мало-мальски образованный, грамотный человек пытался оставить свой след в истории, пытался создать какую-нибудь эзотерическую, гностическую – на что был горазд, – систему. Кто был похаризматичнее да попривлекательнее, тому удавалось каких-то учеников вокруг себя собрать – получалась какая-то школа, какие-то последователи. Кому не удавалось, тот, значит, так и не попадал в историю. То же самое и сейчас. И не тут нужно искать ответы на вопросы, кто христианин, а кто нет. Вопрос о том, кто христианин, а кто нет, решался достаточно просто, можно даже сказать – юридически.

*Каменских А. А.*: У нас – первая половина второго века!

*Бутаков П. А.*: Ну и что? Ещё с первого века, когда появляется идея об апостольском преемстве, христиане решали вопрос о том, кто в церкви, а кто нет, чисто юридически.

*Каменских А. А.*: Но известно, что Василид, к примеру, никогда не разрывал отношений с церковью.

*Афонасин Е. В.*: Действительно, при Иринее это уже было, но его тексты на полвека позже «Евангелия истины». Иринеи и вообще начало третьего века – это приблизительно то начало, когда мы действительно можем сказать, кто принадлежит к церкви, а кто нет. В первом же и во втором веках все гораздо сложнее.

*Бутаков П. А.*: После такой тирады у меня вопрос ко второму докладчику: а зачем нам надо определять, христианин автор или нет? Да, безусловно, мы видим массу общих слов и о евхаристии, и о Троице, и о чём угодно, но – что это, обязательно христианство или нет? Все эти вопросы – кто христианин, а кто нет, заведомо обречены на безответность, потому что этот вопрос, как мне кажется, может быть решён только тем способом, о котором я говорил – есть ли некоторая юридическая принадлежность к общине или нет.

А документы в то время, безусловно, были самые разнообразные, и где, кому, какие бредовые или разумные идеи в голову приходили, и что на что похоже – это, в общем-то, тупиковый способ.

*Каменских А. А.*: Зачем нам определять, христианин автор «Евангелия истины» или не христианин? Да просто потому, что очень интересно разобраться, потому что есть нормальная историко-философская, историко-религиоведческая страсть – понять, что тут к чему и как.

*Афонасин Е. В.*: Вот смотрите, Ириней, собственно говоря, сделал каноническим «Евангелие от Иоанна». Ведь первым автором, который заметил это евангелие, был ученик Валентина Гераклеон, который написал на него комментарий. Восточная церковь ещё, наверно, столетие не признавала «Евангелие от Иоанна». Это евангелие было, безусловно, гностическое. Как показали Эрман (Ehrman 1993) и ряд других авторов, в нём есть несколько слоёв, оно постоянно исправлялось гностическим образом. Как показал Киспель, различные маркионитские и гностические интерполяции постоянно вставлялись на протяжении первого, второго и, наверно, даже третьего веков. Как бы мы ни датировали известные нам канонические тексты, ясно, перед нами результат столетий интенсивной филологической работы. Между прочим, Гераклеон, комментируя «Евангелие от Иоанна», в конце концов, располагал лучшим текстом, нежели Ориген, и Codex Sinaiticus в ряде случаев даёт то чтение, которое приводит Гераклеон. Это была нормальная работа, никто из них не был прав, никто из них не был виноват. Поэтому, судя по всему, различить, какие тексты канонические, а какие нет, в этих терминах просто немыслимо. Ириней – один из первых, кто вообще начал мыслить в таких – юридических – терминах. Юстин до него сфабриковал по образцу платонических школ преемство – и это, конечно, был шаг, но о канонических текстах он не говорил.

Далее (об этом можно также посмотреть подробную работу Эрмана), в раннехристианские тексты было внесено очень много интерполяций. И тот факт, что, допустим, у Климента Александрийского всего лишь цитат пятьдесят из неканонической литературы, а полторы тысячи из канонической, на самом деле ничего не доказывает: сколько было на самом деле, мы не знаем. Нас от оригиналов отделяет многовековая рукописная традиция, причем переписчики нередко ошибаются, а победители всегда подчищают историю.

Иными словами, были христиане, подобные современным, и те, которые возможно считали себя христианами, но с точки зрения других христиан таковыми не являлись. Проблема в том, что было много христианств... Знаете, победителей, как всегда, не судят.

Был задан вопрос: можем ли мы изолировать некоторые общие признаки гностицизма? Можем. Выделить некие признаки христианства тоже можем. Если я говорю, что Христос не страдал как человек во плоти, – я гностик. Ни один гностик никогда не скажет, что Христос был человеком, он был *только* Логосом (на что и нападает Ириней). Возьмём максимально «ортодоксальные» выдержки из Валентина у Климента – те, которые Маркшиз вообще счи-

тает христианскими. Там говорится о прилепившихся духах, которые портят человека – живут как в сарае и наполняют его нечистотами, не беспокоясь о чистоте того, что им не принадлежит (перевод: Афонасин 2008, 129–131). Но это же означает размножение души! Если я говорю, что во мне есть несколько душ или хотя бы частей души, то я либо платоник, либо стоик, либо гностик, но не христианин. Не может быть так, чтобы у меня половина души здесь осталась, остальная в небо улетела, понимаете? Человек либо полностью спасен, либо полностью погиб. Если я начинаю говорить что-то о прилепившихся ко мне страстях, которые якобы испорчены, и что надо, как золото от грязи, мою душу отмыть и вознести вверх, значит, я гностик. Но говорить об этом можно на совершенно разных языках – платоническом, иудейском, христианском. Некоторые находят даже индийский гностицизм (см., например, Шохин 1994), или даже японский. Поэтому вопрос о том, христианский это трактат или нет, очень важен. Другое дело, что ответ на него также не всегда находится. Но дискуссии эти ведутся, и не зря.

*Моисеев П. А. (Пермь):* Как можно ссылками на какие-то тексты доиринеевской поры доказать, что «Евангелие от Иоанна» не принималось церковью?

*Афонасин Е. В.:* Почитайте Иринея, который доказывает ортодоксальность «Евангелия от Иоанна», и Иоанна Златоуста, который это отрицает.

*Моисеев П. А.:* Хорошо, а до Иринея кто об этом писал?

*Афонасин Е. В.:* До Иринея все цитируют тексты, но никто не спорит об ортодоксальности – ни Юстин, ни Климент, ни другие авторы. Иными словами, Ириной создан миф (а может, и не миф) о пресвитере Иоанне, и он же ратовал очень долго, трудно и успешно за принятие этого сочинения в качестве одного из основных «канонических» текстов.

*Моисеев П. А.:* Да, но если до Иринея никто не говорил, что «Евангелие от Иоанна» – не христианский текст, то как можно это утверждать?

*Афонасин Е. В.:* Нет, подождите, речь шла о том, принимать ли его в качестве одного из основных, канонических текстов или не принимать. До этого «Евангелие от Иоанна» фигурировало, по преимуществу, как любимый текст гностиков.

*Моисеев П. А.:* Но гностики, насколько я знаю, и Ветхий Завет очень активно использовали.

*Афонасин Е. В.:* Да, но каково его, «Евангелия от Иоанна», происхождение и признавать ли его наравне с посланиями? Все евангелия, так или иначе, прошли эту сложную процедуру признания. «Евангелие от Иоанна» на западе и на востоке воспринималось совершенно по-разному. На западе его очень быстро приняли, на востоке – гораздо позже. Понимаете, «Евангелию от Иоанна» не повезло дважды: сначала его немножко исковеркал, судя по всему, Гераклеон, но потом его защищал Ориген, на которого тоже очень скоро стало немодным и даже опасным ссылаться. То есть и противник, и защитник оказались не очень уважаемыми фигурами.



*Тютюнников А. А.:* Правильно ли я понял, что вопрос об отпадении – именно отпадении, – Софии тут принципиален? Ведь, как известно, Плотин в девятом трактате второй Эннеады проходится по этому пункту: для чего это Софии, Мудрости, отпадать от первоначала? И, может быть, именно этот момент отпадения и объясняет, почему в «Евангелии истины» появляется фигура Христа, с помощью которого отпавший мир должен быть возвращён в изначальное состояние. То есть бесконечность может быть преодолена только бесконечностью, тогда как если этой бесконечности отпадения нет, то, действительно, человек может, рассчитывая на свои силы, сподобиться этого восхождения, как у неоплатоников. Правильно ли я понял?

*Каменских А. А.:* Конечно, Александр Александрович. Эта ключевая для гностических доктрин черта была замечена ещё в конце XIX столетия (определение центрального гностического мифа как мифа о «спасаемом спасителе», «redeemed redeemer»). В 1977 г. Барбара Аланд (Aland 1977) в работе «Гносис и философия» показала, что именно здесь коренится основное различие между гностицизмом и современными ему философскими системами: даже в самой философизированной системе гностицизма всё же остаётся некая грань, которая отделяет гностическую систему от платонической, скажем. И эта грань – «трагическая прерывность»: есть грех, есть падение, которое само падшее преодолеть своими силами уже не может, и возникает необходимость в фигуре спасителя.

*Кравчик А. С. (Одесса):* Я хотел бы задать такой вопрос: так в чём же гностицизм «Евангелия истины», если познание – источник зла? Существует в «классическом», скажем, христианстве древо познания добра и зла, вкушение от которого является абсолютным злом, путём зла, и древо жизни – полная аналогия тому, что нужно оставаться в плероме, оставаться в целостности. Так какой же это гностицизм, если в гностицизме эти полюса должны поменяться местами: как в «Апокрифе Иоанна», о котором мы говорили в перерыве, когда на ветке древа познания добра и зла появился вестник Премудрости в виде орла и сказал: «Я заставила вас осознать, что вы наги, потому что незнание – это зло, а знание – это благо» (ср. АпИн 60–61)? Тогда это не гностицизм, тогда это самое натуральное христианство!

