

А.Л. Хосроев

## К толкованию некоторых понятий в так называемом «Трехчастном трактате» (*Nag Hammadi Codex I.5: 109.21–110.22*)

В статье на большом сравнительном материале предлагается новое толкование некоторых (не получивших пока надежного объяснения) темных понятий в одном из коптских гностических текстов собрания Наг Хаммади, а именно в так называемом *Tractatus Tripartitus* (*NHC I.5*). Речь идет о слове ρῆνῖτοργανον и о словосочетании ρῆνεχϥ <...> ρῖ μῖττρεαῖνῖε. Первое автор понимает как «все относящееся к логике», т.е. то, что служит «орудием» (ὄργανον) философии; второе — как соответствующее греческому δόξα καὶ σοφιστική (τέχνη), сочетание, стоявшее в утерянном греческом оригинале сочинения.

*Ключевые слова:* раннее христианство, гностицизм, греческая философия, софистика.

Едва ли у кого-то вызывает сомнение тот факт, что каждое сочинение коптской библиотеки из Наг Хаммади<sup>1</sup> требует тщательного исследования со стороны его богословско-философских представлений. Их понимание позволяет установить принадлежность сочинения тому или иному религиозному течению первых веков новой эры и вписать его в культурный контекст времени. Однако не менее пристального внимания заслуживает (а это, к сожалению, не часто делается) толкование отдельных слов и словосочетаний, которое также может привести к интересным результатам.

Непонятных слов (в том числе и гапаксов) в текстах из Наг Хаммади более чем достаточно. Объясняется это прежде всего тем, что ко времени перевода этих сочинений в коптском еще не было своего философского языка<sup>2</sup> и переводчикам, которые к тому же не всегда правильно понимали греческий оригинал<sup>3</sup>, приходилось созда-

<sup>1</sup> Об обстоятельствах находки (в конце 1945 г. в Верхнем Египте, современный район Наг Хаммади) этого большого собрания переведенных с греческого религиозных (преимущественно христианских, но самых разных толков) текстов (их более 50) в рукописях второй половины IV в. см. подробнее: Хосроев, 1991. Учитывая рукописную традицию, которая стояла за каждым из сочинений этой библиотеки, временем самого перевода на коптский можно считать первую треть IV в.

<sup>2</sup> Впрочем, нельзя утверждать, что такой язык был создан позднее, поскольку копты, кажется не очень охотно бравшиеся за переводы сложных и богатых философской лексикой сочинений, с одной стороны, возможно, сознавали все трудности адекватной передачи тонкостей греческого оригинала средствами родного языка, с другой стороны, просто не имели вкуса к философской (как, заметим, и к исторической) литературе, по большей части довольствуясь помимо собственно библейских текстов переводами благочестивых и поучительных сочинений (апокрифы, жития, проповеди и т.п.), доступных пониманию широкой аудитории. Это касается основного вектора развития коптской переводной с греческого литературы. Обзор репертуара коптской литературы см.: Krause, 1980; Orlandi, 1986 (ср. ниже: прим. 4).

<sup>3</sup> В собрании из Наг Хаммади есть несколько текстов, греческий оригинал которых нам известен (*Plat., Rep.* 588B–589B /*NHC VI.5: 48.16–51.23*; *SentSext* 157 сл. /*NHC XII.1: 15.1–34.28*/), и сопоставление позволяет выявить эти ошибки. Так, например, в *Rep.* 588C слово ἡμέρων копт перевел как ρεῖνῥοοϥ «дни» (с неопр. артиклем мн.ч.), в то время как в оригинале стоит форма род. пад. мн.ч. не от слова ἡμέρα, а от слова ἡμέρων в значении «домашнее» (животное) (49.20; повторение ошибки встречаем и в 51.21); о невер-

вать такой язык *ad hoc*<sup>4</sup>. Именно по этой причине в двух текстах, переведенных разными людьми, один и тот же греческий термин мог передаваться по-разному<sup>5</sup>. Там, где в нашем распоряжении имеется греческий оригинал перевода, проблема с пониманием того или иного темного слова, как правило, легко разрешима<sup>6</sup>, но там, где

ном переводе понятия δόξα см. ниже: комментарий к слову εἰς (TracTri 110.17); другие примеры см.: Rainchaud, 1983, 119. Здесь и далее в скобках римскими цифрами после NHC (см. список сокращений) указывается номер рукописи, затем арабскими цифрами номер сочинения и номера страниц и номера строки рукописи.

<sup>4</sup> Переводчики текстов из Наг Хаммади оказались удивительным исключением (см. выше: прим. 2): чтобы сделать труднопонимаемые насыщенные философской лексикой *гностические* (и, по их представлению, им родственные, как, например, герметические и т.п.) тексты доступными своим единоверцам, эти привостоящие Церкви маргиналы, которых никак нельзя назвать переводчиками-профессионалами, взялись за непосильный труд пересадки на коптскую почву понятий и представлений, с которыми греки испокон веков были у себя дома. Заметим, что авторы греческих оригиналов целого ряда текстов из Наг Хаммади пользовались стоическо-платоническим языком, который ко II в. стал в греческом мире (не только в философских и философизующих сочинениях язычников, но и в сочинениях христиан) своего рода *койне*, а в распоряжении наших переводчиков были только переводы ветхо- и новозаветных текстов на коптский (причем на различные его диалекты), сделанные несколькими десятилетиями ранее: эти переводы, легшие затем в основу коптского литературного языка, во многом служили переводчикам текстов из Наг Хаммади образцом (грамматика и т.д.), но небогатые философской лексикой библейские тексты не могли быть для них серьезным подспорьем в попытке создания на коптском своего философского языка.

<sup>5</sup> Зачастую переводчики наших текстов вынуждены были оставлять греческий термин оригинала без перевода (как это часто делали и переводчики новозаветных сочинений, не находя подходящих способов передачи; см.: Böhlig, 1953), но иногда пытались передать его и средствами родного языка. См., например, разбой при передаче одного и того же понятия в различных коптских версиях одного и того же сочинения (греческие оригиналы не дошли): λογογενής (NHC III. 2: EvAeg 60.6) без попытки перевода и χΠΟ πῶδχε с тем же значением «рожденный Логосом» (NHC IV. 2: EvAeg 71.15); πρῶγονως (NHC IV. 1: AprocJoh 8.1) и φορη πσοοῦτῖ в другой версии того же сочинения (BG 2:28.6–7); замечу, что в коптском H3, перевод которого также делался разными переводчиками, πρῶγονως (встречается дважды) один раз переведено как простое σοοῦτῖ «знание» (Деян 2.23), а другой раз как φρῖσοοῦτῖ (ITemp 1.2). См. также: μονογενής (BG 2: AprocJoh 30.4–5) и φρῶγωτ, букв. «единственный сын» (NHC II.1: AprocJoh 6.15); ὁμογενεῖα (в форме ροιοπῖα; BG 2:22.14), букв. «подобный по духу» и передачу того же термина средствами греческого и коптского языков: φωρ νῖπῖα, букв. «товарищ по духу» (NHC IV. 1:3.19); понятие εἰσαρμένη (ἡμαρῆ[ῖ]νη) (NHC V.1: Eug 1.22–23) в другой версии трактата передано коптским сочетанием πετῖπῖ εἰσωπῖε букв. «то, чему суждено случиться» (NHC III. 3: Eug 70.21), а в третьей разновидности текста достаточно темным словом τε-θοντ (BG 3: SophJChr 81.11), за которым, вероятно, следует видеть слитное написание формы тет-θонτ, букв. «та, которая приближается» (θωντ = ἐγγίζω), где женский род обусловлен ж.р. греч. εἰσαρμένη, переводом которого эта форма является (Parrott, 1991, 181: Endnote 2). Автор одного из гностических сочинений говорит о том, что, по утверждению некоторых философов (имея в виду эпикурейцев), «мир <...> был водим через себя самого» (κοσμος <...> πῆταγαγε /ἄγω/ ἦνοσ ρῖτοοτῖ ἦνῖ ἦνοσ: NHC III. 3: Eug 70.18–19), и за этой неуклюжей коптской пассивной конструкцией, совершенно очевидно, стояло греческое κατὰ αὐτοματισμόν (= αὐτοματισμῶ), что подтверждает свидетельство Ипполита об учении эпикурейцев: Эпикур, признавая Бога «вечным и нетленным», утверждал, что «нет ни Промысла, ни Судьбы, но все возникло само собой» (καὶ ὄλας πρόνοιαν μὴ εἶνα μῖθῃ εἰσαρμένην, ἀλλά πάντα κατὰ αὐτοματισμόν γίνεσθαι: Ref. I.22.3); ср. иную конструкцию для передачи того же понятия: ...ηοῦπετῖροοп οὔχεετῖ, т.е. «...существующее (возникло) само» (TracTri 109.20–21) и т.п.

<sup>6</sup> В этом случае речь, конечно, идет прежде всего о библейских текстах. Так, не будь у нас греческого оригинала перевода, мы едва ли бы смогли определить, что, например, за словом ρεϋζω (префикс ρεϋ- перед инфинитивом создает *nomen agentis*) скрывается αὐλητής, т.е. «играющий на флейте» (Anok 18.22), ведь глагол ζω, от которого образовано это слово, помимо своего основного значения «говорить», употребляется и в значении «воспевать, восхвалять» или т.п. (если, конечно, перед нами не один и тот же по происхождению корень; ср.: Crum, 1955b: same?); только на основе греческого можно понять, что во фразе εὔζω ἦνος χε ληζω ερωτῖ... первое ζω означает λέγω, а второе — αὐλέω (Mф 11.17); ср. саид. сочетание ηοῦςικων ρῖ ρεϋζω «музыкантов и флейтистов» (μουσικῶν καὶ αὐλητῶν: Anok 18.22; в бох. ηοῦςικων опущено), где греч. μουσικῶν оставлено без перевода, причем в той же форме род. пад. мн.ч., что и в оригинале; см. также бохайрский перевод Дан 3.10, где словом ρεϋζω (pl.) передано μουσικός оригинала. Ср. также саид. ηῖτῖρῖπῖт и бох. ηετсаε, за которыми стоит греч. σφωρῶσῖνη (ITim 2.15), и т.д. О трудностях, которые возникают при попытке определения слова, стоявшего в утерянном греческом оригинале, см. также: Khosroev, 2009.

оригинал отсутствует (а именно так обстоит дело с текстами из Наг Хаммади), зачастую приходится сталкиваться с серьезными трудностями. Чтобы показать это, остановимся на одном пассаже из гностического валентинианского<sup>7</sup> сочинения с условным названием «Трехчастный трактат» (*TracTri*)<sup>8</sup>. Этот примечательный во многих отношениях отрывок, на мой взгляд, заслуживает пространныго комментария<sup>9</sup>.

В предшествующем изложении анонимный автор так описывает устройство горнего мира, которое затем послужит «образом для устройства» этого мира (79.24–25)<sup>10</sup>: последний из совершенных эонов Плеромы, Логос (λόγος), стремясь постичь «невыразимого и вечно существующего Отца» (51.3 сл.), произвел своим «надменным помыслом» несовершенные создания, которые, «лишенные разума и света» и принадлежащие «пустому помыслу», оказались лишь «теньями» (σῆναιες), «мнимостями» (φαντασία) и «подражаниями» (σῆναιή) тому, что вечно существует наверху» (79.26–27); все это Логос совершал, пребывая «в недостатке» (σῆναιή) и поэтому его порождения, далекие от совершенства, находятся в постоянных раздорах (79.18); эти силы, «принадлежащие надменному помыслу и подражанию, называют „левыми“, „материальными“ (ὕλικόν), „темными“ и „последними“» (98.17–20). Все это лишь промежуточный мир, находящийся между высшим и непостижимым Богом и миром земным. Далее, используя те же понятия («подражания», «мнимости», «пустые помыслы», «раздоры»)<sup>11</sup>, автор проецирует «недостатки» этих сил промежуточного мира

<sup>7</sup> Совершенно очевидно, что это анонимное (как и все остальные сочинения этого собрания) сочинение, содержащее подробное изложение валентинианского богословия и антропологии, было написано одним из последователей гностика Валентина (акме ок. 140 г.), а скорее всего, кем-то из последователей Гераклеона (акме ок. 180 г.), который, по свидетельству Климента Александрийского, был «самым знаменитым (δοκίμοτατος) представителем школы Валентина» (*Strom.* IV. 71.1) и, по словам другого ересиолога, представлял так называемую «италийскую» (Ἰταλιωτικῆ scil. διδασκαλία), или «западную», школу валентинианства (*Hippol., Ref.* VI. 35.6). Временем возникновения утерянного греческого оригинала была, по всей вероятности, первая половина III в. (подробнее см.: Thomassen, 1989, 11–20); ср. утверждение первых издателей (H.-Ch. Puech и G. Quispel) о том, что трактат принадлежит перу самого Гераклеона и был написан между 150 и 180 гг. (Kasser et al., 1973, 37).

<sup>8</sup> Первое издание текста: Kasser et al., 1973, 1975 (с англ., нем. и франц. переводами и коммент.); другие издания: Attridge, 1985, I, 159–337 (H.W. Attridge и E.H. Pagels: с англ. переводом и комм.); Thomassen, 1989 (с франц. переводом и комм.). См. также два немецких перевода: Nagel, 1998 (с комм.); Schenke, 2001 (без комм.). В отличие от большинства текстов из Наг Хаммади, переведенных на сайдский диалект (с различной степенью отклонения от нормы), *TracTri* переведен на одну из разновидностей субахмимского диалекта (принятое сокращение: A2, или *L/uscopolitan*); за исключением полного текста «Евангелия от Иоанна», да нескольких фрагментов других новозаветных текстов, все, что дошло на этом диалекте, принадлежит гностической (помимо нашего, еще несколько текстов из Наг Хаммади) и манихейской литературе, не дошедшей до нас ни на одном другом языке. Подробнее об этом диалекте см.: Nagel, 1991, 151–159; о далеком от нормы языке сочинений этого собрания: Хосроев, 1997, 44–100.

<sup>9</sup> Сразу замечу, что объяснить многие непонятные концепции и термины в гностических текстах нередко помогают современные им (прежде всего греческие) тексты, пусть даже вышедшие из-под пера их противников. Находя такие параллели мы избавляем себя от необходимости строить подчас висящие в воздухе гипотезы; именно на этих параллелях и будет строиться нижеследующий комментарий.

<sup>10</sup> По поводу основной мысли *TracTri* о том, что судьба мира разыгрывается сначала в Плероме среди невидимых сил, а затем получает воплощение на земле, современный исследователь говорит: «Quant à l'exemplarisme, le valentinianisme serait incompréhensible sans accepter sa ressemblance avec la doctrine platonicienne» (Zandee, 1972, 228). Сильное воздействие на учение Валентина и его последователей (вульгарного) платонизма не раз подчеркивали ересиологи (например: Tert., *Praescr.* 7.3; Hippol., *Ref.* VI. 21.1; ср. выше: прим. 4), и это теперь надежно подтверждают валентинианские тексты собрания из Наг Хаммади.

<sup>11</sup> *TracTri* 108.35 сл.; здесь противопоставляется «то (pl.), что возникло» (ἠρῆνυε ἐντάχσασθε), т.е. несовершенное и подверженное изменению, «тому (pl.), что (извечно) существует» (ἠρῆνυε ἐτσοσθ), т.е. совершенному и неизменяемому. Различие между «вечным бытием, не имеющим рождения» (τὸ ὄν αἰεὶ, γέγενε δὲ οὐκ ἔχον) и «вечно рождающимся, но не имеющим (подлинного) бытия» (τὸ γιγνώσκον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε), о котором говорил Платон (*Tim.* 28A), в первые века новой эры становится во главу угла в большинстве религиозно-философских учений, и наш автор не является исключением.

на мир земной, выводя из этих недостатков и несовершенство философии. Именно из-за этого несовершенства, по убеждению автора<sup>12</sup>, «большинство (философов)<sup>13</sup> достигло лишь видимых элементов (στοιχεῖον)<sup>14</sup>, а больше ничего они так и не узнали. Мудрецы (σοφός), которые были у греков и варваров<sup>15</sup>, достигли (ἀπαντῶ) (лишь) сил, которые возникли по фантазии (κατὰ φαντασίαν) и пустой мысли<sup>16</sup>. Их по-

<sup>12</sup> Следуя общепринятой практике перевода коптского текста на современные языки, греческие слова, оставленные коптом без перевода, помещаются в скобках.

<sup>13</sup> Выше (*TracTri* 109.5–21) автор перечислил мнения трех греческих философских школ, не называя, правда, их по имени. Подробнее об этом пассаже см. в книге, которая в ближайшее время будет сдана в печать: А.Л. Хосроев «Другое благовестие».

<sup>14</sup> Томассен видит здесь игру слов (*un jeu de mots*): στοιχεῖον в значении «буква» и в значении «элемент»: т.е. это «большинство» смогло разглядеть лишь физические *элементы* мира, и вместе с тем их образование не пошло далее знакомства с *буквами* алфавита (Thomassen, 1989, 412). Предположение, на мой взгляд, является излишним. Скорее всего, автор имел в виду лишь то, что греческие философы не пошли дальше наблюдения «видимых элементов» мира, поэтому-то он и причисляет их к *материальному* роду (ὄλκῆ; см. конец след. прим.). Так и Климент выступает против таких философов (не против всех), которые «почитают стихии» (στοιχεῖα δὲ σέβουσι): Диоген почитает воздух, Фалес воду, Гиппас огонь, а некоторые признают началом (всего) атомы (οἱ τὰς ἀτόμους ἀρχὰς ὑποτιθέμενοι: *Strom.* I. 52.4); см. также указание на параллельное место (*Прем.* 13.1 сл.), где говорится о тех, кто, не имея знания о Боге (θεοῦ ἀγνοοῖα), почитал за богов такие физические стихии, как огонь, ветер и т.п. (Attridge, 1985, 2, 421). Напомним, что уже апостол Павел предостерегал свою паству от философствования «по стихиям мира (κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), а не по Христу» (*Кол.* 2.8), и это высказывание апостола, по убеждению Климента, относится не только к эпикурейской философии, но и к любой, которая за этими «стихиями» (τὰ στοιχεῖα) не видит высшей Первопричины (τῆν ποιητικὴν αἰτίαν: *Strom.* I. 50.6). См. саркастическое высказывание автора раннехристианского послания против «достойных доверия философов» (τῶν ἀξιοπιστῶν φιλοσόφων), из которых одни считают богом огонь, другие воду, а третьи «какую-то другую стихию» (ἄλλο τι τῶν στοιχείων: *Diogn.* 8.2), а также пространную полемику Тертуллиана с теми философами, которые, исповедуя, скорее, некое физическое богословие (physicum theologiae genus), утверждали, что элементы являются богами (qui elementa / = στοιχεῖα/ deos tradiderunt: *Ad nat.* II. 2.14) и что боги рождаются из физических элементов (de elementis nati dicuntur: *ibid.* II. 3.2).

<sup>15</sup> πῆταρσφωπε πσοφος ката πρεσανни нп нварварос — хотя сочетание КАТА ΠῆΣΑΝΝΙ... грамматически могло иметь значение «наподобие греков...» (см., например, Orig.: *Comm. Joh.* XIII. 17 /104/: μὴ δεῖν καθ' /наподобие/ Ἑλλήνας προσκυβεῖν), как понимает это часть переводчиков («...ceux qui sont devenus sages à la manière des Grecs et des Barbares»: Thomassen, 1989, 192–193; «nach Art der Griechen und der Barbaren»: Nagel, 1998, 67), предпочтительным, исходя из контекста, мне представляется другой перевод: предлог κατὰ означает здесь «у, среди» (ср. «among Grecs et Barbares»: Kasser et al., 1975, 43; «among the Greeks and the barbarians»: Attridge, 1985, I, 291; «bei den Griechen und den Barbaren»: Schenke, 2001, 82; ср.: Thomassen, 2006, 477, прим. 117: «among...», исправляя свой франц. перевод), поскольку, как ясно из дальнейшего, речь пойдет о самих греческих философах (ср.: οἱ καθ' Ἑλλήνας σοφοί /Hippol., *Ref.* V.4/). Впрочем, в греческом оригинале вполне могло находиться сочетание с предлогом παρά (с dat., ср., например: οἱ παρ' Ἑλλήσι φιλόσοφοι /Clem., *Strom.* II. 48.1/ и passim), более привычное в оборотах такого рода, но поскольку коптский язык пользовался этим предлогом, как правило, только при сравнениях (*лучше/ чем*), то в переводе он вполне мог быть заменен на предлог κατὰ, имевший в коптском более широкий спектр значений и едва ли уже воспринимавшийся как греческий. Замечу, что «à la manière des...» передается в нашем тексте чуть ниже сочетанием πῆτῆπος π... (110.25; ср. совр. русск. вульгарное «по типу»). Далее в этом пассаже автор будет говорить только о греческих философах, о «варварах», под которыми он имеет в виду «евреев» (ср.: εβραεος, πγενος πῆπῆτῆεβραεος), речь пойдет ниже (110. 22 сл.); ср.: Clem., *Strom.* VI. 44.1 о том, что закон и пророки были даны варварам (βαρβάρους, т.е. евреям), а философия грекам (Ἑλλῆσι). Деля всех людей на три рода (характерная черта валентинианских учений; ср. «люди по (своей) сущности (κατὰ οὐσίαν) появились в трех видах: духовный (πνευματικῆ), душевный (ψυχικῆ) и материальный (ὄλκῆ): 118.14 сл.; подробно об этом пассаже см. в моей книге, указанной выше: прим. 13), автор нашего сочинения помещает греческих философов (и, конечно, всех прочих язычников) среди «материальных», еврейских «праведников и пророков» (πδικιос <...> нпῆ πпрофитис: 111.8–9) — среди «душевных», отводя только своим единомышленникам роль «духовных».

<sup>16</sup> αὑρῆ апанта ансон (= δυνάμεις) εντλγφωπε ката οуфантасια нпн оунееуе еφωуеит (= διαλογισμὸς μάταιος; ср.: *1Кор.* 3.20; *Римл.* 1.21; *1Тим.* 6.3–5) — речь идет о том, что философы в поисках истины не постигли Бога и в своем объяснении природы трансцендентного мира не смогли «подняться»

следователи<sup>17</sup> — по причине (κατά) спора друг с другом и отступничества (ἀποστάτης)<sup>18</sup>, потому что (эти силы) воздействовали (ἐνεργέω) на них<sup>19</sup>, — говорили

выше «сил», т.е. выше той области, которая наполняет пространство между истинным Богом и материальным миром; они, как и породившие их силы, могут породить лишь «фантазии» и «пустые мысли». Ср. ниже: прим. 19.

<sup>17</sup> ἡνετάχθη ἀλλὰ ῥῆ καὶ, букв. «те, которые вышли из (от) них»: имеются в виду только последователи греческих мудрецов; о последователях варваров автор подробно будет говорить далее (110. 22 сл.; ср. выше: прим. 15). Нет, по-моему, необходимости исправлять текст и восстанавливать союз (ἡ) («и») перед этим сочетанием, делая его тем самым однородным членом с предшествующим «силами», т.е. «достигли сил <...> и тех, которые...» («<et> à celles qui...»: Thomassen, 1989, 192–193, прим. к 109.28–29; Nagel, 1998, 67 и Schenke, 2001, 82 соглашаются с эмэндацией: <und>). Сочетание начинает новое предложение и, очевидно, имеет то же значение, что и οἱ ἔπειτα ἀκολουθοῦσιν у Иустина (ср.: Attridge, 1985, 2, 422, прим. к 109.29.), мысль которого движется в том же направлении, что и мысль нашего автора: «...что такое философия и для чего она была послана людям, для многих осталось загадкой. Ведь если это знание является единым (μίας οὔσης ταύτης ἐπιστήμης), то не должно бы быть ни платоников, ни стоиков, ни перипатетиков, ни теоретиков, ни пифагорейцев. Хочу теперь сказать, почему (философия) оказалась многоголовой (πολύκρανος). Случилось, что за первыми, приступившими к ней и ставшими через это знаменитыми, пришли последователи, которые не исследовали истину, но, пораженные только упорством своих (предшественников) (τὴν καρτερίαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐγκράτειαν), а также необычностью (их) учений (τὸ ξέρον τῶν λόγων), посчитали за истину (ἀληθῆ νομίσαι) то, чему каждый научился у (своего) учителя; затем и они стали передавать последователям (τοῖς ἔπειτα) это и тому подобное...» (*Dial.* 2.2).

<sup>18</sup> В оригинале за коптским ἡπῆταποσταλνс, образованным при помощи префикса ἡπῆ- от греческого ποπеп agentis ἀποστάτης (ср. ниже в прим. 28 ἡπῆτφилосоφос для передачи абстрактного понятия философия и ἡпῆтpиtор для риторик); ср. также прим. 68), стояло слово ἀποστασία (ἀπόστασις) в значении либо «несогласие» (друг с другом), либо «отступничество» (от учения предшественников; ср. ἡ τῶν ἀγγέλων ἀποστασία в след. прим.). В сходных выражениях о разногласиях среди философов говорит и старший современник нашего автора — Татиан: «...эти философы, которые на самом-то деле и не философы, противоречат сами себе (ἐναντία μὲν ἑαυτοῖς δογματίζουσιν), и каждый высказывает то, что придет ему (в голову); много же у них и разногласий (πολλὰ δὲ καὶ παρ' αὐτοῖς ἐστὶ προσκρούματα), ибо ненавидит один другого (μισεῖ μὲν γὰρ ἕτερος τὸν ἕτερον); они высказывают противоположные мнения...» (*Orat.* 3); ср. высказывания Тертуллиана: denique apud philosophos incerta, quia varia (*Ad nat.* II. 1.13); veritas opinionum (scil. philosophorum), veniens de ignorantia veritatis (ibid. II. 2.1). Также и Ориген, по свидетельству своего ближайшего ученика, постоянно говорил своим слушателям о разногласиях философов (στάσεις), об их вере в то, что «только сказанное ими — истина, сказанное же другими — обман», и как следствие об их неспособности познать Бога (ἡ περὶ τὸ θεῖον γνώσις; Greg., *Pan. Or.* XIV. 158–169; зд. 158, 162, 165).

<sup>19</sup> Автор убежден в том, что философы действовали под влиянием несовершенных «сил» (см. выше: прим. 16, а также: Kasser et al., 1975, 204, прим. к 109.32; Attridge, 1985, 2, 421–422, прим. к 109.27), и в этом он согласен с утверждением загадочного христианского автора по имени Гермий (по всей вероятности, конец II в.; о датировке см.: Bauckham, 1985), который утверждал, что философия получила свое начало от восстания и отпадения ангелов (τὴν ἀρχὴν εἰληφέναι ἀπὸ τῆς τῶν ἀγγέλων ἀποστασίας; *Irr. gent. phil.* 1/4–5/); ср. еще более радикальное утверждение о происхождении «всей греческой культуры» (τὴν πᾶσαν Ἑλλήνων παιδείαν κακοῦ δαίμονος χαλεπωτάτην ὑπόθεσιν εἶναι: Ps.-Clem., *Hom.* IV. 12.1). Ср. упоминание Климентом тех (ἄλλοι), кто считал, что философия «имеет начало от дьявола» (ἐκ τοῦ διαβόλου τὴν κίνησιν ἴσχει), и тех (ἔνιοι δέ), по убеждению которых «всю философию внулиши (людям) некие низшие силы» (δυνάμεις τινὰς ὑποβεβηκυίας ἐμπνεύσαι τὴν πᾶσαν φιλοσοφίαν; *Strom.* I.80.5); ср.: дьявол, «по мнению некоторых, изобретатель философии и диалектики» (...ὁ τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς διαλεκτικῆς εὐρετής; ibid. I. 44.4; ср. I. 18.3); Бог «дал эллинам философию через низших ангелов» (...διὰ τῶν ὑποδεστέρων ἀγγέλων; ibid. VII. 6.4). Сам Климент далек от такого представления о возникновении философии: он убежден в том, что она является делом божественного промысла (...θεῖας ἔργου προνοίας καὶ φιλοσοφίας; *Strom.* I. 18.4; ср. θεῖα δорэа; ibid. I. 20.1), что она была дана грекам с тем, чтобы подготовить их к принятию христианской истины, являясь для них таким же руководством, каким является Закон для евреев (ibid. I. 28.3), и выступает против тех (ἔνιοι), кто отрицал необходимость изучать философию и диалектику (μὴτε φιλοσοφίας ἀπτεσθαὶ μὴτε διαλεκτικῆς), считая, что для спасения достаточно лишь «простой веры» (μόνην <...> ψιλὴν τὴν πίστιν; ibid. I. 44.1); он не сомневается в том, что и «свободные искусства» (προπαιδεία ἢ Ἑλληνική; см. ниже: прим. 31), и философия даны людям Богом (θεόθεν; ibid. I. 37.1); ср. ниже в прим. 25: Orig., *Cels.* VI. 13 (философия — «гимнасий для души»).