*Каменских А. А.:* Всё это верно. Но вспомните тот же «Апокриф Иоанна» – что было причиной падения Софии? Именно то, о чём говорил сейчас Евгений Васильевич – стремление отдельного эона познать Первоединое.

*Кравчик А. С.:* Значит, познание должно быть каким-то коллективным? Индивидуальное познание – зло, а коллективное познание, или пребывание в целом, в плероме, в общине, – добро. Короче, это коллективизм!

*Месяц С. В.:* Мне бы хотелось вернуться к вопросу о том, можно ли вообще выделить общие признаки, отличающие гностицизм от философии, от христианского богословия, или нет? Из дискуссии, которая у нас развернулась, было видно, что какими-то внутренними критериями каждый участник разговора руководствуется. И мне бы хотелось предложить, чтобы каждый выделил, мо-

жет быть, какие-то интуитивные критерии – что для него важно. А от себя я могла бы предложить такой критерий, или даже спросить, не предлагался ли в качестве критерия отличия гностицизма от других движений мысли не содержательный критерий, а формальный?

Создается впечатление, что гностические системы как бы на мифологическом и символическом языке фиксируют какие-то философские истины, выработанные прежней традицией или вырабатываемые сейчас. То есть нельзя сказать, что за ними – какая-то совершенно бессодержательная и пустая идея. Этот символический язык мне кажется отличительным признаком гностических систем. И если это так, если это действительно можно взять в качестве формального общего критерия, то тогда можно спросить: а для чего был нужен этот символический, мифологический язык? Может быть, именно для распространения этих идей среди простолюдинов или для создания церкви, которая как бы жила в мифе. Пример, который привёл Алексей по поводу чисел 99 и 1, прекрасно иллюстрирует то, как на мифологическом или символическом языке фиксируется такая философская истина, которую можно проследить в пифагорейской, в платоновской школах и так далее.

*Афонасин Е. В.:* Совершенно верно! Гностицизм перестанет быть гностицизмом, если там не обнаружится гностического мифа. Кроме того, Вы заметили, что, несмотря на постоянные речи гностиков о единстве, их христианские противники всегда отмечали, что гностицизм отличается некоторой излишней ригористичностью? Что гностики, в общем, злые люди? У них несколько меньше, чем у христиан, любви. Хоть они постоянно говорят о необходимости единства (ведь, по «Апокрифу Иоанна», нельзя спастись одному, можно спастись только всем вместе), тем не менее они – индивидуалисты, и очень злые, с точки зрения христиан.

*Каменских А. А.:* Церковь они не создали, это одиночки.

*Шевцов С. П.:* Они рационалисты.

*Афонасин Е. В.:* Ну и, конечно, телесного воскресения ни в одной гностической системе нет.

*Стуканов Т. Н. (Новокузнецк):* Насколько корректно в качестве критерия деления на гностиков и ортодоксальных христиан рассматривать принцип мироотрицания? Допустим, христианская доктрина идёт на приятие мира, в то время как гностическая доктрина всячески подчёркивает этот разрыв.

*Афонасин Е. В.:* Дело в том, что христианство тоже подчёркивает этот разрыв – гораздо больше, чем традиционная эллинистическая мысль.

*Стуканов Т. Н.:* Я имел в виду, что там вектор направлен на преодоление, а здесь – на отчуждение.

*Афонасин Е. В.:* Надо спасаться из этого мира – основная мысль христиан.

*Месяц С. В.:* Нет, преображение всей природы вместе со Христом!

*Афонасин Е. В.:* Прекрасно, но и те тоже преображают всю природу. Ясно, что распространённое мнение о том, что гностики – это дуалисты и мироотрицатели, не всегда верно, потому что можно привести много контраргументов.

Но в целом – да, традиционный взгляд на гностицизм именно такой. И такое впечатление создаётся, конечно, когда вы читаете тексты. Просто, повторяю: гностики слишком разнообразны, чтобы всех под это определение подогнать.

*Месяц С. В.:* Тогда почему мы говорим «гностики»?

*Каменских А. А.:* Всё же этот принцип мироотрицания выступал своего рода маркером для гностиков. Вспомним хотя бы подзаголовок трактата Плотина «Против гностиков» (Эн. II.9) — «Против утверждающих, что мир зол и творец его зол».

*Афонасин Е. В.:* Просто он на таких напоролся. Впрочем, если обратиться к некоторым современным авторам (например, Sinnige 1999, вместе с рецензией Quispel 2000), то сам Плотин тоже окажется гностиком.

*Каменских А. А.:* Ну да, можно вспомнить и Ганса Йонаса, который утверждал, что неоплатонизм – это философски рафинированный гностицизм.

*Мордвинов Д. А. (Омск):* Если энциклопедию на слове «Гностицизм» открыть, прежде всего, Вы узнаете, что гностики – это некие абсолютные дуалисты.

*Афонасин Е. В.:* Если Вы мою статью в энциклопедии откроете, то увидите совсем другое!

*Мордвинов Д. А.:* Я всё ждал, когда же слово «дуализм», «дуальность» прозвучит. Наконец, прозвучало, но только в негативном контексте. На самом деле, именно дуализм мог бы служить критерием гностицизма.

*Месяц С. В.:* Средние платоники – тоже дуалисты.

*Афонасин Е. В.:* А один из важнейших гностических текстов, «Апокриф Иоанна», монистичен. В 1996 г. Диллон произносил речь в Оксфорде на семинаре Майкла Фреде о философском монизме, говоря именно о монизме большинства гностических систем (см. Frede–Athanasiaidi 1999).

*Примечание редактора:* См. статью Дж. Диллона о монизме и дуализме в платонизме до Плотина в этом номере (с. 11–20).

### Список литературы / Bibliographical references

- Афонасин Е. В. (2003) *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства* (Санкт-Петербург)
- Афонасин Е. В. (2008) *Гносис. Фрагменты и свидетельства* (Санкт-Петербург)
- Поснов М. Э. (1917) *Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним* (Киев, репр.: Брюссель, 1991)
- Свенцицкая И. С. (1988) *Раннее христианство: страницы истории* (Москва)
- Сидоров А. И. (1984) «Гностическая философия истории», *Палестинский сборник* (Ленинград), вып. 29 (92)
- Хосроев А. Л. (1991) *Александрийское христианство* (Москва)
- Шодем Г. (2007) *Основные течения в еврейской мистике* (Москва–Иерусалим)
- Шохин В. К. (1994) «Санхья-йога и традиция гностицизма», *Вопросы философии*, 7
- Aland B. (1977) «Gnosis und Philosophie», Wiedergren G., ed., *Proceeding of International Colloquium on Gnosticism* (Stockholm) 34–73
- Attridge H. W., MacRae G. W. (1978, 1988<sup>3</sup>) «The Gospel of Truth. Introduction», Robinson J. M., ed. *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco)

- Böhlig A. (1989) *Gnosis und Synkretismus*, Teil 1–2 (Tübingen)
- Böhlig A., Wisse F. (1975) *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (Wiesbaden)
- Dillon J. (1996<sup>2</sup>) *The Middle Platonists* (Ithaca; пер. на рус. яз: Санкт-Петербург, 2002)
- Ehrman B. (1993) *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford)
- Frede M., Athanassiadi P., eds. (1999) *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford)
- Fredouille, J.-C., ed. (1980) *Tertullien. Contre les Valentiniens*, SCh 280 (Paris)
- Glucker J. (1978) *Antiochus and the Late Academy* (Göttingen)
- Kaestli J.-D. «Valentinisme Italien et Valentinisme oriental: Leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus», Layton 1980, 391–403
- Koester H. (1980) *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Bd. 1–2 (Berlin, ET: Philadelphia, 1982)
- Koester H. (1990) *Ancient Christian Gospels* (Philadelphia)
- Layton B., ed. (1980) *The Rediscovery of Gnosticism*, in two vols. (Leiden, 1980–1981), vol. 1
- Logan A. H. B. (1996) *Gnostic Truth and Christian Heresy* (Edinburgh)
- Markschies Ch. (1997a) «Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi», *Vigiliae Christianae* 51, 179–187
- Markschies Ch. (1997b) «Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School», Turner J., McGuire A., eds., *The Nag Hammadi Library after Fifty Years* (Leiden) 401–438
- Quispel G. (1996a) «Valentinus and the Gnostikoi», *Vigiliae Christianae* 50, 1–4
- Quispel G. (1996b) «The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic», *Vigiliae Christianae* 50, 327–352
- Robinson J. M. (1983) «The Nag Hammadi Library and the Study of the New Testament», Logan A. H. B., Wedderburn A. J. M., eds. *The New Testament and Gnosis* (Edinburgh) 1–18.
- Rousseau A., Doutreleau L., eds. (1979) *Irénée de Lyon. Contre les hérésies I*, vols. 1–2, SCh 263–264 (Paris)
- Rudolph K. (1995) «Gnosis and Gnosticism – the Problem of their Definition and their Relation to the Writings of the New Testament», *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze* (Leiden) 34–52
- Schoedel W. R. (1981) «Gnostic Monism and the Gospel of Truth», Layton 1980, 379–390
- Scholem G. (1974) *Kabbalah* (New York)
- Sinnige Th. G. (1999) *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism* (Dordrecht), a review: G. Quispel, *Vigiliae Christianae* 54 (2000) 109–111
- Turner M. (1997) *The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection* (Leiden)
- Wilson R. McL. (1980) «Valentinianism and the Gospel of Truth», Layton 1980, 133–145

# ПУБЛИКАЦИИ

## О СУДЬБЕ ОДНОГО ФРАГМЕНТА КОРПУСА СОЧИНЕНИЙ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

«Видение Карпа о двух грешниках» в древнерусской  
рукописной традиции

В. В. Иткин

Корпус сочинений Дионисия Ареопагита объединяет в себе целый ряд жанров<sup>1</sup>. Подобно таким разножанровым произведениям, как Хроника Георгия Амартола или Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского, в литературной жизни корпуса можно наблюдать процесс дифференциации, в результате которого фрагменты памятника выделяются из первоначального контекста и начинают существовать самостоятельно.

Наиболее ярким примером самостоятельного существования фрагмента, имеющего свою богатую рукописную традицию, является «Видение Карпа о двух грешниках» (далее – Видение Карпа), представляющее собой фрагмент из Послания Дионисия к Димофилу. Литературной истории этого текста и посвящена наша статья.

Видение Карпа, известное по спискам XV–XIX вв., из-за своей доступности и простоты было в Древней Руси несравненно более популярным, нежели сам корпус, значительно превосходя его по количеству списков.

Содержание этого произведения таково. Находясь на острове Крите, Дионисий встретил благочестивого мужа по имени Карп, поведавшего ему следующую историю. Как-то один человек отвратил другого от церкви, соблазнив пойти на языческий праздник. Вместо того чтобы помолиться и убедить обоих в несправедности этого поступка, Карп проклял их «пожжением некоим». Вечером же, когда Карп по обычаю своему молился, явилось ему видение: дом, где он стоял, разделился на две части, «пламень огненный с небесе» сошел к нему и увидел он Иисуса со множеством ангелов. Когда же он посмотрел вниз, то увидел пропасть, где пресмыкались страшные змеи, а на краю пропасти – двух мужей, которых проклял, утраченных и трепещущих, готовых уже в пропасть низвергнуться. Карп обрадовался тому, что Господь внял его молитве. И тогда, как и в первый раз, появился Иисус, простер руку помощи и повелел ангелам «друг по друзе подымати» грешников, а Карпу сказал: «Готов еще много раз ради человек спасаемых быть распятым. И любезно мне это, и не так, нежели иным согрешающим. Так что смотри, более ли тебе угодно с змеями в пропасти жить» и «пременити сие вселение, паче еже с Богом и благыми и человеколюбными ангелы».

---

<sup>1</sup> Об этом см. Прохоров 1983.

Этот текст представлен в древнерусской рукописной традиции в шести вариантах:

- (1) в составе корпуса сочинений Дионисия Ареопагита, в переводе Исайи;
- (2) в составе Стишного Пролога (в памяти от 3 октября);
- (3) в составе «Мучения Дионисия Ареопагита» сочинения Симеона Метафраста;
- (4) в составе Первого послания Ивана Грозного князю Курбскому («Великого священикомученника Поликарпа святителя видение...»);
- (5) в качестве отдельной статьи под заголовком «Святого Дионисия Ареопагита повесть красна, яко не подобаеть съгрешающая кляти, аще и к Богу съгрешают»; статья часто встречается в сборниках, а также в составе Стишного Пролога под датой 17 мая, ни к чему не приуроченная, в качестве поучительной статьи <sup>2</sup> (если статья находится не в Стишном Прологе, то часто имеет к отсылку либо к нему, либо к «Мучению» Симеона Метафраста);
- (6) в четырех минеях Дмитрия Ростовского, где переработано «Мучение» Метафраста (этот вариант также встречается и отдельно в сборниках <sup>3</sup>).

Анализируя все имеющиеся тексты, можно заметить, что сильно различающихся текстов имеется всего пять, так как варианты 3 и 5 очень близки и текстуально почти полностью совпадают, за исключением ряда разночтений, впрочем, очень существенных для нашего исследования. Литературную же традицию самостоятельного произведения Видение Карпа имеет лишь как «Святого Дионисия Ареопагита повесть красна, яко не подобаеть съгрешающая кляти, аще и к Богу съгрешают» (далее – «Повесть»), и именно на ней мы сосредоточим внимание.

«Повесть» известна в рукописях, начиная с XV в. Древнейшие из известных списков содержатся в Стишном Прологе РНБ, ОСРК, F.I.683, кон. XV в., а также в сборнике РНБ, Соловецк. собр., № 623/623, 1450–60-е гг. В последнем списке содержатся существенные разночтения как с первым упомянутым, так и с остальными, более поздними списками памятника.

Текст самой «Повести» существенным образом отличается и от варианта Исайи, и от варианта Стишного Пролога (3 октября), однако, как уже было сказано, практически тождественен варианту «Мучения» Метафраста, полное название которого – «Мучение святого Дионисия Ареопагита, списано блаженным Симеоном Метафрастом, переведен из греческия книги Максимом иноком».

Поскольку «Повесть» в качестве отдельного произведения не становилась объектом исследования, внимание ученых было направлено на текст «Мучения», и это дало повод говорить об особенностях нового перевода фрагмента

---

<sup>2</sup> На данный момент нам известно 6 списков Стишного Пролога, содержащих ПК: РНБ, ОСРК, F.I.683, кон. XV в.; ЦГИА, собр. Синода, ф. 834, оп. 2, № 1264, XV в.; № 1281, XVII в.; № 1297, XVII в.; РНБ, Софийское собр., № 1349, сер. XVI в., Соловецк. (Анзерское) собр., № 60/1426, 1630. За информацию о последних пяти списках я очень благодарен О. Г. Злыгостевой.

<sup>3</sup> См., например: БАН, 19.2.26, XIX в., л. 161–167.

Дионисия, а также об особенностях новой переводческой техники, причем согласно традиции автором перевода считался Максим Грек. отождествление Максима инока и Максима Грека в работах П. Строева, А. И. Соболевского и последующих исследователей не имеет убедительной аргументации. Так, например, А. Л. Соломоновская указала на то, что определенные приемы перевода в этом произведении указывают на Максима Грека и его школу<sup>4</sup>. На деле, единственным доводом в пользу этой гипотезы является то, что Максим Грек неоднократно переводил произведения Метафраста.

Однако очевидно, что создание перевода «Мучения» с Максимом Греком не связано, так как «Мучение» упоминается еще в XV в.: в описании сборников Кирилло-Белозерского монастыря, составленном в конце XV в., в составе одного из сборников упоминается «Повесть», списанная «от Мучения». Кроме того с такой же отсылкой к «Мучению» «Повесть» встречается и в Златой Чепи II типа, по классификации Н. С. Крутовой (дополненный вариант Пандектов Никона Черногорца), в списках, относящихся к концу XV в.

Каково же время создания «Повести» и ее взаимоотношение с текстом «Мучения»? По нашему мнению, «Повесть» не является, как на это указывает заголовок, отрывком «Мучения», «списанным с него». Наоборот, переводчик «Мучения» воспользовался уже готовым текстом, вставив его в свой перевод. На это указывают следующий факт: при сравнении текстов «Мучения» и «Повести» бросается в глаза нелогичность в тексте первого: в основном тексте здесь идет речь об одном «змие», как и в «Повести», а в конце – о многих змеях, как у Исайи и в греческом тексте. Приведем текст концовки (чтения, совпадающие в «Повести» и в «Мучении» обозначим курсивом; чтения, совпадающие в «Мучении» и у Исайи – полужирным шрифтом, совпадающие во всех трех – подчеркиванием).

«Повесть» по списку Стишного Пролога РНБ, ОСРК, F.I.683, кон. XV в.

*Бии мене, прочее готов бо есмь множицею и паки о человецех спасаемых распятыся. И любезно ми есть се, неже инем съгрешающим.*

*Обаче зри убо, аще угодно ти есть с змиемь в пропасти жителствовати и прененити сие вселение, паче еже с Богом и благыми и человеколюбными ангелы.*

«Мучение» С. Метафраста по списку ВМЧ (РНБ, Софийское собр., № 1318, 1540-е гг.)

*Бии мене, прочее готов бо есмь множицею и паки о человецех спасаемых распятыся. И любезно ми есть се, неже инем съгрешающим.*

**Обаче зри, аще добре тебе иметь, еже в пропасти со змиами пребывание возъменяти за пребывание с Богом и человеколюбивыми агглы**

Корпус сочинений Дионисия Ареопажита (РНБ, собр. Гильфердинга, № 46, 1470-е гг., далее – Гильф. 46)

*Бии мене, прочее готовь бо есмь и паки за человеку спасаемые пострадади. И любезно ми се есть не инымъ съгрешающимъ человеком.*

**Обаче зри, аще добре имаши ты в пропасти и с змиами пребывание заменити, еже с Богомъ и благыми и человеколюбивыми аггелы**

<sup>4</sup> Соломоновская 1995.

Вывод напрашивается сам собой: книжник, переписывавший «Мучение» имел дело с дефектным списком повести, не содержавшим конца, и механически перенес в свой текст концовку Исайи, не переработав ее.

Однако возникает вопрос: был ли дефектным список «Повести», взятой для «Мучения», или же на каком-то этапе дефектным оказался список самого «Мучения». Если верно первое – первична «Повесть», если верно второе – первичными могут быть как «Повесть», так и «Мучение».