гадательно (ῥῆν οὐτάντῆ)<sup>20</sup> с надменностью и мнимой (φαντασία) мыслью<sup>21</sup> о вещах, которые, как они считали, они поняли (μῆτρῆπῆντ), хотя это гадание обмануло (ἀπατάω) их, думающих, что они достигли истины (τῆνε = ἡ ἀλήθεια); на самом же деле они достигли заблуждения (πλάνη)<sup>22</sup> <...><sup>23</sup>. Поэтому не было никого, кто бы соглашался друг с другом в чем-либо<sup>24</sup>: ни (οὐδέ) в философии (-φιλόσοφος), ни (οὐδέ) в медицинских, ни (οὐδέ) в риторических (-ρήτωρ), ни (οὐδέ) в мусических искусствах (-μουσικόν), ни (οὐδέ) в мῆτοργαῆν<sup>25</sup>. Это (лишь) ῥῆεαυ ηε ρῆ μῆτρεϋῆνε. (Поэтому

<sup>20</sup> Сочетание ῥῆν οὐτάντῆ я понимаю как наречие «гадательно» = στοχαστικῶς или т.п. (глагол τάντῆ /саид. тонтῆ/ имеет широкий спектр значений: ὁμοιοῦν, μιμείσθαι, φαντάζεσθαι, στοχάζεσθαι, εἰκάζειν /Crut, 420a-b/) в том смысле, что все философы, по убеждению нашего автора, до появления «подлинного учения» Христа могли «угадать» лишь подобие истины; ср. у Феофила о том, что «мнение (греческих философов о происхождении мира) основано на догадке и человеческом размышлении, а не на истине» (...εἰκασιῶ γὰρ ταῦτα καὶ ἀθροπίνῃ ἐννοία ἐφθέγγεσθαι καὶ οὐ κατὰ ἀλήθειαν: *Autol.* II.8); об этом же говорит и Афинагор (*Legat.* 7.2): философы в поисках истины действовали «по догадке» (στοχαστικῶς); также и у Климента: «Гадание об истине — это одно, но (совсем) другое — сама истина; первое — это подобие, второе — само сущее» (ἕτερον στοχασμὸς ἀληθείας, ἕτερον ἡ ἀλήθεια, ἄλλο ὁμοίωσις, ἄλλο αὐτὸ τὸ ὄν: *Clem., Strom.* I.38.4; ср. κατὰ στοχασμὸν: *ibid.* V. 10.3). Климент, ставя Платона выше всех философов (ὁ φιλαλήθης Πλάτων: *Strom.* I. 42.1; V. 66.3; V. 78.1), тем не менее отказывает и ему в подлинном постижении истины: «Откуда, о Платон, ты угадываешь истину?» (πόθεν, ὦ Πλάτων, ἀλήθειαν αἰνίττη: *Protr.* 70.1); также и автор Ps.-Clem. говорит о том, что философы, опираясь на видимое, при помощи догадок (ἐκ στοχασμῶν) пытались объяснить невидимое (*Hom.* 2.7.2 ср.: *ibid.* 2.8.3). Не зная наверняка, какое именно слово стояло в греческом оригинале, τάντῆ можно понимать и в значении «подобие» или «подражание» (подражание — это лишь несовершенная копия образа; ср. μίμημα <...> παραδειγματός: *Plat., Tim.* 48E), т.е. подражание учителям («par imitation»: Thomassen, 1989, 193), что, однако, не меняет сути мысли. Ср.: «подобным образом» (т.е. «так же, как и их предшественники») в других переводах: «in a likely <...> way» (Attridge, 1985, 1, 291); «auf nachgeahmte Weise» (Nagel, 1998, 67), «in Nachahmung» (Schenke, 2001, 82), что лексически также вполне допустимо; ср. ниже: прим. 22.

<sup>21</sup> οὔνεεϋε ἴφαντασία синоним οὔνεεϋε εϋφοϋετ, ср. выше: прим. 16; завершая свой обзор мнений философов, Гермий определяет их как «бесконечное заблуждение и несовершенная фантазия» (ἄπειρος πλάνη καὶ ἀτέλης φαντασία: *Irr. gent. phil.* 18 /13–14).

<sup>22</sup> См. в другом гностическом трактате: «Самые мудрые среди них (scil. философов) гадали (αυτάντῆ) по поводу истины <...> и гадание это не достигло истины» (*NHC* III. 3: *Eug* 70.8–12); ср. выше: прим. 22. См. полемику еще одного гностического автора с теми христианами, которые принимают ветхозаветный Закон: «Ибо многие (ῥαῖ = πολλοί) искали истину (ἀλήθεια) и не смогли обрести ее, потому что старая закваска фарисеев и знатоков Закона прочно держала их», это привело их лишь к заблуждению (πλάνη) (*NHC* IX.3: *TestVer* 29.9–16). Похожий упрек языческим философам находим и у Климента: «Так вот, эти, которых можно назвать *мнимомудрецами*, считают, что они нашли истину; не имея никакого истинного доказательства, они обманывают себя самих, думая, что обрели покой» (οἱ μὲν οὖν, δοξόσοφοι καλούμενοι, [οἱ] τὴν ἀλήθειαν εὗρηκεῖν νομίζοντες, οὐκ ἔχοντες ἀπόδειξιν οὐδεμίαν ἀληθῆ, ἑαυτοὺς οὗτοι ἀπατόσιν ἀναπελάσθαι νομίζοντες: *Strom.* VII. 92.5; Климент пользуется и синонимичным понятием доκρησίσοφος: *ibid.* I. 54.2); о «любителях мнений» см. ниже: прим. 61.

<sup>23</sup> <...> — пассаж 110.1–11, опущенный в переводе.

<sup>24</sup> Это же утверждает и Гермий (о нем см. выше: прим. 19): «поэтому и нет у философов в их учениях ни единодушия, ни согласия друг с другом» (οὔτε σύμφωνα οὔτε ὁμόλογα οἱ φιλόσοφοι πρὸς ἀλλήλους <...> τὰ δόγματα: *Irr. gent. phil.* 1 /4–6/); ср. также выше: прим. 18.

<sup>25</sup> Близкую параллель этой мысли, но с иными акцентами (прежде всего исключение философии из этого списка) находим в высказывании Оригена, современника нашего автора. Отталкиваясь от слов ап. Павла о несовершенной («мудрости века сего» (σοφία τοῦ αἰῶνος τοῦτου), которой противостоит «премудрость Божия» (θεοῦ σοφία: *1 Кор* 2.6–7), Ориген утверждает, что при помощи первой «можно понять и постичь (лишь) то, что относится к этому миру» (per quam sapientiam intellegi videntur et comprehendī ea, quae huius mundi sunt). Однако такая мудрость «не имеет в себе ничего, что позволило бы (нам) узнать или о божестве, или о природе мира, или о каких бы то ни было более возвышенных предметах...» (nihil in se habet, ut possit aliquid vel de divinitate vel de mundi ratione vel de quibuscumque excelsioribus rebus...). Именно к такого рода мудрости принадлежат «и всё поэтическое искусство, и грамматика, и *риторика*, и геометрия, и музыка, к которым, вероятно, следует причислить даже *медицину* (omnis ars poetica vel grammatica vel rhetorica vel geometrica vel musica cum quibus adnumeranda est fortassis etiam medicina: *De princ.* III. 3.2; текст дошел в латинском переводе). Вместе с тем Ориген убежден в том, что занятия λογικὰ μαθήματα

среди них) стало господствовать невыразимое смешение из-за неразберихи у тех (сил)<sup>26</sup>, которые господствуют (над ними) (и) которые подают им мысли» (109.21–110.22)<sup>27</sup>.

Слово  $\zeta\eta\eta\iota\tau\omicron\rho\gamma\alpha\lambda\omicron\nu\omicron$  и словосочетание  $\zeta\eta\eta\epsilon\lambda\gamma$  (<...>  $\zeta\eta\eta\iota\tau\omicron\rho\epsilon\alpha\dot{\iota}\mu\epsilon$ , оставленные пока без перевода, требуют объяснения.

**110. 16–17:**  $\mu\eta\tau\omicron\rho\gamma\alpha\lambda\omicron\nu\omicron$ . Если в перечне из пяти названий первые четыре вполне прозрачны и мы можем без труда понять, что за ними в греческом оригинале стояли  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\upsilon\alpha$  (или  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\upsilon\kappa\eta$  / $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ /),  $\iota\alpha\tau\omicron\rho\iota\kappa\alpha\acute{\iota}$ ,  $\rho\eta\tau\omicron\rho\iota\kappa\alpha\acute{\iota}$ ,  $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\alpha\acute{\iota}$  (scil.  $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\alpha$ )<sup>28</sup>, то с

(=  $\epsilon\gamma\kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\delta\epsilon\iota\alpha$ ; см. ниже: прим. 31) необходимы, что философия является «гимнасием ( $\gamma\upsilon\mu\acute{\nu}\alpha\sigma\iota\omicron\nu$ ) для души, но венцом является мудрость божественная» (*Cels.* VI. 13).

<sup>26</sup> Эта часть фразы ( $\delta\varsigma\omega\psi\omega\pi\epsilon$   $\epsilon\varsigma\mu\alpha\lambda\alpha\tau\epsilon$   $\alpha\chi\tau\iota$   $\tau\eta\eta\tau\alpha\tau\prime$   $\zeta\eta\eta\alpha\upsilon\gamma$   $\epsilon\varsigma\mu\alpha\lambda\alpha\varsigma$ ...) испорчена (или понята переводчиком лишь отчасти; см.: Kasser et al., 1975, 181 прим. к 110.18), и, чтобы добиться хорошего смысла, издателями предлагались различные исправления текста: предлог  $\alpha\chi\tau\iota$ , не имеющий в этом контексте смысла, исправить на частицу  $\tilde{\iota}\chi\iota$  ( $\tilde{\iota}\chi\iota$ ), вводящую следующее за ней подлежащее; подлежащее  $\tau\eta\eta\tau\alpha\tau\prime$   $\zeta\eta\eta\alpha\upsilon\gamma$ , выраженное композитом, в котором глагольная конструкция  $\tau\prime\zeta\eta\eta\alpha\upsilon\gamma$  (=  $\phi\omega\eta\eta\nu$   $\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$  «издавать звук» или т.п.) усилена двумя префиксами:  $\delta\tau$ - придающий слову значение «не владеющий» тем, что выражено следующим за ним словом, и  $\mu\eta\tau$ -, образующий из следующего за ним абстрактное понятие  $\delta\tau\prime\zeta\eta\eta\alpha\upsilon\gamma$ , буквально означаящее «невыразимость» или т.п., исправить на  $\tau\eta\eta\tau\prime\zeta\eta\eta\alpha\upsilon\gamma$  со значением «(многословие)» (ср. «verbiage»: Thomassen, 1989, 195, 414); определяющее это подлежащее сочетание  $\epsilon\varsigma\mu\alpha\lambda\alpha\varsigma$  (м. р.) исправить на  $\epsilon\varsigma\mu\alpha\lambda\alpha$  (ж.р.), поскольку подлежащее женского рода.

<sup>27</sup> Далее автор будет противопоставлять философам мудрецов «из рода евреев» ( $\mu\eta\tau\omicron\rho\zeta\epsilon\upsilon\alpha\iota\omicron\varsigma$ : 111.6–7; ср. 110.22–24), предысторию которых он объясняет следующим образом: после того как Логос создал несовершенное, он, придя к своему рода «покаянию» ( $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\alpha$ ), «отвратился от дурных (дел) и обратился к добрым» (81.24–27); из его молитвы к Верховному Отцу (81.27–29) происходят «силы добрые и более великие, чем те, которые принадлежат гаданию/подражанию (на  $\mu\iota\tau\eta\sigma\iota\mu\acute{\iota}$ )» (82.15–17), они — от его «добраго замысла» ( $\tau\eta\gamma\omega\eta\eta$   $\epsilon\tau\epsilon\lambda\omicron\nu\omicron\varsigma$ : 83.13–14), и Логос «посеял в них возможность свободного выбора ( $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ) искать и молиться славному (Отцу), который существует изначально» (83.18–21); этот род сил характеризуется «согласием и любовью друг к другу» (83.27–28); «принадлежащих этой мысли и принадлежащих подобно ( $\epsilon\sigma\iota\mu\epsilon$  =  $\omicron\mu\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ ; ср.  $\mu\eta\tau\omicron\rho\eta\eta$   $\mu\eta\tau\omicron\rho\eta\eta$  /=  $*\epsilon\iota\kappa\omicron\upsilon\epsilon\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\omicron\mu\acute{\iota}\omega\sigma\iota\epsilon\iota\varsigma$ /, т.е. «образы и подобия»: 98.22–23; ср. *Быт.* 1.26) называют „правыми“, „душевными“ ( $\mu\eta\tau\omicron\rho\eta\eta$ ), „огненными“ и „средними“» (98.15–17). — Мудрецы из этого рода все же не смогли постигнуть полной истины, т.е. увидели Бога, но, будучи «справедниками и пророками» ( $\mu\eta\tau\omicron\rho\eta\eta$   $\mu\eta\tau\omicron\rho\eta\eta$ ), они, в отличие от философов, «не говорили ничего ни по фантазии, ни гадательно, ни следуя какому-то скрытому замыслу (... $\kappa\alpha\tau\alpha$   $\omicron\upsilon\phi\alpha\eta\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$   $\eta$   $\alpha\lambda\lambda\alpha$   $\zeta\eta\eta$   $\omicron\upsilon\tau\alpha\eta\tau\eta\eta$   $\eta$   $\alpha\lambda\lambda\alpha$   $\zeta\eta\eta$   $\omicron\upsilon\eta\eta\epsilon\upsilon\gamma\epsilon$   $\epsilon\varsigma\alpha\eta\alpha\upsilon\tau\omicron$ ), но каждый через силу, которая действовала ( $\epsilon\upsilon\eta\epsilon\upsilon\gamma\epsilon$ ) в нем; они, как и эти силы, пребывают «в согласии друг с другом», и прежде всего «в исповедании ( $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ ) того, кто выше их» (111.5–22). Одним словом, все они исповедовали одного и того же Бога (правда, в своих поисках его они, по убеждению автора, не поднялись выше той области, которой управляет Деминург, и не постигли истинного Бога) и, «толкуя ( $\epsilon\eta\mu\eta\eta\epsilon\upsilon\theta\omicron$ ) писания, создали множество направлений ( $\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ )» (112.18–20). В конечном счете автор нашего трактата следует той же схеме эволюции в постижении Бога разными религиями, которой придерживался Гераклеон (см. выше: прим. 7): несовершенные язычники ( $\omicron\iota$   $\mu\eta\tau\omicron\rho\eta\eta$   $\kappa\alpha\iota$   $\omicron\iota$   $\epsilon\theta\eta\eta\iota\kappa\omicron\iota$ ), более совершенные иудеи ( $\omicron\iota$   $\text{Iou}\delta\alpha\iota\omicron\iota$ ) и, наконец, истинные христиане ( $\omicron\iota$   $\mu\eta\tau\omicron\rho\eta\eta\tau\iota\kappa\omicron\iota$ ) (Orig., *Comm. Joh.* XIII.16 /95–97/); можно думать, что схему эту Гераклеон почерпнул из апокрифического сочинения «Проповедь Петра», которое было у него под руками (ср. *Comm. Joh.* XIII.17 /104/:  $\dots\tau\omicron\upsilon$   $\text{H}\rho\alpha\kappa\lambda\epsilon\omega\eta\omicron\varsigma$   $\tau\alpha$   $\rho\eta\tau\alpha$   $\alpha\pi\omicron$   $\tau\omicron\upsilon$   $\epsilon\pi\iota\gamma\eta\alpha\mu\mu\epsilon\eta\omicron\upsilon$   $\text{P}\acute{\epsilon}\tau\eta\omicron\upsilon$   $\kappa\eta\tau\eta\upsilon\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$   $\mu\eta\tau\omicron\rho\eta\eta\alpha\mu\beta\omicron\nu\omicron\mu\epsilon\eta\alpha$ ).