На наш взгляд, предпочтителен первый вариант. Дело в том, что, сравнивая списки «Повести», мы обнаружили, что текст «Мучения» явно восходит к одному из списков «Повести» (РНБ, Соловецк. собр., № 623/623, 1450–60-е гг., далее – Сол. 623), имеющему ряд ярких индивидуальных чтений и особый заголовок «О еже не кляти съгрешающих к Богу и к нам».

В этой рукописи, равно как и в списках «Мучения», после фразы «Яко от церкви некия соврати к безбожному» отсутствуют слова «сиречь в нечестие», присутствующие во всех других списках «Повести». Однако если эти слова можно расценить как интерполированную маргиналию, то никак нельзя сказать этого о втором случае, когда во фразе «ово неволею, ово же волею», читающейся в «Повести», в «Мучении» и Сол. 623 отсутствует второй член – «ово же волею». Таким образом, становится очевидным, что «Мучение» использует дефектный оригинал, и мы знаем, что он тождественен протографу Сол. 623.

\*\*\*

Итак, мы выяснили, что переводчик «Мучения» включил в свой текст «Повесть». Теперь необходимо понять, каким образом «Повесть» соотносится с переводом Исайи. До сих пор исследователи, сравнивая Видение Карпа в тексте Исайи с текстом «Мучения», говорили о последнем как о новом переводе. Мы хотим показать ошибочность данной точки зрения и предложить на суд исследователей два альтернативных варианта литературной истории «Повести».

#### **А) «Повесть» является редакцией текста Исайи**

Внимательно анализируя текст, можно предположить, что здесь мы сталкиваемся не с новым переводом, а, вероятно, просто с редакцией текста Исайи.

Во-первых, на это указывает само заглавие повести, взятое из маргиналии к соответствующему месту из Послания к Димофилу у инока Исайи.

Во-вторых, на это также указывают пропуски в «Повести» больших фрагментов греческого оригинала (заметим, что в греческий текст о Карпе в Послании Димофилу и «Мучении» Мегафраста, судя по опубликованному в Патрологии Миня, не имеет отличий). Так, например, отсутствуют фрагменты, соответствующие следующим у Исайи: «Яко убо да и яже сумненная имь судещимь и бесловесне сверепещимсе законом правды целомудрствовати поужденны будуть» и «встаеть убо ниже сновъ самех многих сущих и присно



пресецаемых вьне смущения насладивсе»<sup>5</sup>. Помимо этого, во многих случаях присутствует упрощение текста оригинала (упрощение синтаксических конструкций, замена словосочетаний на слова и т. д.).

В-третьих, на протяжении всего текста мы видим ряд общих чтений варианта Исаяи, «Мучения» и «Повести», что может указывать на зависимость последних двух от первого. Мы уже показали это на примере концовки, теперь же возьмем начальный фрагмент.

«Повесть» по списку Стишного Пролога РНБ, ОСРК, F.I.683, кон. XV в.	«Мучение» С. Мегафраста по списку ВМЧ (РНБ, Софийское собр., № 1318, 1540-е гг.)	Корпус сочинений Дионисия Ареопагита (РНБ, собр. Гильфердинга, № 46, 1470-е гг.)
---------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------

Великыи Дионисие Ареопагит рече: яко <b>бывшу ми</b> иногда в Крите, священныи странноприато Карп муж аще и кто ин многыа ради чистоты ума к боговидению подобнеиши.	Великыи Дионисие Ареопагит рече: яко <b>бывшу ми</b> иногда в Крите, священныи странноприато Карп муж аще и кто ин многыа ради чистоты ума к благовидению подобнеишимь.	<b>Бывшу ми некогда в Крите священныи странноприет ме Карп муж аще кто ин многие ради чистоты ума к боговидению прикладнеиши</b>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Итак, в случае с «Повестью» мы можем предположить здесь *редакцию* древнерусским книжником перевода Исаяи, причем более вероятно, что такое отношение к тексту больше подходит к созданию поучительной статьи, какой и является «Повесть», нежели к переводу греческого жития (отношение к переводу в XV в. не было еще настолько свободным, чтобы до такой степени отступать от принципа буквальности).

Вполне вероятно, что «Повесть» была одной из тех поучительных статей, которые дополнили Стишной Пролог в конце XIV – начале XV в. Рукописная и литературная традиции «Повести» в это время есть яркое свидетельство того, что Корпус сочинений Дионисия Ареопагита, появившийся на Руси был сразу же воспринят древнерусскими книжниками и подвергался переработке.

Этому способствовало то, что само Видение Карпа было известно в Древней Руси и помимо перевода Исаяи, а именно в составе Стишного Пролога под датой памяти Дионисия 3 октября. Этот древнейший перевод также повлиял на «Повесть», хотя и не так сильно: в лексике здесь совпадений практически нет. Зато, вероятно, отсюда берет начало описания «змия» в единственном числе. Кроме того, именно в Стишном Прологе Карп читается как Карпос, и такое чтение известно в многих списках «Повести» (знаменательно, что во всех этих списках читается указание: «От Пролога»).

Подводим итог вышесказанному. Согласно нашей первой гипотезе, можно предположить, что создатель «Повести» обработал текст Исаяи (с оглядкой на текст Стишного Пролога), изрядно упростил его и создал поучительную статью. Несмотря на то что этот тезис звучит весьма убедительно, мы бы хотели

<sup>5</sup> Текст приводим по древнейшему списку корпуса РНБ, собр. Гильфердинга, № 46, 1470-е гг.

предложить еще один вариант решения этой текстологической загадки, не менее аргументированный и, как ни парадоксально, приводящий к совершенно противоположному выводу.

### **Б) «Повесть» существовала до перевода Исаяи и была использована им**

Действительно, ничто не мешает нам предположить, что «Повесть» издревле существовала у славян, была взята Исаяей и легла в основу его перевода Послания к Димофилу. Совпадение чтений в обоих текстах может привести нас и к такому выводу. Более того, маргиналия, которая находится у Исаяи и является заголовком «Повести», как раз может свидетельствовать о том, что изначально она и была заголовком. Наличие сокращений в «Повести» тоже еще не обязательно означают усеченную редакцию; возможно, Исаяя пользовался кратким текстом «Повести» наряду с греческим оригиналом.

Чтобы предположить, что это был за текст, обратимся к еще одному варианту Видения Карпа, а именно к первому посланию Ивана Грозного Андрею Курбскому, где текст Видения в переводе Исаяи соседствует с совершенно иным вариантом. В этом втором варианте изменилось даже имя главного персонажа, читающегося здесь как Поликарп<sup>6</sup>. Текст этого варианта даже отдаленно не соотносится со всеми остальными, он сильно сокращен, оставлена лишь сюжетная канва.

Вопрос о том, зачем было Ивану Грозному помещать в одном месте два почти одинаковых по содержанию текста, издавна волновал исследователей. Так, Я. С. Лурье рассматривает повтор как «риторический прием, довольно обычный для царского послания». Исследователь считает, что имя Поликарп возникло здесь в результате путаницы, так как посланию Димофилу у Дионисия предшествует послание Поликарпу (в краткой редакции упоминается Поликарп Измирский, адресат Дионисия). При этом, Я. С. Лурье решительно отвергает версию Н. Устрялова<sup>7</sup> и затем К. Штелина<sup>8</sup> о тождественности Поликарпа у Грозного и известного архимандрита Печерского монастыря Поликарпа, жившего в XII в.<sup>9</sup>

Немецкий исследователь Г. Гольтц впервые указал на близость «Повести» и фрагмента о Поликарпе у Ивана Грозного. Связывая «Повесть» с «Мучением» Метафраста, Г. Гольтц предположил (впрочем, не подкрепляя тезис доводами), что до Ивана Грозного дошла краткая форма «Повести», и пришел к заключению о том, что в послании можно говорить о «сопоставлении двух традиций,

<sup>6</sup> Изд.: Лурье–Рыков 1993, 58–59 (краткая редакция), 94–95 (пространная редакция).

<sup>7</sup> Устрялов 1868, прим. 293.

<sup>8</sup> Stählin 1921, 95.

<sup>9</sup> Лурье–Рыков 1993, 402.

хорошо известных редакторам, своего рода «научном примечании», почти современном «текстологическом варианте»<sup>10</sup>.

Тезис Г. Гольтца кажется вполне допустимым: связь с «Повестью» здесь можно уловить в том, что у Грозного упоминается лишь один «змий» (правда, эту деталь автор переработки мог позаимствовать и в Стишном Прологе), и в том, что, как и в «Повести», здесь не упоминается языческое празднество, отправившись на которое согрешили два мужа.

Внимательнее нам хотелось бы отнестись к предположению Н. Устрялова и К. Штелина, так как связь с Поликарпом Печерским не представляется нам такой невозможной. Чем можно объяснить тот факт, что создатель позднейшей краткой редакции первого послания отказался от текста Исайи и оставил фрагмент о Поликарпе? Если согласиться с мыслью Г. Гольтца о своеобразном «научном примечании», то, судя по всему, этим примечанием (вторичным, как любое примечание) был текст Исайи, и соответственно история о Поликарпе была, согласно мнению редактора, более значимой или же, с его точки зрения, изначальной. Нет ничего невероятного в предположении о том, что «Повесть» как самый близкий этому тексту вариант явилась источником для рассказа о Поликарпе Печерском, а образованный редактор решил присовокупить к этому рассказу первоначальный источник – наиболее близкий к греческому тексту перевод инока Исайи. Возможность существования такого текста о Поликарпе Печерском может указывать на существование литературной традиции «Повести», которая могла быть и до перевода Исайи.

Еще одним доводом в пользу нашей гипотезы является то, что мы можем привести другой пример использования Исайей славянских источников, а именно Изборника 1073 г. По странному стечению обстоятельств немецкий исследователь Гельмут Кайперт, сравнивавший тексты Исайи и Изборника, обратил внимание лишь на различие переводов<sup>11</sup>, в то время как очевидна и их преемственность. В качестве примера приведем отрывок из 7 главы трактата Дионисия «О церковном священноначалии» из утраченной тетради 2 части Изборника, реконструированного нами по позднему списку. Наряду с текстами Изборника и Исайи, приведем еще один чрезвычайно любопытный вариант этого фрагмента, содержащийся в сборнике РНБ, Софийское собр. 1450, сер. XVI в. (далее – Соф. 1450). Полужирным курсивом обозначим совпадающие чтения у Исайи и в Изборнике; подчеркиванием – совпадающие чтения у Исайи и в софийском сборнике; наконец, полужирным шрифтом обозначим совпадения в софийском сборнике и Изборнике.

<sup>10</sup> Гольтц 1979, 33–34. Благодарю Г. М. Прохорова за возможность ознакомиться с этой работой.

<sup>11</sup> Keipert 1976, 329–332.

ИЗБОРНИК 1073 г.  
РНБ,  
Кирилло-Белозерское  
собр., № 5/1082, 1445 г.

*Затвори бо рече Господь о нем и примет кождо* противу, яже сотвори телом, *любо благо, любо зло, а якоже и праведных молитвы в сем житии*, а не по смерти, к подобным чистым молбам помогают, точию словеса **ны наказают** истовая предания, **что от Самоила Саул** ползу прия, что ли еврейским людем полза бысть пророческа молитва.

Корпус сочинений Дионисия Ареопагита  
ГПНТБ СО РАН,  
F.VI.6, кон. XV–нач.  
XVI в.

*Затвори бо рече Господь* наш *и примет кождо, яже телом* прямо яже съдела, *любо благо, любо зло, а якоже и праведных молитвы и в сем житии*, кольми паче смерти, в достойных священным молитвам действуют, токмо словес нас учить истинно предание или **что от Самуила Саул ползовася, что же еврейския люди ползова пророческа молитва.**

Сборник,  
Соф. 1450, сер. XVI в.

Затвори бо рече Богъ от них и примет кождо, яже с телом съдеа или благо, или зло, праведных же молитвы, яко же и в нынешнем житии, не точию **по смерти в достойных священных молитвы действуют**, словеснаа **нас наказуют** истиннаа предания, что бо от Самуила Саул плъзовася, что же ли еврейския люди плъзова пророческаа молитва.

Сравнивая текст Исаяи с текстом Изборника, мы видим достаточное количество совпадающих чтений, чтобы говорить о переработке текста Изборника Исаяей. Смотря на текст Соф. 1450, мы обнаруживаем вещь еще более интересную. Фрагмент Дионисия, который благодаря Изборнику 1073 г., получил самостоятельное хождение в древнерусских сборниках (в том виде, в котором он сохранился в Изборнике), здесь осовременен и правлен по переводу Исаяи.

Соф. 1450 интересен здесь потому, что дает нам возможность применить непривычный в отношении корпуса Дионисия метод поиска древнейшего текста. В данном случае налицо существование трех текстов: первого (Изборник), второго (перевод Исаяи) и третьего (Соф. 1450), справленного по второму, но имеющего в качестве отправной точки первый текст. Экстраполируя эту схему на другие тексты, можно сказать следующее. Встречая отрывки типа третьего текста, очень похожие на отрывки типа второго, мы можем выявить первый текст, который является древнейшим.

Вернемся к «Повести» и напомним, что ситуация с ней весьма похожа на описанную выше. Как и в случае с фрагментом Изборника 1073 г., «Повесть» в составе «Мучения» правлена по переводу Исаяи, а к находящемуся в зависимости от «Повести» рассказу о Поликарпе в послании Ивана Грозного вариант Исаяи прилагается, что также можно воспринимать как своеобразную справку. Напомним, что «Повесть» имеет ряд чтений, совпадающих с текстом Исаяи. Если дела обстоят именно так, то мы, пользуясь вышеизложенной схемой, можем сопоставить с первым текстом архетип «Повести», со вторым (как и в

описанном случае) – перевод Исайи, с третьим – имеющуюся в наличии редакцию «Повести». В этом случае, тождественность чтений у Исайи и в «Повести» можно толковать как позднейшую справку «Повести» по тексту «Исайи».

В соответствии с этим история «Повести» может выглядеть следующим образом: «Повесть», переведенная с греческого и переработанная славянским книжником, 1) была использована Исайей; 2) имела свою традицию, в последствии претерпев влияние перевода Исайи; 3) использовалась агиографом Поликарпа Печерского, чей текст, видимо, в усеченном варианте попал в первое послание Ивана Грозного Андрею Курбскому.

Мы предложили два варианта развития текста «Повести». Для того чтобы выбрать из них единственно верный, необходимо найти дополнительные рукописные материалы, однако каков бы ни был вывод, с уверенностью можно сказать одно: в обоих случаях фрагмент произведения, обрастая своей рукописной традицией, ставит под вопрос целостность корпуса Дионисия, превращая его в сборник с заложенной потенцией трансформации.

Процесс дифференциации или отделения фрагментов текста от первичного контекста в корпусе Дионисия встречается часто и не ограничивается выбранным нами произведением. Так, в одном списке индекса истинных книг XVI в., выявленном И. М. Грицевской, наряду с сочинениями Дионисия Ареопагита, имя которого встречается и в аналогичных индексах XV в., впервые появляется имя Ерофея Афинского, легендарного учителя Дионисия<sup>12</sup>. Парадокс заключается в том, что фрагменты сочинений, приписанных автором ареопагитик св. Иерофею, встречаются только в составе корпуса. Исходя из этого следует думать, что сочинения Иерофея стали восприниматься древнерусскими книжниками как нечто от корпуса отличное и отдельное. Далее имя Иерофея попало в кодекс истинных книг, входящий в состав «Кирилловой книги», а в позднейшем переводе (или переработке перевода) корпуса, представленном в списке РНБ, собр. Вяземского, F.7, XVII в., все фрагменты, надписанные именем Иерофея, сведены воедино и находятся в одном месте рукописи. В противоположность процессу дифференциации образуя единое диалектическое целое, в литературной жизни корпуса происходил и обратный процесс интеграции, т. е. объединения вокруг произведений корпуса других текстов, приписанных Дионисию.

Таким образом, корпус сочинений Дионисия Ареопагита, как это ни парадоксально для произведения святоотеческой литературы, теряет отчетливую структуру и целостность. В строгом смысле, он даже перестает восприниматься как сборник постоянного состава, превращаясь в некое контекстуальное поле «Книги Дионисия Ареопагита» (такое определение, кстати, бытовало в Древней Руси), в котором сосуществуют разные произведения, живущие по своим законам и имеющие собственную рукописную традицию.

---

<sup>12</sup> Грицевская 1993, 127.

## Список литературы

- Грицевская И. М. (1993) «Индекс истинных книг в составе “Кирилловой книги”», *Труды отдела древне-русской литературы* (Санкт-Петербург) XLVI, 125–134
- Гольц Г. (1979) «Божественный Дионисий на еретиков: странички из истории «Ареопагитик» у греков и славян», не опубликовано машинописью
- Лурье Я. С., Рыков Ю. Д., сост. (1981, 1993<sup>2</sup>) *Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским* (Москва)
- Прохоров Г. М. (1983) «Комплекс жанров в корпусе сочинений Дионисия Ареопагита», *Проблемы литературных жанров* (Томск)
- Соломоновская А. Л. (1995) «Некоторые наблюдения на лексическими и другими особенностями разных переводов одного памятника», *Язык памятников церковнославянской письменности* (Новосибирск) 63–71
- Устрялов Н. (1868) *Сказания князя Курбского* (Санкт-Петербург)
- Keipert H. (1976) «Velikij Dionisie sice napisa: Die Uebersetzung von Areopagita-Zitaten bei Euthymius von Tarnovo», Търновска книжовна школа, Т. II. (Втори международен симпозиум, Велико Търново, 20-23 май) 329–332
- Stählin K., hrsg. (1921) *Der Briefwechsel Iwans des Schrecklichen mit dem Fürsten Kurbskij*, Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte, H. 3 (Leipzig)

Сибирское университетское издательство  
itkin.w@gmail.com

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Текст древнейшего списка «Повести» по списку РНБ, Соловецк. Собр., № 623/623, 1450–60е гг., л. 374 об.–375 об.

## О еже не кляти съгрешающих к Богу и к нам

Великыи Дионисие Ареопагит рече: обретох во Крите священнаго странно-приимнаго Карпа, аще кто ин многие ради чистоты ума к боговидениемь подобна. И убо ниже святых таин службы начинаше, не перее сему в началных молитвах священному и благоуветному зрению явлюющюся.

Глаголаше убо, яко опечалившому мя иногда некоему от неверных. Вина же печали бе, яко от церкви некия соврати к безбожному. Потребно же бе о обоих благолепне молиться и, Бога помощника приемшу, ового убо обратити, другаго же обратити победити и не престати наказующу в всем житии и тако к божественному того привести разуму. Никогда же убо се не пострадал блаженныи. Не вем же, како тогда многу некую злобу и горесть искапа в души на опечалившого.