<sup>28</sup> В перечне: « $\omicron\upsilon\lambda\epsilon$   $\mu\eta\tau\omicron\rho\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\varsigma$  <...>  $\omicron\upsilon\lambda\epsilon$   $\zeta\eta\eta\iota\tau\omicron\rho\gamma\alpha\lambda\omicron\nu\omicron$ » только первый однородный член не имеет артикли (однако нет никаких оснований передавать это понятие во мн.ч., как Philosophien: Schenke, 2001, 82), все же последующие употребляются с неопределенным артиклем мн.ч.  $\zeta\eta\eta$ - (ср., однако, Thomassen, 1989, 413, который предпочитает видеть здесь предлог-омоним  $\zeta\eta\eta$ , следовательно, все эти понятия стоят в ед.ч., поскольку «il est peu probable que ces termes aient été mis au pluriel»). Все пять однородных членов образованы по одной и той же словообразовательной модели (префикс  $\mu\eta\tau$ - перед существительным или прилагательным для передачи абстрактного или собирательного понятия), при этом первые три, а именно  $\mu\eta\tau\omicron\rho\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\varsigma$ ,  $\zeta\eta\eta\iota\tau\omicron\rho\gamma\alpha\lambda\omicron\nu\omicron$  ( $\gamma\alpha\lambda\omicron\nu\omicron$  =  $\iota\alpha\tau\omicron\rho\varsigma$ ) и  $\zeta\eta\eta\iota\tau\omicron\rho\eta\eta\tau\omicron\rho$  образованы от *nomen agentis*,  $\zeta\eta\eta\iota\tau\omicron\rho\eta\eta\tau\omicron\rho\gamma\alpha\lambda\omicron\nu\omicron$  от прилагательного ср. рода, а  $\zeta\eta\eta\iota\tau\omicron\rho\gamma\alpha\lambda\omicron\nu\omicron$  от существительного ср. рода. Как показывает артикль множественного числа в коптском тексте, в греческом оригинале, очевидно, читалось  $\iota\alpha\tau\omicron\rho\iota\kappa\alpha\acute{\iota}$ ,  $\rho\eta\tau\omicron\rho\iota\kappa\alpha\acute{\iota}$ ,  $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\alpha\acute{\iota}$  (scil.  $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\alpha$ ), и можно думать (ср. Thomassen), что автор употребил эти понятия как собирательные, подразумевая, что за каждым из них стоял еще ряд родственных дисциплин: за  $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\alpha\acute{\iota}$  —  $\alpha\sigma\tau\omicron\nu\omicron\mu\omicron\iota\alpha$ ,  $\gamma\epsilon\omega\mu\epsilon\tau\omicron\rho\iota\alpha$ ,  $\alpha\rho\iota\theta\mu\eta\tau\iota\kappa\eta$  и собственно  $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$  (ср., например, высказывание

последним возникают трудности из-за толкования в этом контексте значения греческого ὄργανον. Большинство исследователей предпочли увидеть здесь производное от ὄργανον в его исходном (материальном) значении «инструмент», «орудие» или т.п.<sup>29</sup>. В меньшинстве остались те, кто считал, что речь идет здесь о *логике*<sup>30</sup>. Последнее, однако, представляется мне наиболее вероятным прежде всего потому, что в древние списки «свободных искусств»<sup>31</sup>, а именно эти искусства и имеет в виду наш автор, никогда не входили «технические искусства» (механика или т.п.)<sup>32</sup>.

Так, например, Дионисий Фракийский, проводя различие между λογικά и πρακτικά τέχνηαι<sup>33</sup>, к первым, не стремясь дать их полного списка, относит γραμματική, ῥητορική и φιλοσοφική<sup>34</sup>, а ко вторым — такие технические искусства (или, лучше, ремесла), как τεκτονική, χαλκευτική, и близкие (παράπληστοι) им (*Ars Gram.*: Uhlig, 116.1–117.2). Позднее о таком же делении говорит и Гален, приводя развернутый список «искусств, относящихся к сфере разума»: ἰατρική<sup>35</sup> τε καὶ ῥητορική καὶ

Архита Тарентского о том, что геометрия, арифметика, астрономия и музыка /у него все также во мн.ч./ являются родными сестрами /ἀδελφεά/: Nicom., *Ar.* III. 4; Hoche, 7.1–2; ср.: Plat., *Res.* 530D); за ῥητορικά, помимо собственно ῥητορική, скрывалась еще γραμματική, за ἰατρικά — различные виды врачебного искусства.

<sup>29</sup> Отсюда и такие переводы, как «mechanics» (Kasser et al., 1975, 45, 111, 149 без комментария) и «mécanique», т.е. «инженерное искусство» (Thomassen, 1989, 195 и комментарий на с. 413–414, где автор за нѣтorganon видит греч. ὄργανική, «probablement synonyme de μηχανή» со ссылкой на Plut., *Marc.* 14); «Werkzeuge» (Nagel, 1998, 67 и комм. с. 92, где автор предлагает «eine möglichst allgemeine Übersetzung, zumal kontextsemantische Faktoren zur Nähebestimmung fehlen»; ср. след. прим.); «technische Wissenschaften» (Schenke, 2001, 82); «механика» (А.И. Еланская, рукопись). Слово organon (plur.) встречается в трактате еще раз (114.20), но в своем обычном значении «орган» или т.п. (ср. «Instrument»: Siegert, 1982, 278; «ces organs»: Thomassen, 1989, 203; «diese Mittel»: Nagel, 1998, 70).

<sup>30</sup> «MNTORGANON (Plur.) (Wissenschaften des) Organon (d.h. Logik und Dialektik)» (Siegert, 1982, 278); «types of logic» (Attridge, 1985, 1, 293 и 2, 423 с кратким комментарием: «It is more likely a reference to logic. Cf. *LSJ* 1245b»); ср.: Nagel, 1998, 92: «Нельзя исключить и того, что под обозначением «органон» скрывалась целая группа (относящихся к логике. — А.Х.) сочинений Аристотеля, которая начиная со II в. н.э. привлекала всеобщее внимание» (ср. ниже: прим. 53).

<sup>31</sup> Сочетание «свободные искусства», вошедшее в прочный обиход античников и средневеков, является буквальным переводом латинского liberales artes, что означает набор необходимых образовательных дисциплин, которыми должен овладеть свободный человек для последующих занятий философией; в греческом мире этому соответствовало понятие ἐγκύκλιος παιδεία (quas ἐγκυκλιους Graeci, nostri autem liberales vocant: Sen., *Ep.* 88.23) — в конечном счете и то и другое стало обозначать «общее образование» (подробно см., например: Fuchs, 1962; Hadot, 1984, passim). О том, что достичь высшего успеха в философии может лишь тот, кто овладел дисциплинами (μαθήματα), знание которых подобает свободному человеку, и эти дисциплины касаются разума, а не работы рук (...μαθεῖν, ὅσα συνέσεως ἔχεται, μὴ ὅσα χειροουργίας) см.: Ps.-Plat., *Amat.* 135B; ср. liberalia studia <...> quia homine libero digna sunt (Sen., *Ep.* 88.1).

<sup>32</sup> К тому же наш автор, рассуждая преимущественно о божественном, едва ли бы стал выходить за круг дисциплин, так или иначе связанных с философией. О том, что медицина, по убеждению древних, принадлежала к кругу *философских* дисциплин, см. ниже: прим. 35, 36.

<sup>33</sup> Деление знания на «практическое» и «познавательное» (ἡ πρακτική и ἡ γνωστική /scil. ἐπιστήμη/) находим уже у Платона (*Polit.* 258E; ср.: 259D); подробно о термине γνωστικός см.: Хосроев, 2008, 2009.

<sup>34</sup> В византийском комментарии на труд Дионисия ἐγκύκλιοι (об этом понятии см. выше: прим. 31) и λογικά τέχνηαι отождествляются: ἐγκύκλιοι δὲ εἰσιν, ὡς ἔνιοι λογικὰς καλοῦσιν, οἷον ἀστρονομία, γεωμετρία, μουσική, φιλοσοφία, ἰατρική, γραμματική, ῥητορική (*Schol. in Dion.*: Hilgard, 112.16–18).

<sup>35</sup> Если для врача Галена «медицина» стоит на первом месте как «лучшая» среди этих искусств (ἡ ἀρίστη ἐν ταύταις: *Protr.* XIV: Marquardt, 129.26–27; о том, что медицина во времена Галена была в большом почете в Римской империи, см. подробнее: Bowersock, 1969, 59–75; ср. «...a wave of popular enthusiasm for medicine»: 66), то, например, христианин Ориген двумя поколениями позже выражает уже сомнение в том, что она должна принадлежать к этому кругу (ср.: fortassis в *De princ.* III. 3.2; цитата выше в прим. 25); о защитниках и противниках включения медицины в список «свободных искусств» см.: Raj, 2006, 26 сл.; ср. след. прим.



μουσική γεωμετρία τε καὶ ἀριθμητικὴ καὶ λογιστικὴ καὶ ἀστρονομία καὶ γραμματικὴ καὶ νομικὴ (*Protr.* XIV: Marquardt, 129.12–21). Гален не упоминает здесь философии, но в другом месте, приведя более краткий перечень этих дисциплин, ясно дает понять, что философия среди них занимает первое место (ἢ δὲ τούτων συμπάντων τὸ κῦρος ἔχουσα φιλοσοφία: *De progn.* 1.15)<sup>36</sup>. Также и его современник Максим Тирский говорит о том, что философия, которая, по его убеждению, занимает в этом ряду главенствующее положение, всегда призывает в свои помощники (ξυλλήπτορες) не искусства (τέχνηαι) «презренные и ремесленные» (βάνανσοι <...> χειρουργικά), но такие, как риторика, арифметику, λογιστικὴ, геометрию и музыку (*Orat.* XXXVII. 3: Hobein, 428. 10 сл.)<sup>37</sup>.

Ни в этих, ни в им подобных списках мы не встречаем понятия, производного от ὄργανον, но находим термин λογιστικὴ, который в этом контексте заслуживает внимания. Хотя у Галена эта дисциплина помещена между арифметикой и астрономией, а у Максима между арифметикой и геометрией, можно думать, что такой порядок отражал скорее древнюю традицию, в которой λογιστικὴ принадлежала «математическим» дисциплинам и обозначала в этом контексте «искусство счета»<sup>38</sup>, чем современное этим авторам реальное (ставшее более широким) содержание понятия<sup>39</sup>. Вспомним, что уже у Платона λογιστικὴ (хотя и стоящая у него в ряду «математических дисциплин»: ἀριθμητικὴ, λογιστικὴ, γεωμετρία, ἀστρονομία, μουσικὴ)<sup>40</sup> имела, совершенно очевидно, более широкое значение, чем простое «умение считать»: для него это дисциплина (μάθημα), «понуждающая душу пользоваться самим мышлением

<sup>36</sup> Хотя повод говорить об этом дает Галену печальное положение, в котором из-за чрезмерной роскоши богачей (τῶν πλουτοῦντων <...> καὶ δυναμένων ἢ τρυφῇ) оказалась, по его утверждению, современная ему культура (о том, что эта тема лишь locus communis сатиры и диатрибы, с примерами см.: Nutton, 1979, 154): *геометрией, арифметикой и астрономией* (с ней рядом он называет и νομικὴ: *ibid.* 155) пользуются (χρηζουσιν) теперь только в прикладных целях (или для подсчета расходов /εἰς ἀναλωμάτων λογισμοῦς/, или для предсказания /εἰς τὸ προγνώωναι/ доходов), даже музыка, потеряв свое философское предназначение, служит лишь услаждению слуха (εἰς ἡδονὴν ἀκοῆς); *φιλοσοφίῃ* же больше вообще не занимаются и считают ее самой бесполезной из всех наук (πάντων μαθημάτων ἀχρηστότατον); и (что заставляет Галена, который видел в медицине *философскую* дисциплину, негодовать) даже в *медицине* такие люди видят только неизбежную необходимость (οἱ καὶ τῆς ἰατρικῆς τὴν ἀναγκαίαν χρεῖαν ὁρᾶσι μόνην: *De progn.* 1.13–16); подробнее о медицине как о философской дисциплине см.: Kudlien, 1976; Raj, 2006, 25–32.

<sup>37</sup> Филон Александрийский, находясь в русле все той же платоновской традиции (см. выше в прим. 31 цитату из *Amat.* 135B), также утверждал, что «свободные искусства помогают понять философию» (τὰ ἐγκύκλια συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίας: *Congr.* 79), приводя такой их перечень: γραμματικὴ, γεωμετρία, ἀστρονομία, ῥητορικὴ, μουσικὴ, добавляя к этому и «всякое другое (искусство), основанное на разумном созерцании (λογικὴ θεωρία: *ibid.* 11). О том, что все эти искусства (ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προκαιδεύματα; с перечислением тех же пяти, что и у Филона, но в другом порядке: геометрия, музыка, грамматика, риторика и астрономия) являются «помощниками философии» (συνέριθοι φιλοσοφίᾳ), говорит и Ориген (*Ep. ad Greg.* 1; ср., однако, их оценку в *De princ.* III. 3.2: цитата выше в прим. 25); см. также ниже: Clem., *Strom.* VI. 91.1 и Alc., *Didasc.* 7.2–4.

<sup>38</sup> См., например, Plat., *Gorg.* 450D: ἀριθμητικὴ καὶ λογιστικὴ καὶ γεωμετρικὴ (ср. *LSJ* s.v.: «practical arithmetic, the art of arithmetic»).

<sup>39</sup> Впрочем, едва ли следует делать какие-то выводы из порядка перечисления. Так, например, у Галена риторика начинает список, а грамматика завершает, и между ними вставлены «математические» науки; у Филона (см. выше: прим. 37) грамматика и риторика помещены между музыкой и астрономией, и т.д.

<sup>40</sup> Для обозначения всех этих «искусств» Платон использует то термин μάθημα («дисциплина»), то ἐπιστήμη («научное знание»), то τέχνη («искусство»); ср. в *Res.* 533D слова Сократа о его нежелании входить в терминологические тонкости; см., однако, у Алкиноя о том, что Платон никогда «не называл эти дисциплины науками» (οὐδὲ ἐπιστήμας τὰτα τὰ μαθήματα ἔφησεν: *Didasc.* 7.5). «Грамматику» же и «риторику» Платон всегда называет τέχνη. Ср. Philo, *Congr.* 142: музыка, грамматика и т.д. — это τέχνηαι, а философия — это «наука» (ἐπιστήμη).

ради (достижения) истины самой по себе» (προσαναγκάζων αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν: *Res.* 526B), которая «ведет душу ввысь, заставляет рассуждать о числах самих по себе» (ἄνω ποι ἄγει τὴν ψυχὴν καὶ περὶ αὐτῶν ἀριθμῶν ἀναγκάζει διαλέγεσθαι: *ibid.* 525D) и поднимает ее от зримого (τὸ ὄρατόν) к умопостигаемому (τὸ νοητόν: *ibid.* 524C); люди же, наделенные от природы этой способностью (φύσει λογιστικοί), «восприимчивы ко всем дисциплинам» (εἰς πάντα τὰ μαθήματα ὀξεῖς: *ibid.* 526B)<sup>41</sup> и т.п.<sup>42</sup>.

Таким образом, уже в IV в. до н.э. термин λογιστικὴ имплицитно заключал в себе и «способность к логическому рассуждению/мышлению» или т.п., а к III в. н.э. (т.е. ко времени написания нашего трактата) это значение, можно думать, стало преобладающим<sup>43</sup>: по мере того как λογιστικὴ расширяла свое семантическое поле, она

<sup>41</sup> Именно в значении «логическое рассуждение», а не в значении «счет» употребляется и понятие λογισμός в пассаже *Res.* 524B (λογισμός τε καὶ νόησις; ср. *Arist., De anima* 415a 8: λογισμός καὶ διάνοια). Именно это значение («рассуждение», «помысел» или т.п.) станет затем основным в христианской литературе. Ср. амбивалентность латинского ratio или русского «считаю», «рассчитываю» и, наконец, логистика как (хотя и введенный Лейбницем, но устаревший) синоним математической логики.

<sup>42</sup> Разумеется, вершиной всего для Платона оставалась «диалектика» (διαλεκτική или διαλεκτικὴ μέθοδος — у него это синонимы философии): если всем вышеназванным искусствам (τέχνηαι), которые пользуются предположениями (ὑποθέσει χρόμενα), «лишь снится подлинное бытие», то диалектика, отменяя предположения (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα), хотя и пользуясь этими искусствами как помощниками и спутниками (συνερίθους καὶ συμπεριαιγωγούς χρόμενη), направляет нашу душу ввысь (ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω: *Res.* 533C-D); диалектика выше всех прочих дисциплин (ὡς περ θρηκός τοῖς μαθήμασιν ἢ διαλεκτικῆ...: *ibid.* 534E), и только тот, кто ею вооружен (διαλεκτικός), способен при помощи мышления достичь умопостигаемого (αὐτῇ νοήσει <...> γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει), прочие же могут достичь лишь видимого (τὸ ὄρατόν: *ibid.* 532B; ср. выше: *Res.* 524C ο λογιστικῆ).

<sup>43</sup> Уже у Платона одна из частей души, при помощи которой человек рассуждает или здраво мыслит (ᾧ λογίζεται), — это τὸ λογιστικόν, противопоставленная ἀλογιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν части души (*Res.* 439D; ср.: *Diog. Laert.* III. 67), и, по словам Алкиноя, «знание и искусство» (ἐπιστήμη, τέχνη) могут возникнуть только в этой части души (ἐν μόνῳ τῷ λογιστικῷ: *Didasc.* 30.3); у стоиков главнейшая часть души (τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς), откуда исходит разум (ὁ λόγος), называется «ведущей» (τὸ ἡγεμονικόν) (*Diog. Laert.* VII. 159 /= SVF II, § 837/), и эта ведущая часть у перипатетика Александра Афродисийского отождествляется с λογιστικόν (*de An.*: *Bruns.* 98. 24 /= SVF II, § 839/: τὸ λογιστικόν μόνιον τῆς ψυχῆς, ὃ <...> ἡγεμονικόν καλεῖται); ср. у Аристотеля деление «разумной части души» (τὸ μέρος/λόγον ἔχον) на ἐπιστημονικόν и λογιστικόν (*Eth. Nic.* 1139A 3 сл.), т.е. одна, отвечающая за (научное) знание, другая же ответственна за *рассуждение* (в *Magn. Mor.* 1182A 18–20 эта последняя названа им и τὸ διανοητικόν, т.е. ответственная за *мышление*); см. также у Климента: τὸ λογιστικόν <...> καὶ ἡγεμονικόν (*Strom.* VI. 135.2) и «умная часть души (τὸ νοερόν), которая называется λογιστικόν» (*Paed.* III. 1.2). Разумеется, во всех этих примерах речь идет о той части души, которая отвечает не (только) за «счет», а за способность человека к рассуждению и здравомыслию вообще (*Max., Orat.* 10.9: ψυχὴ δὲ λογιστικὴ τῆ φύσει). Очевидно, что эта часть души, называемая у стоиков τὸ λογικόν (μέρος) (*Sext., Adv. math.* VII. 359 = SVF II, § 849; ср. у Филона о двух частях души: τὸ λογικόν и τὸ ἄλογον /*Congr.* 26/), должна отвечать и за «логическую часть» философии, «которую называют еще и диалектикой» (λογικόν δὲ /scil. μέρος τῆς φιλοσοφίας/ τὸ περὶ τὸν λόγον, ὃ καὶ διαλεκτικόν καλοῦσιν: SVF II, § 35; ср. у Климента: λογικὴ διέξοδος <...> διαλεκτικὴ λέγεται: *Strom.* VI. 156.2), и об этом ясно говорит Григорий, рассказывая о методе преподавания Оригена, который занятиями диалектикой «разумно» (λογικῶς) развивал у своих учеников «критическую часть души» (κριτικόν <...> τῆς ψυχῆς μέρος = τὸ λογιστικόν Платона; ср. δύναμις κριτικὴ ἢ λογιστικῆ...: *Alex., de An.*; *Bruns.* 106.3), «которую может направлять только диалектика» (ὅπερ <...> διαλεκτικῆ κατορθοῦν μόνη εἴληχε) (*Pan. Or.* VII. 106 и VIII. 109). Трудно передаваемое по-русски различие между понятиями λογιστικόν и λογικόν, ставшими ко времени расцвета римской философской литературы почти синонимами, латинские авторы передавали следующим образом: *rationalis* для λογιστικός (см., например, у Апулея: *De Plat. dogm.* II. 9, где под *rationalis anima* имеется в виду λογιστικόν /μέρος τῆς ψυχῆς/ Платона; ср.: *Aug., De ordine* II. 11.31) и *rationalis* для λογικός (замечания по поводу этих латинских терминов см.: *Hadot, 1984, 107, 307*).

ассоциировалась уже не столько с определенной «математической дисциплиной»<sup>44</sup>, сколько сближалась с такими понятиями, как «диалектика» или «логика»<sup>45</sup>.

Так, Климент, рассуждая о «дисциплинах, помогающих (усвоению) философии» (συνεργὰ <...> φιλοσοφίας τὰ μαθήματα: *Strom.* VI. 91.1; ср. τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν δέσποιναν αὐτῶν: *ibid.* I. 30.1) и следуя в их перечне за Платоном (μουσική, ἀριθμητική, γεωμετρία, ἀστρονομία: *ibid.* VI. 80.2–3), не упоминает платоновской λογιστική и говорит только о διαλεκτική как о дисциплине (μάθημα), которая «переносит от чувственного к умопостигаемому» (ἐπὶ τὰ νοητὰ μετατίθησιν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν: *ibid.* VI. 90.4)<sup>46</sup>.

Также и его старший современник Алкиной в списке дисциплин, изучение которых является «как бы введением к созерцанию сущих» (προοίμιόν τι πρὸς τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν) и без знания которых все занятия философией «бесцельны и бессмысленны» (*Didasc.* 7.2–4), опускает λογιστική<sup>47</sup>, но говорит о диалектике как о науке (ἐπιστήμη), которая стоит «выше всех прочих дисциплин, как бы венчая их и охраняя» (ἀνωτέρω τῶν μαθημάτων <...> ὡσπερ θριγκὸς τις ὑπάρχουσα ἢ φυλακή: *ibid.* 7.5; ср.: *Plat., Res.* 534E). О том, что λογιστική исключается из таких списков, но в них непременно присутствует теперь «диалектика», надежно свидетельствует и латинская традиция. Так, Иероним, противопоставляя «искусства (artes), управляемые разумом (λόγῳ), и искусства, управляемые рукой (manu)» (= λογικά и χειρουργικά),

<sup>44</sup> Ко II в. н.э. λογιστική, кажется, была поглощена более объемным собирательным понятием и, как правило, уже не упоминалась как отдельная математическая дисциплина. Так, например, ἀριθμητική καὶ λογιστική Платона спустя пять столетий обозначается Алкиноем как «часть математики, посвященная числам» (τὸ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς μῦριον τοῦ μαθηματικοῦ: *Didasc.* 7.2; ср. для более позднего времени описательное обозначение у Августина: *numerorum necessitates /De ordine* II. 5.14/, т.е. «закономерности чисел»); современник Алкиной Никомах Герасский среди дисциплин, без знания которых «нельзя понастоящему заниматься философией» (οὐδ' ὀρθῶς φιλοσοφεῖν), называет арифметику, музыку, геометрию и астрономию (*Ar.* III. 1–3; *Noche*, 6.1–11), не упоминая «логистики»; также и Феон Смирнский в перечне математических дисциплин (μαθήματα, а именно арифметика, музыка, геометрия /все три в plur./, стереометрия и астрономия: *De util. math.*; *Hiller*, 1.15–17), которые готовят душу к восприятию философии (εἰς ἐπιτήθειον <...> πρὸς φιλοσοφίαν: *ibid.* 16.16–17), не называет λογιστική (правда, о ней он вынужден говорить, подробно комментируя вышеприведенный пассаж из «Государства» Платона /526C сл./: *ibid.* 4. 19 сл.). Λογιστική отсутствует в списках у Филона, Климента и Оригена.

<sup>45</sup> И. Адо, на мой взгляд, справедливо (по ее словам, «non sans quelques hésitations») предположила, что в вышеприведенном перечне Максима λογιστική могла обозначать уже именно «искусство рассуждения» («art du raisonnement») и что здесь он имеет в виду «la logique ou dialectique» как одно из вспомогательных («auxiliaires») для философии искусств (*Nadot*, 1984, 95–96; 295–296; ср. русск. перевод: 2002, 111–112; 359–360). Правда, λογιστική в аналогичном списке Галена (*Protr.* XIV, см. выше) Адо переводит как традиционное le calcul, не давая пояснений (*ibid.* 269), а между тем, кажется, и Гален двигался в том же, что и Максим, направлении: так, в одном его перечне мы находим такие дисциплины: γεωμετρία, ἀριθμητική и стоящие рядом λογιστική и διαλεκτική (*De typis scrip.*: *Kühn*, VII. 487.14–16), а в другом месте он хвалит своего читателя за то, что его мысль (ὁ λογισμὸς) натренирована в геометрии и диалектике (ἐν γεωμετρίᾳ τε καὶ διαλεκτικῇ: *De prong.* 9.10; ср. *Nutton*, 1979, 214: *comm. ad loc.*). Смысловое соотношение между λογιστική и λογική, можно думать, было примерно таким же, как между γραμματιστική и γραμματική (ср. *LSJ*, s.v. γραμματιστική: *distd. fr.* γραμματική as more elementary), и со временем последнее понятие поглотило первое; ср. замечание Филона о том, что «некоторые, искажая (или т.п.), называют грамматику *γραμματιστικῆ*» (γραμματική <...> ἦν παρατρέποντές τινες γραμματιστικὴν καλοῦσιν: *Congr.* 148).

<sup>46</sup> Ср. у Платона о «логистике» (*Res.* 524C) и о «диалектике» (*ibid.* 532B; ср. выше: прим. 42) — и та и другая переносят душу от зримого к умопостигаемому. Как для Платона, так и для Климента «диалектика — венец» всякого знания (θριγκὸς γὰρ ἐστὶ διαλεκτική: *Strom.* VI.81.4); о «диалектике» в понимании Климента см.: *Répin*, 1972.

<sup>47</sup> В свой список вместо λογιστική он вводит стереωμετρία, не упоминаемую Платоном; примерно в то же время появляется «стереометрия» и в перечне Феона Смирнского (см. выше: прим. 44); ср.: *Dillon*, 1995, 87 (комм. к *Didasc.* 7.3).

перечисляет таких представителей первых: *grammatici, rhetori, philosophi, geometri, dialectici*<sup>48</sup>, *musici, astronomi, astrologi, medici* (*Ep.* 53.6 /PL 83.544/)<sup>49</sup> и т.д.

Именно среди философских дисциплин, название которых так или иначе происходит от понятия *λόγος* (*λογιστική, διαλεκτική, λογική*), следует, кажется, искать ответ на вопрос о значении ΜΠΤΟΡΓΑΝΟΝ в разбираемом пассаже. Ведь с рубежа эпох, когда философы разных направлений стали активно обращаться к Аристотелю и комментировать его труды<sup>50</sup> (в том числе и) по логике<sup>51</sup>, понятие ὄργανον входит в широкий философский обиход<sup>52</sup>. Так, Александр Афродисийский, начиная свой комментарий к «Первой аналитике», говорит о том, что одни философы считают логику (ἢ λογική) частью философии (μέρος φιλοσοφίας), другие же рассматривают ее лишь в качестве инструмента (οὐ μέρος, ἀλλ' ὄργανον αὐτῆς: *in Apr.*: Wallies, 1.8–9)<sup>53</sup>, а Диоген Лаэртский утверждает, что сам Аристотель рассматривал «логическую часть» (τὸ λογικόν) философии не как составную часть последней, а лишь «как хорошо отлаженный инструмент» (οὐ ὡς {...} μέρος, ἀλλ' ὡς ὄργανον προσηκρῖβομένον) для занятия философией (V. 28.6)<sup>54</sup>...<sup>55</sup>. Со временем «логика» и «органика», т.е. то, что

<sup>48</sup> Позднее в латинской традиции «диалектика» прямо отождествлялась с «логикой»; см., например: *logica, quae dialectica nuncupatur* (Cassiod., *Inst.* II. Praef. 4); *dialectica cognomento logica* (Isid., *Etym.* I. 2.1–3); ср.: *dialectica est <...> philosophiae species, quae logica dicitur* (ibid. II. 22.2); ср. ниже: прим. 55.

<sup>49</sup> Иронично, возможно, случайно опускает в этом перечне «арифметиков». Все приведенные им подобные списки с их весьма произвольным порядком перечисления дисциплин (ср. выше: прим. 34 и 37) были подготовительными шагами на пути формирования канона «семи свободных искусств» (см. выше: прим. 31) с его строгим делением на *trivium* (грамматика, риторика, диалектика) и *quadrivium* (музыка, геометрия, астрономия и арифметика). Подробно о становлении этого канона с большим собранием примеров см.: Hadot, 1984 (= Адо, 2002).

<sup>50</sup> Об античных комментариях к трудам Аристотеля см.: Sorabji, 1990; Gottschalk, 1990. Ранние (за исключением отдельных фрагментов) утеряны, а самые ранние из дошедших датируются II–III вв.

<sup>51</sup> Подчеркнув, что все ереси зависят от философии (одни от платонизма, другие от стоицизма, третьи от эпикурейства), непримиримый по отношению к ней Тертуллиан особо выделяет «жалкого Аристотеля» (*Miserum Aristotelen!*) и его изобретение, логику: «он снабдил их (еретиков) диалектикой» (*qui illis dialecticam instituit*), которая «искусна в построениях и разрушениях (*artificem struendi et destruendi*), меняющаяся в своих суждениях, неестественная в предположениях, грубая в аргументах, соработница в спорах... (*versipellem in sententiis, soactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentiōnem...*: *Praescr.* 7.6), упоминая далее, наряду со стоическим и платоническим христианством, христианство *диалектическое* (*Stoicus et Platonius et dialecticus christianismus*: ibid. 7.11).