Вечеру же постигшу, и к полунощию обычай бе блаженному в время то бдети, божественным пением сам в себе стоя на божественей беседе, скорбяше и ту-жашеси, глаголаше: «Не быти праведно, яко да живут мужи безбожнии, развра-

щающей пути Господня правья». И сия глаголя и моляшеся Богу пожжениемъ некоимъ обоимъ житие немилостивне скончати. Се же ему глаголашу виде храмину внезапно, в ней же стояше разведшюся от верха на двое и пламень огненный с небесе шедшии перед ним. И на плещу небесную виде Иисуса и множество безчисленно человековидне агелы предстоящая ему. И сия убо зря горе Карп чюжашеся. Доле же преклонся виде на земли глубоку пропасть разседшюся и темну и мужа на ня же моляшеся, стояща при устьи пропасти умилены и трепещуща, еже впасти уже. Доле же в пропасти змей бе пресмыкаяся и зубы стрещуща и опашию свистая и простирая и козньствуя воврещи всех в пропасть.

Сущем же и мужем некоимъ в пропасть ко змею поревающимъ тех и биющимъ мужа оны, яже кленяше. Они же мужие паднути уже бяху ово неволею от злаго по малу принужаемъ купно и покаряемъ. Глаголаше же Карп, якоже множае хотех тогда долу зрети, горних же не радити, тяжко же си творити и пренемогати, яко не впадоша два она человека, и моляшеся паки. Егда же възникнув виде небо, якоже и первее Иисуса же помиловша бывшее и вставша от пренебеснаго престола и к человеком онем съшеда и руку помощи простерша и агелы его възприемляху и утвержаху человеки они ин от инуду укреплеваху.

Глагола же к Карпу Иисус, руце его простерте сущи: Бии мене, прочее готов бо есмь множицею и паки о человецех спасаемых распятися. И любезно ми есть се, неже инем съгрешающим. Обаче зри убо, аще угодно ти есть с змиемъ в пропасти жителствовати и прененити сие вселение, паче еже с Богом и благыми и человеколюбными агелы.

## EUDAIMONIA IN THE THEORIES OF SOEREN KIERKEGAARD AND GREGORY OF NYSSA

**Panos Eliopoulos**

*Eudaimonia*, the basic human end and, parallel with it, the human factor in the explanation of all created nature is often an obstacle, if not a potential curse. This is because happiness in its philosophical perspective cannot always provide an explanation for the deeds of the human being nor for all its innumerable quests. That is why occasionally a study on *eudaimonia* has to focus on its psychological prerequisites. Basically, in such a frame, happiness is the tool, the lever that lifts upwards, still on the level of the Idea or of the wanted thing. Kierkegaard and Gregory of Nyssa are Christian thinkers who perceive life in a combined manner. To be more precise, they understand life philosophically but at the same time they penetrate and evaluate it in some of its psychological aspects, on an attempt to guide the reader or the listener more profoundly than they would have done with the aid of reasonable ideas.

Kierkegaard is preoccupied with the blurry image of subjectivity in Christian thought and thus he discovers it in individuality. By referring to the individual he refers back to his subjective link with the Creator. If one pays attention to his own existence, then he can learn about eternal happiness.<sup>1</sup> Kierkegaard, though, detaches and liberates the function of *Eudaimonia* from the human end. He interweaves it with the divine end. Thus given, the concept of *eudaimonia* changes deeply in its repercussions as well: it does no longer support the man in a practical sense but in a spiritual one. Aristotle noted that in order to be *eudaimonistic* one needs to enjoy the practical benefits of life, such as good health, wealth to live by, friends and also wisdom. In this way, he recognized the value of the everyday things that construe reality. The Danish thinker goes quite further: the everyday things are not to be taken into consideration; they exist before the real need for happiness.

A key term in Kierkegaard's thought on *eudaimonia* is reconstruction. A human being needs to be fully reconstructed in order to be a person, in other words, in order to have a self. But how is one reconstructed once he already possesses a self which naturally proves itself by protruding in a social frame? The Danish philosopher replies that this is not actually so: the self we seem to have in our everyday lives is a self deprived of spirituality and not only this but also a self deprived of the deep and essential reality of freedom. What we ought to pursue, on a constant basis, should be the establishment of a relationship with the self, knowing that the self is

---

<sup>1</sup> Kierkegaard 2002, 44–45. There he comments that a person's existence must have the capacity to interpret the relation between eternal existence and the person. If we know the way one exists, then we realise if this person is referent to happiness or not.



not static but dramatically dynamic. This is how freedom is practiced then: through a personal affirmation that leads to internalization, an affirmation that also regresses to the personal, real self.

Perhaps we should attempt a few questions in order to clarify the connection between the self and eudaimonia in Kierkegaardian thought. That is because there must be something solid that has the capacity of becoming eudaimonistic. So, what is actually the self? How is something recognized as having its own identity? Finally, is the self the prerequisite of eudaimonia? As Kierkegaard puts it, man is the synthesis of the finite and the infinite. As such, he has an irreplaceable and unavoidable relationship with God, not only with personal reference to Him but also through certain Fear and Despair that follow him through life and constantly negate his tendency for a solely material self. Even if man forgets about the end, God does not let him forget, by means of a cosmological and psychological mechanism that leads him back to the effects of his disobedience. On the face of it, man is trapped in a situation of cosmic self acceptance or, otherwise put, in the situation that we should all accept God in order to earn happiness. However, Kierkegaard is quite blunt on this point. He doesn't accept that God's willingness to dominate human life is a matter of superficial impressions. Nor even, in this case, a conflict of existences. Human reference to divinity is an inescapable manner of totality in each person's individual status of being. Salvation is a desire, not a task. Following the path of the individual is a process of completeness, not of giving in. Under these premises, truth becomes eudaimonia, the eternal end, since truth is the end.

It is important to remember that man was given the terms of understanding truth, in its entire metaphysical horizon, but he lost it on the way. That is how man can become non-truth and can be scandalizing freedom: when he is trapped in a vicious circle of recreating sin. By discovering truth, there is reconstruction. There are two pillars that support the new reconstructed man: subjectivity and internalization. God, as a subjective being, does not exist in objectivity. He exists in the unstoppable passion of internalization. Hence, He is proven because there is a need for the person, who is moved by the passion for the infinite with determination, to render God proven. The Absolute can never be an objective truth, nor can it be served externally. Therefore, the official church does not ensure our way to Paradise; on the contrary, it obstructs it by having become an external institution. All truth is existential truth, also a subjective one, an Idea to live or die by, as Kierkegaard would have wanted it. Eudaimonia, as well as truth, require infinite passion, for nothing can ever reconstruct the reality of existence without passion.

In this manner, a new dialectic is created in his writings. This new dialectic comprises existence and passion and bravely, not blindly, goes beyond Reason. Why is that? Due to the fact that all is a matter of faith, man must abandon himself to the Paradox inside him. This dialectic abolishes slavery to Fear, Despair or Death by freeing man through self-abandonment to Faith. Changing oneself to a spiritual being means changing the very ground one stands on. An aftereffect is that man becomes self-sufficient. No one can be saved along with others. This direction to eu-

daimonia requires a solitary course. A course with anguish and fear, during which the individual will discover the enticing capability of freedom. Faith in the Unreasonable will make feasible this leap to the Eternal. Faith is the voice of eternity inside our existence in time. Nothing can happen without someone to save us from too much certainty, too much general, fruitless knowledge. That is the role of Christ as a savior: to lead us to *αὐτογνωσία*, self knowledge, that lasts forever and brings about immortality. The revelation of the divine word is the means to liberation. Even if one is not spiritual or not spiritual enough, the anguish inside him will guide him through to the salvific procedure of individual faith. “The anguish can take you everywhere you want”, says Kierkegaard. Not in the sense of hedonistic desire and relief but in the sense of the internal force which will look after the person. Everyone is given an opportunity to self liberation but not as an every-one rather than as a One. This is the core of Kierkegaard’s eudaimonistic theory: man can recognize unity in the self and proceed to the synthesis of the new being only alone, solely by means of his own concession. Otherwise, the opposite of freedom and, simultaneously, the opposite of happiness will be guilt.

Everything in life is dominated by death. Every single moment of joy has an imminent ending to it. Eudaimonia, in its worldly dimension, has an ending to it, too. How, then, can we ensure, as temporary beings, an everlasting happiness? The only means to achieve that is by means of our inner relationship with the Creator. Conventional life is no more than a joke, something that Kierkegaard laughs at.<sup>2</sup> Conventional life, in its true dimension, has nothing spiritual in it. Here arises the issue of choice; and happiness, eudaimonia, macroscopically transforms itself into a matter of options but also into choice without conditions. If man chooses in favour of his inner relationship with God and is based constantly, without hesitation, on the “fortunate passion of faith”,<sup>3</sup> then he achieves his goal of eternal happiness. Eternity, in this sense, is not a single achievement; it becomes a repetition since it repeats the human relationship with divinity.

According to Gregory of Nyssa, eudaimonia is meant only on the premises of man’s being with God. Moreover, eudaimonia is, undoubtedly, the goal of a virtuous life.<sup>4</sup> Everything we want to achieve must have a goal and must be referent to something else. Medicine is about health and agriculture is about producing food, so in the same spirit, acquiring virtue is about eudaimonia. This is called fulfillment. God is the end of the route, the divine purpose inside and beyond human reality because it is He who created all reality. In this sense, eudaimonia is a kind of regression. At the end God becomes everything.<sup>5</sup> Therefore, eudaimonia is the reconstruction of

---

<sup>2</sup> Kostaras 1974, 79–80.

<sup>3</sup> Kierkegaard 1998, 112.

<sup>4</sup> Gregory of Nyssa 1988b, 19–23: “τέλος τοῦ κατ’ ἀρετὴν βίου μακαριότης ἐστίν”, (the goal of a virtuous life is blissfulness).

<sup>5</sup> Gregory of Nyssa 2004, 469, 19–20: “ἀλλὰ πάντα γίνεται αὐτῷ ὁ θεός”, (but God becomes everything to him).

nature into its former state. The primary form of life was the truly eudaimonistic one: at that time, man was not deceived and suffered from no malice or evil influence. Beatitude, as Gregory describes eudaimonia, is nature which lies beyond everything.<sup>6</sup> Participation, communion to the being and resemblance (omoiosis) to it is the definition of beatitude. Beatitude, a state of blissfulness, is principally a penetration of the finite, of man, into the infinite, into divinity. Death is the solution that God has worked out in order to stop evil from reproducing itself and from establishing itself in human life.<sup>7</sup> Death, under this pretext, is a friend not a foe.

For Gregory also, truth is the pure essence of the divine being. Truth is what we shall be faced up with, when we leave behind the obstacle of the flesh. Then, we will be reconciled with the truth, see it, speak with it, be in it,<sup>8</sup> or be with it at the same time. In fact, truth is a very ancient psychological element.

In his commentary on *Ecclesiastes*, Gregory affirms that the proper use of the right reason is the prerequisite for that kind of wisdom that will elevate us to the divine sphere. The right reason will convince the mind to go beyond the senses, to liberate itself from their tyranny. Actions that take place under the influence of the senses are vain and vanity is an enemy to the beneficial. A vain life is deprived of happiness, because it is inessential and truly inexistent. That is because the senses themselves are inessential and inexistent in the long run. But how can one acquire Goodness? The answer is: Only by means of knowing It. Knowing and understanding what always remains the same means having it.<sup>9</sup> Knowledge and awareness, “epignosis” as he calls it, is a height that has to be reached. This awareness works both ways: one knows God and at the same time knows or recognizes his own intrinsic value, his own self. But that always comes from a certain thirst in the human heart, a sincere and forceful desire to reach the divine being.

Life is characterized by a catholic trait. This trait is the dialectic of the opposites: nothing remains unchanged. Youth, wealth, beauty, glory, all is ephemeral. This fact should teach us the way to the stable characteristics that the virtues possess. Virtues do not change ever. Periodical occupations and human actions that rotate around life’s common things and pursuits are in vain and leave no trace of influence. All en-

---

<sup>6</sup> Gregory of Nyssa 1988b, 20–21: “ἡ τοῦ παντός ἐπέκεινα φύσις”, (nature which is beyond Everything). Also, he adds that it is a kind of methexis, communication with the Eternal essence, like in Plato.

<sup>7</sup> Gregory of Nyssa 2004, 472, 1–4: “οὐδέ γάρ ἄλλο τί ἐστιν ἐπ’ ἀνθρώποις ὁ θάνατος, εἰ μὴ κακίας καθάρσιον” (death is nothing else to people but a wiper of evil).

<sup>8</sup> Gregory of Nyssa 2004, 454, 12: “αὐτοπροσώπως ἐντυγχάνει τῷ θεῷ”, (He co-exists with God face to face).

<sup>9</sup> Gregory of Nyssa 1988, 304–305: “κτῆσις γάρ ἐστι τοῦ ἀγαθοῦ τούτου ἢ εἶδησις”, (To have the Good means to know it). Knowledge of the being is a key term in the philosophy of the being. However, this knowledge is often served in silence since the Essence of God cannot be described nor God can be narrated. Also see *ibid*, 342–343, where he comments that knowledge makes it easier for one to judge and understand the superior thing. But knowledge means labor; it is not an easy process.

joyment that man can derive from such works will not last because it is subdued to matter and thus it will eventually end. When it ends, man will be left alone with consciousness, without matter and the joys that derive from it.<sup>10</sup> Virtue has a quality of truthfulness and eternity inside it: if one follows virtue, avoids malice and clears himself from the material factors that keep him infected, then he will be the picture of God and bear true resemblance to Him and, as a result, avoid all vanity.

The pain that we experience in life does not come from God: God produces no evil. He produces only goodness and blissfulness. On the contrary, life's pain is a result of human self-determination, volition. Volition is a present, but man made bad use of it, got carried away and he was drifted and enticed by his natural drives. A hedonistic life does not equal with a eudaimonistic life. As a matter of fact, hedonism and the quest for pleasures debilitate the strength of the intellect and the soul. But with the aid of wisdom, the riot of the senses is prevented. The person who is stuck in the depth of the matter is lost forever since he cannot realize that material things are what he should turn against in order to be eudaimonistic. Pleasure and carnal desires lead to an animal state of being, not a human one.<sup>11</sup> Real pleasure, pleasure which comes from the divine Face is a light felt in the heart. It is the ultimate exhilaration, which is not conceived in the nature of the senses.

Gregory parallelizes the Divinity with archetypal beauty.<sup>12</sup> God is the beautiful end of the human way. In his fourth speech in *Ecclesiastes* the bishop proves that God is the only human way. When man disobeyed, he made a riot against his free nature. Therefore, by returning to Him he gets his freedom back and he becomes consistent again. Man has made the mistake of exchanging his original nature with that of the material things. What is then the way back to freedom? Where is the world that houses true existence and immateriality? The true way of eudaimonia consists in crushing down the pleasures of the senses, avoiding all passions, except the one that consolidates faith. One cannot master virtue while being a slave to pleasures and desires. By turning face from them one can escape evil and escape slavery.<sup>13</sup> The start of blissfulness is the separation from all evil.<sup>14</sup> Death then, according to what he says in the *Paramithitikous Logous (speeches of consolation)*, can be the start of eudaimonia, even though Gregory is not pessimist and does not deny the immensity of the value of life. What he does is subtract the quality of eudaimonia, which is wrongly attributed to it due to the fact that people cling on the ma-

---

<sup>10</sup> Gregory of Nyssa 1988, 314–315.

<sup>11</sup> Speech C is against material things (Gregory of Nyssa 1988). Their prosperity is not an everlasting one, also not one free of pain. He, who clings on them, loses the opportunity of creating his path to God through wisdom, faith and deeper understanding.

<sup>12</sup> Gregory of Nyssa 1988, 362–363. See also his *Logos stous Kekoimimenous*, 42. 19–22, where he points out the fact that we were initially formed within that archetypal beauty. The same idea is discussed in 66. 1–7.

<sup>13</sup> Gregory of Nyssa 1988, 396–397.

<sup>14</sup> Gregory of Nyssa 1988, 404–405: “ἀρχὴν μακαρισμοῦ τὴν ἀπόστασιν τῶν κακῶν ἐποιήσατο”, (God made it so that the start of blissfulness is the parting from evil).

terial pleasures and bear the illusion that they will last. He generally admits though that the flesh is dissipation of the soul (*perispasmos tis psihis*<sup>15</sup>), meaning that the flesh distracts the soul from its true character.

He then turns to another characteristic of his theory that regards mind and matter. Mind here denotes the compilation of thoughts that constrain the irrational drives of the natural being. By constraining the natural drives, *nous*, the mind, is a master of its situation leaving out all unnecessary thoughts and desires. Then the virtues emerge: prudence (*sophrosyne*), wisdom (*sophia*), justice (*dikaiosyne*), apathy (*apatheia*), jubilation (*euphrosyne*). *Euphrosyne* comes from the εὖ φρονεῖν, meaning “thinking well”. These factors contribute to man being liberated from material slavery and evil and being elevated to the world of eudaimonia. Faith, as well as love for goodness,<sup>16</sup> is a strong desire that will lead to it eventually. Love has its own dialectic: what you love is an adversary to something that you hate. When you love Good, for example, you hate evil and you alienate yourself from it forever. Love is a key element in the philosophy of the bishop of Nyssa, much deeper actually than in Kierkegaardian thought. For Kierkegaard it is subjective constancy of purpose, for Gregory love, but for both it is liberation from the wrong nature.

The true Being is Self Goodness.<sup>17</sup> Whatever lies out of it is not real, does not exist in the being, it is non existence. Whatever lies out of God is out of the light, out of life, out of all meaning. The connection to this Being is made by means of volition again. God is neither understood nor realized through reason, or through speech and thought; He cannot be a matter of words or syllogisms. He can be perceived in silence, in the accomplishment of Faith.<sup>18</sup> Knowledge of Ontology can be achieved only in the silent chamber of Faith.

Gregory claims that we are burdened by the aesthetic criteria we use in our material life. So how can we hope to understand in depth the real essence and presence of the eternal? Sin is, simply, the result of wrong judgement. By correcting the judgement and keeping out the bad desires, by good volition as well, we can be eudaimonistic. The route to perfection is the route that brings us to God. It requires though, crossing our inner land, the inner person we are. The soul must abandon its dependence on the material world, on all sensible things and return to itself, know itself and the image of the divine archetype that exists in it. After it is morally clean, the soul enters the invisible and inconceivable in order to see the Divinity. Virtue has no limits. The divine nature is the only nature that has room for virtue and for that, it is

---

<sup>15</sup> Gregory of Nyssa 1988, 418–419: “τό δέ διά σαρκός σπουδαζόμενον περισπασμόν ψυχῆς εἶναι καί ματαιότητα”, (the desires of the flesh are a distraction to the soul and also they are vanity).

<sup>16</sup> Gregory of Nyssa 1988, 470–471 and also 504–505.

<sup>17</sup> «Αὐτοαγαθότητα» in the Greek text.