<sup>52</sup> О том, что «открыватель „логики“ в современном смысле понятия» Аристотель пользовался лишь такими понятиями, как «диалектика» и «аналитика», и что только стоики первыми стали употреблять понятие «логика» для обозначения одной из частей философии, см.: P. Hadot, 1979, 207–208; у стоиков «*la logique se divise en dialectique (s'est-à-dire technique de l'argumentation dialoguée) et rhétorique (technique de l'argumentation continue)*» (Hadot, 1990, 183); также и у Платона мы не найдем понятия *λογική* (ср.: Ast, 1908, II, 251 s.v. *λογικός*); ср. выше: прим. 42 о «диалектике».

<sup>53</sup> Первые — это стоики (ср.: οἱ Στωϊκοὶ τὴν λογικὴν οὐκ ἀξιοῦσι καλεῖσθαι φιλοσοφίαν <...> ἀλλὰ μέρος: Ammon., *in Apr.*: Wallies, 8.20–22.), вторые — перипатетики (ἢ λογική <...> κατὰ τοὺς Περὶλατῆτικoὺς ὄργανον ἐστὶν φιλοσοφίας: ibid. 8.15–16). К исходу античности (а возможно, и значительно раньше) все логические сочинения Аристотеля были объединены под общим названием ὄργανον, но, начиная с Андроника Родосского, первого систематизатора и издателя трудов Аристотеля (I в. до н.э.), именно с изучения этих сочинений, в которых разбирались основные законы аргументации (*ἀπόδειξις*), должен был начинаться всякий приступающий к занятиям философией (*Philop.*, *in Cat.*: Busse, 5. 18 сл.).

<sup>54</sup> По поводу использованного Диогеном источника этого высказывания, а также о, возможно, необходимых исправлениях текста, см. замечания: Reis, 1999, 95. Прямые высказывания Аристотеля на этот счет нам не известны, но отдельные его суждения позволяют допустить, что он рассматривал «диалектику» (см. выше: прим. 52) как своего рода инструмент (τὸ διαλεκτικόν <...> ὡς σύνεργον); см.: Hadot, 1990, 183.

<sup>55</sup> В середине III в. Плотин был уже вынужден считаться с прочно вошедшим в философский обиход представлением о «логике» как об «орудии» (ὄργανον) и, отстаивая платоновское понимание «диалектики» (см. выше: прим. 42), проводил строгую границу между *διαλεκτική* и аристотелевско-стоическую *λογική πραγματεία*: *диалектика* «это не инструмент философа» (οὐ γὰρ δὴ οἰητέον ὄργανον τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου: *Enn.* I. 3.5 /10–11/), эта самая почтенная часть философии, посвятившая себя таким вечным

относится к «инструментарно» философии, или к ее методу (μέθοδος)<sup>56</sup>, используются уже как синонимы (см. Elias, *in Cat. /Busse*, 115.17: τὰ λογικὰ ἤτοι ὄργανικά; etc)<sup>57</sup>.

Таким образом, более логичным представляется видеть в ряду названных дисциплин «логику», а не технические искусства, и можно думать, что сам порядок дисциплин в нашем списке оказывается не случайным: на первом месте стоит собственно философия, затем следуют «свободные» искусства, которые подготавливают к занятиям философией, и завершает список дисциплина, которая служит для философа инструментом (ὄργανον) организации мысли. По мысли автора, в философии не было согласия потому, что ни в ее подготовительных дисциплинах, ни в ее методе также не было никакого согласия.

**110. 17:** Слово ΕΛΥ (зд. с неопр. артиклем мн.ч.; саид. ΕΟΟΥ) означает «слава» и только в этом значении употребляется в коптском языке<sup>58</sup>. Очевидно, и это было уже не раз отмечено исследователями текста, в нашем пассаже мы имеем дело с переводом греческого δόξα, означающим прежде всего «мнение», а уже затем «слава»<sup>59</sup>. Если бы переводчик уловил эти оттенки значения, то смог бы избежать двусмысленности<sup>60</sup>. В оригинале, конечно, имелись в виду δόξα в том значении «ненадежное (или т.п.) знание», как понимал его Платон, проводивший четкое различие между «знанием» (γνώσις, ἐπιστήμη) и «незнанием» (ἄγνοια) и помещавший между ними «мнение» (δόξα) как «нечто среднее (μεταξύ τι)» (*Res.* 477A; ср. Plot., *Enn.* I. 3.4 /8–9/: ἐπιστήμη <...> οὐ δόξα); знание направлено на «(вечно) сущее» (οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γνῶναι ὡς ἐστὶ τὸ ὄν: *ibid.* 477B; 478A), мнение же — только на частное, не распознавая за ним главного: такие люди замечают, например, «много прекрасного» (πολλὰ καλὰ), «но самогo-то прекрасного не видят» (αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὀρώντας: *ibid.* 479E); их Платон называл «любителями мнений, а не философами» (φιλοδόξους μᾶλλον ἢ φιλοσόφους: *Res.* 480A; ср. δοξόσοφοι: *Phaedr.* 275B; δοξοσοφία: *Phileb.* 49A), ставя в один ряд δόξα и φαντασία (*Theaet.* 161E)<sup>61</sup>. Совершенно оче-

вопросам, как благо и т.п.; *диалектика* — не какая-то система формальных правил (ψιλὰ θεωρήματα καὶ κανόνες: *ibid.* I. 3.5 /11/), которые являются делом собственно логики, хотя она может эти правила использовать; одним словом, диалектика не теория рассуждения, а его практика; она — наука (ἐπιστήμη: *ibid.* I. 3.5 /1/), а логика — это ее инструмент и метод (μέθοδος). Однако последующие неоплатонические комментаторы логических трудов Аристотеля (о них см.: Dörrig-Baltes, 1993, 260–265) уже не ставили вопроса о соотношении аристотелевской логики и платоновской *диалектики* (ср. выше: прим. 48) и приписывали уже самому Платону «теорию, согласно которой логика является одновременно и частью философии, и ее инструментом» (подробно см.: Hadot, 1990, 184–188).

<sup>56</sup> Поэтому Диоген и объединяет логические сочинения Аристотеля под названием τὰ τοπικὰ καὶ μεθοδικὰ (V. 29.1).

<sup>57</sup> См.: Gottschalk, 1990, 66, прим. 58, где приводится полный список древних авторов, которые «describe logic as an *organon* of philosophy and logical writings as *organika*».

<sup>58</sup> В библейских сочинениях δόξα встречается только в значении «слава» (синоним евр. כבוד или т.п.); исконное значение «мнение» или т.п. этим текстам незнакомо.

<sup>59</sup> «The Coptic here probably (курсив наш. — *A.X.*) translates the Greek δόξα in the sense of “opinions”» (Attridge, 1985, 2, 423); ср.: Thomassen, 1989, 10–11 («opinions»: 195); Nagel, 1998, 67 («Meinungen») и комментарий: 92–93 со ссылкой на осторожное замечание Ганса Квеке в его рецензии на издание *TracTri*: не могло ли копт. ΕΛΥ иметь и значение «мнение», ранее не засвидетельствованное (Quecke, 1993, 301).

<sup>60</sup> Точно так же не понял значения глагола δοξάζω и переводчик «Государства» Платона (см. выше: прим. 3): в оригинале речь идет о человеке, «которого считают справедливым» (δοξαζομένω δὲ δίκαιω: *Res.* 588B), в переводе же говорится о том, что такой человек «прославляется справедливо» (букв. «он справедливо принимает славу» φαρξί ΕΟΟΥ δίκαιως: *NHC* VI.5. 48.22).

<sup>61</sup> Ср. противопоставление φαντασία καὶ δόξης истине и подлинному бытию у Филона (*Quod Det.* 162) и в *TreatRes* (*NHC* 1.4: 48.11–12): φαντασία и нне; ср. «подражание истине» (τῆς ἀληθείας μιμήματα) и следующий далее ряд: ложь, заблуждение и мнения (ψεῦδος, πλάνος, δόξα), которые являются «образами призрачного бытия» (φαντασίας καθάπερ εἰκόνες: Fr. II.A. 3–4); ср.: φαντασία <...> καὶ δόξα: *ibid.* 7); ср.



т.п.); еще один префикс —  $\mu\eta\tau$ - образует из этого *nomen agentis* абстрактное или собирательное понятие<sup>68</sup> со значением «делание знания» или т.п.<sup>69</sup>. Однако анализ словообразования не намного продвинет нас в понимании того, какое же именно понятие, содержащее в себе, как уже было сказано, явный оттенок пренебрежения («не-настоящее знание» или т.п.)<sup>70</sup>, стояло за этим словом в греческом оригинале.

Комментируя это место, я долго не мог решить, какое греческое слово или словосочетание могло стоять за этим  $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\upsilon\iota\varsigma$ , пока не натолкнулся на одно место у Климента Александрийского, которое, кажется, помогает пролить свет на этот вопрос. Он, убежденный в том, что занятия настоящей философией полезны любому христианину<sup>71</sup>, резко отзываясь о софистике как о пародии на истинную философию

VIII.1: *Zostr.* 58.19–20), в котором, применительно к божеству, используется  $\rho\epsilon\sigma\epsilon\upsilon\iota\varsigma$  и производное от него, могло стоять только  $\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\tau\eta\varsigma$  καὶ προ $\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\tau\eta\varsigma$ , поскольку такое определение Бога было обычным в христианской литературе II в. разных толков; см., например: ἦδει (зд. =  $\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\tau\eta\varsigma$ ) ὁ θεός, ἄτε προ $\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\tau\eta\varsigma$  ὄν (Clem., *Strom.* VI. 110.3).

<sup>68</sup> В *TracTri* такая словообразовательная модель встречается еще 4 раза:  $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon\varsigma$  (110.7; в *H3* нет) «воинственность»;  $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon\epsilon$  (113.2; в *H3* нет) «мысль»;  $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\kappa\rho\upsilon\gamma\eta$  (121.3; в *H3* нет) «гневливость»;  $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon\iota\omega\epsilon$  (136.7) «служба, служение» — все эти слова, за исключением последнего (дважды в *TeachSilv* 108.35–36 и 109.1–2 находим сочетание  $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon\iota\omega\epsilon$   $\nu\omicron\upsilon\tau\epsilon$  = саид. *ITim* 2.10 для  $\theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$ ; ср. бох.  $\mu\epsilon\tau\text{-}\theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\varsigma$ ), не встречаются в других текстах из Наг Хаммади. В *H3* таких словообразований более десятка: например, греч. ἀγαθολοίην передается в коптском как  $\rho\eta\epsilon\tau\eta\mu\eta\gamma\omega\upsilon\tau$ , букв. «делать то, что хорошо» (*Lk* 6.9 и т.д.), образованное от этого глагола существительное ἀγαθοποιός «делающий добро» передается как  $\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon\iota\omega\upsilon\tau$  (*ITemp* 2.14; ср. ту же конструкцию для передачи  $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\rho\acute{\upsilon}\gamma\epsilon\tau\eta\varsigma$  в *Lk* 22.25), а собирательное понятие ἀγαθολοίαι как  $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon\iota\omega\upsilon\tau$  (*ITemp* 4.19) и т.п.

<sup>69</sup> На русский язык это слово можно было бы перевести как «знаточество» (ср.: знать/знаток/знаточество), разумеется, без какого-то ни было соотнесения с русским искусствоведческим термином, который является калькой с немецкого Kennerschaft.

<sup>70</sup> Так, например, в случае с  $\mu\eta\tau\text{-}\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\varsigma$  «философия» (см. выше) можно было бы думать, что коптский переводчик, добавляя к греческому слову формант  $\mu\eta\tau$ -, хотел вложить в это словообразование какой-то дополнительный (негативный) оттенок (что-то вроде «философствование»), поскольку для нейтрального употребления вполне было бы достаточно обычного слова  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$ , как это и сделал саидский переводчик *Kol* 2.8 (цитату см. выше: прим. 14), оставив греч. слово без перевода. Однако проблема заключается в том, что за отсутствием проверочного материала мы не знаем, когда и в каких случаях в субахмимском диалекте (см. выше: прим. 8) мог употребляться тот или иной формант и какую он мог нести смысловую нагрузку, была ли в конечном счете в этом какая-то система. Там, где мы можем это проверить на материале других диалектов, ни о какой закономерности мы говорить не можем: так, например,  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$  оригинала (*Kol* 2.8) оставлена в саид. без перевода, но в бохайрском получает форму  $\mu\epsilon\tau\text{-}\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\varsigma$  (саид.  $\mu\eta\tau$ - = бох.  $\mu\epsilon\tau$ -), как и в нашем субахмимском тексте;  $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$  «благочестие» (*ITim* 6.5) в саид. передается описательной конструкцией  $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon\iota\omega\upsilon\tau\epsilon$  «почитание бога» (хотя в одном из саид. текстов Наг Хаммади находим  $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$  без перевода /*NHC* VI.4: *GreatPow* 38.26/), а в бох., как и в предыдущем случае, от греч. *nomen agentis* («благочестивый человек») образовано абстрактное понятие  $\mu\epsilon\tau\text{-}\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\varsigma$ , при этом чуть выше в том же тексте (*ITim* 2.2) для  $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$  в саид. находим уже  $\mu\eta\tau\text{-}\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\varsigma$ , в бох. же по-прежнему остается  $\mu\epsilon\tau\text{-}\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\varsigma$ ;  $\sigma\phi\iota\alpha$  (*IKor* 3.19) оставлена в саид. без перевода, а в бох. передана как (T)C $\omega$ ; слово  $\delta\iota\delta\omicron\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\alpha$  (*Piml* 2.7) передано в саид. как простое (T $\epsilon$ )C $\omega$  «учение», а в бох. как  $\mu\epsilon\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon\iota\omega\upsilon\tau$  с тем же значением (ср., однако, в бох.  $\lambda\iota\lambda\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\alpha$ : Lagarde, 1886, 231 /38/; *teko\upsilon\gamma\omicron\upsilon\iota\alpha «деторождение» (*ITim* 2.15) в саид. передается простым  $\chi\pi\epsilon$   $\omega\eta\tau\epsilon$ , а в бох. как  $\mu\epsilon\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon\iota\omega\upsilon\tau$ ;  $\omega\eta\tau\epsilon$ ; ἀμαρτάνειν (*Ин* 5.14) передается как  $\rho\eta\omega\upsilon\epsilon$ , букв. «делать грех», ἀμαρτῶλος (*Мф* 9.10) как  $\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon\iota\omega\upsilon\tau$  «грешник», а ἀμαρτία (или ἀμαρτήρια), хотя и передавалось обычно как простое  $\nu\omicron\upsilon\epsilon$  «грех», могло быть оформлено и при помощи интересующей нас сложной конструкции:  $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon\iota\omega\upsilon\tau$  (*Pistis Sophia* 210. 18) и т.д.*

<sup>71</sup> См. выше: прим. 19 (конец); так же как и христианское учение, но по-своему «философия ищет истину» (φορὸν τοῦνον <...> τὴν φιλοσοφίαν ζητήσιν ἔχειν περὶ ἀληθείας: *Strom.* I. 32.4); ср.: «Даже если эллинская философия и не постигает (всего) величия истины <...> она тем не менее предуготовливает путь самому царственному учению», т.е. христианскому (εἰ καὶ μὴ καταλαμβάνει ἡ Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὸ μέγεθος τῆς ἀληθείας <...> προκατασκευάζει τὴν ὁδὸν τῆ βασιλικῆς διδασκαλίας: *ibid.* I. 80.6), поэтому Климент даже рекомендует «подлинному христианину» (ὁ γῶστικὸς, по его терминологии; подробно см.: Хосроев, 2009, 101–103) заниматься для отдыха «греческой философией» (*Strom.* VI. 162.1).