<sup>18</sup> In speech Z (Gregory of Nyssa 1988) the bishop suggests that it is impossible for Creation to narrate itself, let alone describe what is beyond it.

limitless.<sup>19</sup> We must be reborn in self-determination as new beings. Practising the virtues guides us to ontological knowledge, light is shed on the human soul, and thus we conceive who we really are.<sup>20</sup>

Conclusively, the two thinkers share a number of similar opinions as regards eudaimonia and its acquisition. Gregory claims that flesh is the factor that keeps us bound in this earthy situation, meaning that the desires coming from it lead to a strictly material way of existence. Kierkegaard agrees with that by saying that the person who is aesthetic cannot be spiritual. Nonetheless, they are not hostile to the flesh but to the obsession with it. Kierkegaard even believes in sexuality. Marriage, for instance, is the right justification of the sexual relationship between man and woman, whereas Gregory in *Logos stous Kekoimiminous* (speech to those who have slept) maintains that it is wrong to be against our nature of flesh because the cause of evil is not connected with it and moreover we should love our own body but not the rust that comes from it before it is cleaned. Nevertheless, these pleasures of the everyday life, however justifiable, do not approach the heights of the eudaimonia found in Christian salvation. For both, Eternity is our real home. Gregory claims that man cannot be happy outside eternity and the Danish philosopher believes that man should penetrate the infinite and be one with it. They also establish the criteria for a dialectic that characterizes their belief: the world is a place where things change and cause suffering when one clings on them or makes one live without truth and freedom while there is this world of the infinite which is everlasting and knows of no change.

A major difference between the two is that Gregory views the virtuous life as the opposite of sin while Kierkegaard views faith as the main opponent of sin and urges that we understand this deeply in order to overcome anguish. Eudaimonia is, for the bishop of Nyssa, the goal of a virtuous life and of knowing God while, for the philosopher of Copenhagen, eudaimonia is the goal of faith and of knowing God. Furthermore, Gregory uses passion mainly in a negative manner, as something we should dispose of, whereas Kierkegaard uses passion as a pillar to existence in man's way to the Eternal. Therefore, the role of passion is central in his philosophy with reference to eudaimonia. Perhaps, the deepest difference of all is the parameter of morality or moral cleanness: the Greek thinker maintains that moral cleanness brings to God and blissfulness but the Danish thinker affirms how inadequate and inferior the moral state of a person is, compared to his religious state of being. They put great emphasis on the issue of volition and self determination: Man can choose his return to God in the same way he once chose his parting from Him. Sin, our

---

<sup>19</sup> Gregory of Nyssa 1990, 148–149: “Οὐκοῦν οὐ διεψεύσθη ὁ λόγος ἡμῖν ἀμήχανον ἐπὶ τῆς ἀρετῆς εἶναι τὴν τῆς τελειότητος περίληψιν λέγων. Ἐδείχθη γάρ ὅτι τὸ διαλαμβανόμενον πέρασιν ἀρετῆς οὐκ ἔστιν”, (my saying was not proved wrong, that it is impossible to confine virtue inside perfection. Because it was proved that what is confined within limits is not a virtue).

<sup>20</sup> Gregory of Nyssa 1990, 194–197.

abandonment of the Creator, is not a fallible deed of the ancestors; it is a repetitively re-invented route. Each man separately is held responsible for his decision of committing sin. They both accept the fact that happiness is experienced near God, whereas material things or dependence on them should be avoided. But that means nothing else than full reconstruction. A total change from the inside to the outside that will make the person self-sufficient near the Divinity, in a positive relationship which is not restricted in time. For Gregory as well as for Søren, truth and awareness of the divine nature lead to happiness and identify with eternity and freedom.

### Bibliographical References

- Johnson H. (1967) *A Kierkegaard critique: an international selection of essays interpreting Kierkegaard*, (Chicago: Henry Regnery)
- Kierkegaard S. (1977) *I Epanalipsi*, (Athens: Papazisis)
- Kierkegaard S. (1980) *Fovos kai Tromos* (Athens: Nefeli)
- Kierkegaard S. (1990) *I ennoia tis agonias* (Athens: Dodoni)
- Kierkegaard S. (1992) *Either/Or: A fragment of Life* (London: Penguin Classics)
- Kierkegaard S. (1998) *Filosofika psihia I knismata kai peritmimata* (Athens: Kastaniotis)
- Kierkegaard S. (2000) *Diapsalmata*, (Athens: Micromega)
- Kierkegaard S. (2001) *Astheneia pros thanaton* (Athens: Kastaniotis)
- Kierkegaard S. (2002) *Gia to mistirio tou anthropou* (Athens: Efthini)
- Kostas G. (1971) *I dialektiki tou Kierkegaard os epanalipsis tis Socratikis maieftikis* (Athens)
- Kostas G. (1974) *Soeren Kierkegaard: O filosofos tis esoterikotitas* (Athens)
- Makrakis M. (1983) *I Filosofia tou Kierkegaard* (Athens)
- Malantschuk G. (1971) *Kierkegaard's thought* (Princeton: Princeton University Press)
- Meredith A. (1999) *Gregory of Nyssa* (London: Routledge)
- Migne J. P. (1865) *Patrologia Graeca* (Paris)
- Nyssa of, Gregory (1988) *Eis ton Ekklesiasti*, (Tomos 6) (Thessaloniki: Paterikai Ekdoseis)
- Nyssa of, Gregory (1988b) *Eis tas epigrafas ton Psalmon*, (Tomos 6) (Thessaloniki: Paterikai Ekdoseis)
- Nyssa of, Gregory (1989) *Kata tis Eimarmenis* (Athens: VEPES)
- Nyssa of, Gregory (1990) *Peri Aretis, itoi eis ton vion tou Moiseos*, Tomos 9 (Thessaloniki: Paterikai Ekdoseis)
- Nyssa of, Gregory (2004) *Logoi gia ton Thanato kai to penthos- Paramithitiko* (Thessaloniki: Zitros)
- Rudd A. (1997) *Kierkegaard and the limits of the ethical* (Oxford: Clarendon Press)
- Tatakis V. (1949) *La Philosophie Byzantine* (Paris)

School of Philosophy,  
University of Athens  
[ksatriya@tri.forthnet.gr](mailto:ksatriya@tri.forthnet.gr)

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

Предисловие редактора .....	5
Editorial .....	8
СТАТЬИ / ARTICLES	
Монистическая и дуалистическая тенденции в платонизме до Плотина Джон Диллон	11
Аналитика Аристотеля .....	21
Е. В. Орлов	
Становление рефлексии в сфере литературной деятельности в Древней Греции .....	50
Л. С. Сычева	
Алгоритм разворачивания всех числовых отношений из отношения равенства и идеальные числа Платона .....	55
А. И. Щетников	
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Никомах Гераский. Руководство по гармонике .....	75
А. И. Щетников, предисловие и перевод	
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY	
Corpus Dionysiacum и классическая традиция .....	90
Е. В. Афонасин	
Corpus Dionysiacum Slavicum .....	99
Eugene Afonasin	
Corpus Dionysiacum: Библиография / Bibliography .....	116
ДИСКУССИИ / DISCUSSIONS	
Происхождение и сущность гностицизма: круглый стол .....	124
«Lernaean Hydra» and the Problem of the Origin of Gnosticism .....	125
Eugene Afonasin	
«Evangelium veritatis – Евангелие истины» .....	133
А. А. Каменских	
Дискуссия .....	139



## ПУБЛИКАЦИИ / PUBLICATIONS

О судьбе одного фрагмента корпуса сочинений Дионисия Ареопагита. «Видение Карпа о двух грешниках» в древнерусской рукописной традиции . . . . .	149
В. В. Иткин	
Eudaimonia in the theories of Søren Kierkegaard and Gregory of Nyssa . . .	160
Panos Eliopoulos	
Аннотация / Resume. . . . .	170

## ΣΧΟΛΗ

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2008. Том 2. Выпуск 1

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2008. 170 с.

ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

Очередной выпуск журнала, посвященного изучению античности и классической традиции во всех ее разнообразных аспектах, подготовлен специально для участников долгосрочного проекта «Преподавая античность. Фундаментальные ценности в изменяющемся мире», проведение которого оказалось возможным благодаря Программе поддержки высшего образования Института «Открытое общество» (Будапешт). В выпуск вошло семь статей по истории античной философии и науки, перевод «Руководства по гармонике» Никомаха Гераского, дискуссия о гностицизме, а также статья и библиографические обзоры, посвященные Дионисийскому корпусу. Эти публикации представляют собой как оригинальные исследования по истории античной философии, так и результаты работы нашего семинара в течение первого года его существования. Журнал доступен в электронном виде по следующему адресу: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/)

## ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2008. Volume 2. Issue 1

Novosibirsk: State University Press, 2008. 170 p.

ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

This issue of the journal of the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition is prepared for the participants of a long-term project “Teaching Classics. Fundamental Values in the Changing World”, generously sponsored by the Higher Education Support Program of the Open Society Institute (Budapest). As previously, we publish some materials prepared for our meetings (August 2007, January–February 2008, and August 2008), organized at Novosibirsk State University and the Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, dedicated to study of the ancient philosophical tradition and the tradition of classical education in the context of contemporary concepts of values. The issue contains seven original articles on the history of ancient science and philosophy, a Russian translations of the *Manual of Harmonics* by Nicomachus of Gerasa, an article and two bibliographic outlines, dedicated to the *Dionysian corpus* and its philosophical sources, and a discussion on the origins and nature of Gnosticism. These and other relevant publications and supplementary materials are also available on-line at the following address: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/)

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций  
(свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

Компьютерная верстка и корректура Е. В. Афонасина

Подписано в печать 11.06.2008. Заказ № 295

Формат 70x108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 10,6

Редакционно-издательский центр НГУ,  
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2