и, призвав «защищаться от лживых мнений софистов» (*τὰς δόξας τὰς ἀπατηλὰς διακρούεσθαι τῶν σοφιστῶν*: *Strom.* I. 35.5)<sup>72</sup>, продолжает:

«Софистика (σοφιστικὴ τέχνη), которой так усердно занимались и продолжают заниматься<sup>73</sup> греки, является (на самом-то деле) мнимой силой (δύναμις ἐστὶ φανταστικὴ)<sup>74</sup>, которая через (свои) речи порождает ложные мнения и выдает их за истинные (δοξῶν ἐμποικτικὴ ψευδῶν ὡς ἀληθῶν)<sup>75</sup>: ведь для убеждения имеет она в своем арсенале риторику (πρὸς μὲν πειθῶ τὴν ῥητορικὴν), а для того, чтобы произвести впечатление, — искусство спора (πρὸς τὸ ἀγωνιστικὸν δὲ ἐριστικόν)<sup>76</sup>. Поэтому эти искусства

<sup>72</sup> Климент, серьезно опасаясь, как бы его самого не приняли за одного из софистов (тема, заслуживающая отдельного рассмотрения), не раз будет напоминать читателям о том, что его «Строматы» не имеют к ним никакого отношения: по его словам, написал он этот труд «не ради заработка и не по причине тщеславия» (μη κέρδους ἔνεκα, μη κενοδοξίας χάριν: *Strom.* I. 9.2; обвинение софистов в корыстолюбии и тщеславии — общее место в антисофистической литературе, начиная с диалогов Платона; например: «они ходят по городам, продавая свои знания» /οἱ τὰ μαθήματα <...> κατηλεύοντες/: *Prot.* 313C–D; ср. *2Kop* 2.17: οἱ πολλοὶ κατηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ); этот труд не предназначен для публичного оглашения (οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἢδε ἡ πραγματεία: *ibid.* I. 11.1; ἐπίδειξις, или публичное произнесение речи /букв. выставление напоказ/, неотъемлемая составляющая софистики; см.: *Staden*, 1997, 33, прим. 1 и *passim*); автор подчеркивает, что «он не стремится к красоте своего изложения» (εὐλωτῶν δὲ μὴ ποτε ζηλοῦντα: *ibid.* I. 48.1) и что не нужно заботиться о том, чтобы понравиться многим (...τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν: *ibid.* I. 42.6) и т.д.

<sup>73</sup> Перфект ἐξήλωκασιν свидетельствует о том, что Климент имеет в виду не только софистов прошлого, но и своих современников (ср. пред. прим.), т.е. говорит о представителях так называемой «второй софистики», процветавшей именно в это время (подробно о ней см.: *Bowersock*, 1969). Климент не был одинок в своих упреках софистам. Так, Гален постоянно упрекал их в том, что они презирают истину, сознательно лгут, отрицают то, что очевидно, и т.д. (подробный перечень их пороков на материале трудов Галена см.: *Staden*, 1997, 34–35); Алкиной завершил свой «Дидакалик» главой, в которой говорит об отличии философа и софиста (*Didasc.* 35.1); еще раньше против них не раз восставал Филон, противопоставляя подлинную философию, которая для него является «царской дорогой», тому, чем занимается современная ему «софистическая толпа» (ὁ νῦν ἀνθρώπων σοφιστικὸς ὄμιλος): свое искусство речей (λόγων <...> τέχνας) софисты направляют против истины (κατὰ ἀληθείας) и называют при этом свое шарлатанство мудростью (τὴν πανουργίαν σοφίαν ἐκάλεσαν: *Post. Cain.* 101; ср.: *Abrah.* 20; *Opif. Mund.* 45); ср. у Галена о софистике как об инструменте шарлатанов, к которому вынуждено прибегают отвергающие философию (ἡ χρεία προσάγει τινὰς <...> ὄργανον πανουργῶν, τῇ σοφιστικῇ καλούμενῃ θεωρίᾳ, χρῆσθαι: *De progn.* 1.15); ср.: πανουργοὶ σοφιστεῖα (*Orig., Cels.* III. 39). См. также сетования автора герметического трактата «Асклепий»: «посему люди, которые будут после нас, обманутые ловкостью софистов, отвернутся от истинной, чистой и святой философии» (qui ergo homines post nos erunt, sophistarum calliditate decepti, a vera, pura sanctaque philosophia avertentur: *Ascl.* 14; *Nock-Festugière*, II, 312 /16–18/). О том, что еще в одном гностическом трактате собрания из Наг Хаммади (*NHC* I.4: *TreatRes*) речь, скорее всего, идет о полемике с софистами, см.: *Martin*, 1973.

<sup>74</sup> Прилагательное φανταστικός встречается у Климента однажды, но совершенно ясно, о чем идет речь: софистика может постичь лишь мнимое (кажущееся) бытие (τὸ φαινόμενον), но не подлинное (см. выше: прим. 11, 61), она имеет дело с «призраками» (φάντασμα, φαντασία) подлинного бытия (ср. «незнание подобно призраку: ἡ ἄγνοια φαντασία ἐστὶν εἴκουσα: *Strom.* II. 76.1), и, специализируясь только на словопрениях и спорах, софистика не может привести к истине.

<sup>75</sup> Против δόξα Климент высказывается не раз; так, в другом месте, приведя слова Платона (*Crito* 46B), он возражает тем, «кто, не имея ни ума, ни знания, верит (только) мнениям» (...τοὺς ἄνευ νοῦ καὶ ἐπιστήμης δόξας πιστεύοντας: *Strom.* I. 42.1–2). Филон, аллегорически толкуя историю Каина, говорит о его потомках как о «товарищах ложного мнения, мнимомудрецах» (ψευδοῦς δόξης ἑταῖροι, δοκησίσοφοι), которым сопутствует «незнание, необразованность, неученость» (ἄγνοια, ἀπαιδευσία, ἀμαθία), и называет все это σοφιστικὰ αὐτῶν τέχνα (*Post. Cain.* 52–53); ср. у Оригена о том, что софисты вместе с эпикурейцами и перипатетиками некто иные, как ψευδοδοξοῦντες (*Cels.* II. 27), а также слова автора *Ps.-Clem.* о том, что греческих философов, которые пытались постичь истину при помощи догадок (διὰ στοχασμῶν; ср. выше: прим. 20), нужно называть не любителями мудрости, а любителями слов (φιλόλογοι οὐ φιλόσοφοι: *Hom.* II. 8.3).

<sup>76</sup> Ср.: «...споры и софистику следует всячески отвергать» (τὴν δὲ ἐριστικὴν τε καὶ σοφιστικὴν τέχνην παρατητέον παντελῶς: *Clem., Strom.* I. 47.2). Гермий, как и автор *TracTri*, смеялся над философами за их несогласие друг с другом (см. выше: прим. 24) и за их многословие (πόσοι λόγοι περὶ τούτων), тут же называет их «софистами, которые больше спорят, чем ищут истину» (σοφιστῶν ἐρίζοντων μᾶλλον ἢ τὰληθῆς εὕρισκόντων: *Irr. gent. phil.* 2 /7–8/); ср. у Оригена ἐριστικοὶ καὶ σοφιστικοὶ λόγοι (*Com. in Math.* 17.23).



(τέχνη), если они не связаны с (подлинной) философией (μετὰ φιλοσοφίας)<sup>77</sup>, для любого окажутся в высшей степени вредными (βλαβερώτερα παντί). Так вот, именно поэтому и Платон прямо называет софистику плохим искусством (κακοτεχνίαν)<sup>78</sup>, с ним соглашался и Аристотель<sup>79</sup> <...> Началом софистики является *кажущееся* (τῆς σοφιστικῆς ἀρχὴ μὲν τὸ φαινόμενον), а действие ее двоякое (ἔργον δὲ διπλόν): происходящее из риторики — *кажущееся* (τὸ μὲν ἐκ ῥητορικῆς διεξοδικὸν φαινόμενον), а от диалектики — искусство задавать вопросы (τὸ δὲ ἐκ διαλεκτικῆς ἐρωτήτικον). Цель же (софистики) состоит в том, чтобы поразить (ἢ ἐκπληξίς) <...> Но истины во всем этом нет!» (οὐδαμοῦ δ' ἐν τούτοις ἢ ἀλήθεια: *Strom.* I. 39.1–5).

Оценка, которую Климент дает софистике, во многом созвучна тому, что было сказано о философии и смежных с ней дисциплинах в вышеприведенном пассаже гностического текста<sup>80</sup>, поэтому, учитывая столь тесную параллель, я вполне могу допустить, что за сочетанием ῥῆεαυ <...> ῥῆ μῆτρειφιμε в *TracTri* 110.17–18 скрывалось греческое δόξα καὶ σοφιστικὴ (τέχνη), и, таким образом, автор, подводя итог своим рассуждениям, утверждает: все это никоим образом не подлинная философия<sup>81</sup>, а «(лишь) мнения и *софистика*».

При таком допущении встает, правда, вопрос: почему же коптский переводчик прибег к такому малопонятному, хотя и прозрачному с точки зрения словообразования слову, а не оставил в переводе греческое, что, как мы видели, было весьма обычной практикой? Думаю, ответ заключается в следующем. Переводчик правильно понял, что слово σοφιστικὴ, не засвидетельствованное ни ветхо-<sup>82</sup>, ни новозаветными текстами, содержало в этом контексте отрицательную оценку; но в то же время он понял и то, что, оставь он это слово без перевода, он мог бы ввести своего читателя в заблуждение относительно подлинного значения этого понятия: ведь, поскольку

<sup>77</sup> Только *гностик* (об этом понятии у Климента см.: Хосроев, 2009, 101 сл.) в состоянии отличить подлинную философию от софистики и диалектику от риторики (σοφιστικὴν μὲν φιλοσοφίας <...> καὶ ῥητορικὴν διαλεκτικῆς: *Strom.* I. 44.2).

<sup>78</sup> *Κακοτεχνία* встречается у Платона однажды, но не применительно к софистике (Ast, 1908, II, 129). Тем не менее целый ряд высказываний Платона о ней (прежде всего в диалоге «Софист») позволяет утверждать, что Климент в своих оценках во многом зависел от него: софистика — это «искусство лжецов и заклинателей» (ἢ τῶν ψευδοῦργῶν καὶ γοητῶν: *Soph.* 241B), это искусство не может породить настоящее, а только призрачное (φανταστικὴ τέχνη: *ibid.* 239C), и софист обманывает призраком (τὸ φάντασμα: *ibid.* 240D), не владея истиной, он обладает лишь мнимым знанием (δόξαστικὴν <...> περὶ πάντων ἐπιστήμην <...> οὐκ ἀλήθειαν ἔχων); одним словом, софисты лишь кажутся мудрецами, а на деле ими не являются (σοφοὶ φαίνονται <...> οὐκ ὄντες γε: *ibid.* 233C); так же как и для Климента, для Платона софистика — ἐριστικὴ τέχνη, ἀντιλογικὴ, μαχητικὴ, ἀγωνιστικὴ etc. (*ibid.* 226A); ср. также выше цитаты из Платона в комментарии на слово εἰαυ.

<sup>79</sup> Ср.: Arist., *Top.* 126a 30; другие примеры см. в аппарате (Stählin, ad loc).

<sup>80</sup> Автор *TracTri*, говоря о «пустой мысли» своих оппонентов, очевидно, отсылает нас к языку апостола Павла (οὐνεεγε εἰψοует = διαλογισμὸς μάταιος; см. выше: прим. 16), не раз высказывавшегося против всякого пустословия и пустомыслия. Также и Климент, завершая свое обличение софистики (*Strom.* I. 40.1), цитирует *1Тим* 6.3–5, где речь идет о тех же пороках, а выше, говоря о οἱ κακοδαίμονες σοφισταί, (*ibid.* I. 22.1), подкрепляет свои слова цитатой из *1Кор* 3.20 (*ibid.* I. 23.3); ср. его слова о том, что сами греки мудрецов, которые «занимаются всякой ерундой» (τοὺς περὶ ὅπουν πολυπράγμονας σοφοὺς), называли софистами (*ibid.* I. 24.1); не забудем, наконец, и о том, что Гермий, обрушиваясь на философов (которых он называет и софистами; см. выше: прим. 76), начинает свой маленький трактат цитатой из *1Кор* 3.19: ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μαρία παρὰ τῷ θεῷ.

<sup>81</sup> Разумеется, для него «подлинная философия» — это только учение его единомышленников (см. выше: конец прим. 15); ср.: «Духовный (πνευματικὸς) судит все, но сам никем не судится» (*1Кор* 2.15).

<sup>82</sup> Несколько раз встречающееся в *B3* слово σοφιστής к собственно *софистам* не имеет никакого отношения, а является синонимом σοφός, т.е. «мудрец»; в бож. переводах (саид. не дошли) оно передается как нейтральное *Саве* (например, *Дан* 2.14, 18 и т.д.; ср.: sapiens в Вульгате), которое, в свою очередь, могло передавать как греч. σοφός, так и φρόνιμος, συνेतός, σώφρων и т.п. (Crum, 319a).

основные слова с корнем σοφ- (σοφία и σοφός), знакомые из библейских сочинений и не вызывавшие затруднений ни при переводе, ни при понимании<sup>83</sup>, несли в себе, как правило, положительные коннотации, тот мог бы подумать, что речь идет о подлинной мудрости. С подобной трудностью столкнулись уже коптские переводчики Нового Завета, когда пытались перевести глагол σοφίζω, который имел гораздо более широкий спектр оттенков значения, чем простая σοφία. Это отчетливо видно на примере *2Петр* 1.16: медиальное причастие перфекта σεσοφισμένοι (μύθοι)<sup>84</sup> саидский переводчик был вынужден передать как (ⲉⲛⲛⲁⲗⲁⲉ) ⲈⲀⲮⲦⲧⲦⲱⲨⲎ, букв. «(слова), которые были придуманы», а бохайрский как (ⲉⲛⲛⲱⲗⲁ) ⲒⲚⲈⲦⲤⲈⲪ, букв. «обманные<sup>85</sup> /или т.п./ (басни)». Как видим, в этих переводах значение «мудрость» отходит на задний план, уступая место значению «вымысел», «обман» или т.п.<sup>86</sup>. Такая же проблема, очевидно, возникла у переводчика *TracTri* при попытке передать средствами коптского языка слово σοφιστικῆ, и ему пришлось прибегнуть к громоздкой конструкции, которая, впрочем, достаточно внятно передавала смысл: «делание знания, делание мудрости» или т.п., что по-русски вполне соответствует понятию «мудрствование».

И наконец, последнее. Восходящее к глаголу σοφίζω (через σοφιστής) прилагательное σοφιστικῆ (τέχνη), затем субстантивированное, принадлежит к словообразованию на -ικός. Этот формант активно использовался для создания преимущественно философской лексики, и поэтому подавляющее число этих слов даже в грекоязычном мире никогда не употреблялось в повседневном обиходе<sup>87</sup>. Коптам (при их доставшейся им в наследство ментальности, ориентированной на сугубо конкретное, а не на абстрактное<sup>88</sup>) большинство таких слов, с которыми они могли столкнуться только при чтении библейских текстов<sup>89</sup>, было до конца непонятно: для наиболее прозрачных из них (не содержащих, скажем, философского оттенка) при переводе могли быть подобраны эквиваленты<sup>90</sup>, но остальные, которые воспринимались как термины,

<sup>83</sup> В саид. *НЗ* σοφία всегда оставлено без перевода, а в бох. иногда передавалось и как ⲥⲱⲱ (ср. выше в прим. 66: ⲥⲱⲱ для ἐπιστήμη); σοφός в саид. то оставляется без перевода, то передается как ⲥⲁⲪⲉ, в бох. же всегда ⲥⲁⲪⲉ; ἄσοφος (только в *Ефес* 5.15) переведено: в саид. как ⲁⲛⲦ, в бох. как ⲁⲦⲥⲁⲪⲱ (Böhlig, 1953, 301–302).

<sup>84</sup> В Синодальном переводе: «хитросплетенные (басни)»; ср.: *doctae fabulae* «ученые басни» в Вулгате.

<sup>85</sup> В двух других местах (*1Кор* 3.19 и *Ефес* 4.14) словом ⲚⲈⲦⲤⲈⲪ бох. переводчик передает παλοῦρία (в саид. *Ефес* 4.14 оставлено греч. слово).

<sup>86</sup> Другие случаи перевода глагола σοφίζω в библейских текстах показывают полное отсутствие единообразия и зависимость перевода от контекста: ⲦⲥⲱⲨⲎ (Еккл 2.15); ⲱⲛⲦⲈ ⲒⲚⲱⲨⲎ ⲥⲱⲨⲎ, букв. «становиться более мудрым» (Еккл 7.24); ⲒⲚⲒⲚⲥⲁⲪⲉ (7.17); ⲦⲥⲁⲒ (Сирах 10.27) и т.д.

<sup>87</sup> Рост числа таких словообразований начинается с появления софистов в IV в. до н.э., их практику подхватывают философы: «...philosophy is the peculiar sphere of these adjectives <...> the sudden and extensive use of the termination -ικός is directly traceable to the Greek philosophers as a class» (Pepler, 1910, 430–431); подробнее см.: Хосроев, 2008, 91, прим. 1.

<sup>88</sup> Так, коптам было не под силу передать средствами своего языка, например, понятие φύσις, и оно (как и производное от него φυσικός) всегда оставалось без перевода. Им была недоступна та легкость, с которой Цицерон вводил в латинский язык новые философские понятия; см., например, *De fato* I. 1, где он (кажется, ad hoc) предлагает для греч. ἦθος (имея, конечно, в виду прил. ἠθικός), чтобы «обогатить латинский язык», ввести понятие *moralis*.

<sup>89</sup> Однако по сравнению с философскими текстами (так, например, у Платона их около 350, а у Аристотеля уже более 600) число таких слов в Библии невелико.

<sup>90</sup> Они могли быть простыми: так, например, νόρδος πιστικῆ (Мк 14.3) в саид. было передано как ⲛⲁⲣⲗⲟⲥ ⲈⲤⲤⲟⲦⲦⲓ, т.е. «отборный» (хотя «нард» ж.р. и правильно было бы ⲈⲤⲤⲟⲦⲦⲓ, но, видимо, окончание -ος ввело переводчика в заблуждение); то же греч. сочетание передано в саид. как ⲛⲁⲣⲗⲟⲥ ⲒⲒⲥⲦⲧⲓⲕⲓ (Ин 12.3), а в субахм. как ⲛⲁⲣⲗⲟⲥ ⲒⲚⲁⲦ, т.е. «подлинный»; бох. же в обоих случаях оставляет греч. ΠΙΣΤΙΚΗ; но могли быть и сложными: так, διδοκτικός (*1Тим* 3.2 и *2Тим* 2.24) и саид., и в бох. передается как ⲣⲉⲥⲦⲥⲱⲨⲎ, букв. «тот, кто дает учение», но этим же словом передавался и целый ряд греческих слов, имеющих другие оттенки значения: κοθηγητής (Мф 23.10), παιδευτής (Римл 2.20), или λογικός (Римл 12.1) в саид. передано как ⲒⲒⲦⲧⲓⲕⲓ (использовавшееся и для перевода таких родственных понятий, как συνετός, σόφρων, ἐπιστήμων; ср. выше: прим. 82 по поводу ⲥⲁⲪⲉ и Crum, 715а), а в *3Петр* 2.2. и в саид., и в бох. слово оставлено без перевода, и т.д.

ставшие достоянием всего христианского богословия, приходилось оставлять без перевода: σαρκικός, σωματικός, ψυχικός, πνευματικός, καθολικός, λειτουργικός, αίρετικός и т.д.

### Сокращения

*НЗ* — Новый Завет

бох. — бохайрский (северный) диалект

саид. — саидский (южный) диалект

*BCHN* — Bibliothèque copte de Nag Hammadi

*BG* — Papyrus Berolinensis 8502

*NHC* — Nag Hammadi Codices

*NH(M)S* — Nag Hammadi (and Manichaean) Studies

### Сочинения из собрания Наг Хаммади:

*Апок.Иоh* (*NHC* IV. 1 и *BG* 2) — «Апокриф Иоанна»

*Ев.Аег* (*NHC* III.2 и IV.2) — «Евангелие египтян»

*Еиг* (*NHC* III.3 и V.1) — «Блаженный Евгност»

*GreatPow* (*NHC* VI.4) — «Мысль нашей Великой Силы»

*InterpКн* (*NHC* XI.1) — «Толкование знания»

*Plat., Rep.* (*NHC* VI.5) — Платон, «Государство»

*SentSext* (*NHC* XII.1) — «Изречения Секста»

*SophJChr* (*NHC* III.4 и *BG* 3) — «Премудрость Иисуса Христа»

*TeachSilv* (*NHC* VII.4) — «Поучения Сильвана»

*TestVer* (*NHC* IX.3) — «Свидетельство истины»

*TracTri* (*NHC* I.5) — «Трехчастный трактат»

*TreatRes* (*NHC* I.4) — «Трактат о воскресении»

*Zostr* (*NHC* VIII.1) — «Зостриан»

Сокращения названий библейских текстов можно найти в любом издании Библии; сокращения для сочинений и изданий античных авторов см. в словаре: A Greek-English Lexicon. Comp. by H.G. Liddell and R. Scott. A New Edition Rev. and Augm. by H.S. Jones. Oxf., 1966 (*LSJ*).

### Библиография

*Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2002.

*Еланская А.И.* Трехчастный трактат. Перевод и комментарии А.И. Еланской (рукопись).

*Хосроев А.Л.* Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М.: «Прицель», 1997.

*Хосроев А.Л.* Еще раз о термине *гностик*. — *Hyperboreus* 14, 2008, fasc. 1, 91–117; 15, 2009, fasc. 1, 101–109.

*Lexicon platonikum sive vocum platoniarum index.* Cond. Fr. Astius. Vol. 1–3. 2. Aufl. Berlin, Hermann Barsdorf Verl., 1908.

*Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex).* Vol. 1: Introductions, Texts, Translations, Indices. Vol. 2: Notes. Contributors: H.W. Attridge, E.H. Pagels [et al.]. Vol. Editor H.W. Attridge. Leiden: Brill, 1985 (*NHS*, 22, 23).

*Bauckham* The Fall of Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria. — *Vigiliae Christianae*, 39, 1985, 313–330.

*Böhlig A.* Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament. München: Verl. Robert Lerche, 1953.

- Bowersock G.W.* Greek Sophists in the Roman Empire. Oxf.: Clarendon Press, 1969.
- Crum W.E.* A Coptic Dictionary. Oxf.: Clarendon Press, 1939.
- Dillon, 1995* — Alcinoüs. Handbook of Platonism. Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon. Oxf.: Clarendon Press, 1995.
- Dörrie-Baltes, 1993* — Der Platonismus in der Antike. Bd. 3: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Stuttgart: Frommann Holzboog, 1993.
- Fredouille J.-C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris: Études augustiniennes, 1972.
- Fuchs H.* Enkyklios Paideia. — Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. V, 1962, 366–398.
- Gottschalk H.B.* The Earliest Aristotelian Commentators. — Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence. Ed. by R. Sorabji. L.: Duckworth, 1990, 55–81.
- Hadot I.* Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. P.: Études augustiniennes, 1984.
- Hadot P.* Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. — Museum Helveticum, 36, 1979, 201–223.
- Hadot P.* La logique, partie ou instrument de la philosophie? — Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. Fasc. 1. Leiden: Brill, 1990, Appendice I: 183–188 (Philosophia antiqua, 50).
- Hanson R.P.C.* Satire des philosophes païens. Introduction, texte critique, notes, appendices et index par R.P.C. Hanson. P., Les éditions du Cerf, 1993 (Sources chrétiennes, 388).
- Kasser R.* et al., Tractatus Tripartitus. Pars I: De supernis (p. 51–104). Bern: Francke, 1973. Pars II: De creatione hominis. Hars III: De generibus tribus (p. 104–140). Bern: Francke, 1975.
- Khosroyev A.L.* Zum Wort ΠΑΡΑΠΤΩΛΩΣ in der Apokalypse des Petrus und dem Zweiten Logos des Grossen Seth (NHC VII. 3 und 2). — Hyperboreus 15, 2009, fasc. 2, 340–349.
- Krause M.* Koptische Literatur. — Lexikon der Ägyptologie. Hrsg. von W. Helck u. E. Otto. Bd. III. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980, 694–728.
- Kudlien F.* Medicine as a “Liberal art” and the Question of the Physician’s Income. — Journal of the History of Medicine, 31, 1976, 448–459.
- Lagarde, 1886* — Catenae in Evangelia aegyptiacae quae supersunt. Ed. P. de Lagarde. Gottingae, 1886.
- Martin L.H.* The Anti-Philosophical Polemic and Gnostic Soteriology in “The Treatise on the Resurrection” (CG I. 3). — Numen, 20, 1973, 20–37.
- Nagel P.* Lycopolitan (or Lyco-Diospolitan or Subakhmimic. — The Coptic Encyclopedia, vol. 8. N. Y.: Macmillan, 1991, 151–159.
- Nagel, 1998* — Der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi Codex I (Codex Jung). Neu übersetzt von P. Nagel. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 1).
- Nutton, 1979* — Galen. “On Prognosis”. Edition, Transl. and Commentary by V. Nutton. B.: Akad.-Verl., 1979 (Corpus medicorum graecorum, V.8, 1).
- Orlandi T.* Coptic Literature. — The Roots of Egyptian Christianity. Ed. By B.A. Pearson & J.E. Goehring. Philadelphia: Fortress Press, 51–81.
- Parrott, 1991* — Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1 with Pap. Berol. 8502, 3 and Pap. Oxy 1081: Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ. Ed. by D.M. Parrott. Leiden et al.: Brill, 1991 (NHS, 27).
- Pépin J.* La vraie dialectique selon Clément d’Alexandrie. — Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou. Publ. par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser. P.: Beauchesne, 1972, 375–383.
- Peppler Ch.W.* The Termination -κός as used by Aristophanes for Comic Effect. — American Journal of Philology, 1910, 31, № 4, 428–444.
- Poirier-Painchaud, 1983* — Les Sentences de Sextus (NH XII,1). Fragments (NH XII,3) par P.-H. Poirier. Fragment de la République de Platon (NH VI,5) par L. Painchaud. Québec, Les Presses de l’Univ. Laval, 1983 (BCNH. Section «Textes», 11).
- Raj M.H.* Médecins et maladies de l’Égypte Romaine. Étude socio-légale de la profession médicale et ses praticiens du Ier au IVe siècle ap. J.-C. Leiden–Boston: Brill, 2006 (Studies in Ancient medicine, 32).
- Reis, 1999* — B. Reis, Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos. Prolegomena, Überlieferungsgeschichte, kritische Edition und Übersetzung. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999 (Serta Graeca, 7).

- Schenke, 2001* — H.-M. Schenke, *Tractatus Tripartitus* (NHC I,5) — Nag Hammadi Deutsch. 1. Bd.: NHC I,1–V,1. Eingeleitet und übers. von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. Hrsg. von H.-M. Schenke et al. B.–N. Y.: Walter de Gruyter, 2001.
- Siegert, 1982* — Nag-Hammadi-Register. Angefertigt von F. Siegert. Einführung von A. Böhlig. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1982 (WUNT, 26).
- Sorabji, 1990* — R. Sorabji, *The Ancient Commentators on Aristotle*. — *Aristotle Transformed...* (см.: *Gottschalk, 1990*), 1–30.
- Staden, 1997* — H. v. Staden, *Galen and the “Second Sophistic”*. — *Aristotle and After*. Ed. By R. Sorabji. London, Inst. of Classical Stud., 1997, 33–54 (*Bull. of the Inst. of Classical Stud. Supplement*, 68).
- Thomassen, 1989* — *Le Traité Tripartite* (NH I, 5). Texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen. Traduit par L. Painchaud et E. Thomassen. Québec: Les Presses de l’Univ. Laval, 1989 (BCNH. Section «Textes», 19).
- Thomassen, 2006* — E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the “Valentinians”*. Leiden–Boston: Brill, 2006 (NHMS, 60).
- Wilmet* — *Concordance du Nouveau Testament sahidique*. Par M. Wilmet. T. 1–4. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1957–1960 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia*. T. 11, 13, 15, 16).
- Zandee, 1972* — J. Zandee, *L’exemplarisme du monde transcendant par rapport au monde visible dans le Tractatus Tripartitus du Codex Jung*. — *Revue d’Égyptologie*, T. 24. Mélanges dédiés à Michel Malinine. P., 1972, 224–228.

## Summary

A.L. Khosroyev

### **On Some Obscure Terms in the “Tractatus Tripartitus” (Nag Hammadi Codex I. 5: 109.21–110.22)**

The article deals with a passage from a Gnostic (Valentinian) treatise. Using vast comparative material the author attempts to demonstrate that Coptic compound ρῆμιπτοργανον (110. 16–17) means “arts of logic” and the phrase ρῆελαγ <...> ρῆ μητρεσιπῆε (110. 17–18) corresponds to the Greek δόξαι καὶ σοφιστική (τέχνη), i.e. “opinions and sophistry”.