

А.П. Щеглов

Природа зла и ложное знание в древнерусских представлениях

Проблема возникновения зла и существования ложного знания – одна из самых сложных в рамках любой религиозно-философской традиции. Мыслители разных эпох по-разному отвечали на вопросы: что такое добро и зло, каковы критерии их различения с точки зрения знания? Откуда проистекают добро и зло и как они связаны со знанием о мире? Сложность рассмотрения данного вопроса обусловлена тем, что проблема добра и зла относится к «вечным» проблемам. Она непосредственно соотносится с вероучительными установками различных религиозных доктрин, а поэтому не имеет однозначного решения.

Свою лепту в разработку представлений о природе зла и подлинности знания внесли и древнерусские книжники. Обращение к конкретным источникам отечественной средневековой письменности, использующим понятия «зло» и «знание» и воспроизводящим рассуждения на эту тему, показывает, с одной стороны, многозначность и многомерность данных понятий, а с другой – крайнюю важность их для уяснения глубинных основ самой древнерусской культуры. Последняя являлась частью православного мира, поэтому и проблема происхождения зла решалась в общеправославном аспекте, с учетом пришедших на Русь библейских и патристических переводов.

Объяснение причин наличия зла в мире дается в самых разнообразных произведениях, но в первую очередь в славяно-русских переводах библейских текстов и в переводной экзегезе на их осно-

ве. Появление библейских книг на Руси связано с переводческой деятельностью Кирилла и Мефодия во второй половине IX в. Оригиналом им послужили бытовавшие в Византии в IX в. греческие списки Библии¹. С конца X в. разрозненные славянские списки библейских книг стали попадать из Болгарии на Русь, и уже в XI в. восточным славянам была известна основная масса южнославянских библейских переводов. На основе переводных произведений появлялись и оригинальные, древнерусские, библейские подборки и компиляции типа Палеи Толковой² и общеславянского Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского. Именно они содержали во многом оригинальную интерпретацию религиозно-философских представлений о природе зла в средневековой Руси, но в то же время воспроизводившиеся в древнерусских текстах православные характеристики мирового бытийственного изъязна выводили допетровскую Русь на один уровень с общечеловеческими надеждами, существовавшими во все исторические эпохи³.

Данная особенность идейно-религиозной жизни Древней Руси позволяет отнести общие для стран православного региона представления о зле и знании к изначальным и архетипическим понятиям культуры средневековой эпохи. В качестве одного из базовых сегментов средневекового религиозного мировоззрения представления о природе зла позволяют выявить основы понимания человеком того времени своего места в бытии.

Природа зла имеет в древнерусской философской мысли не только онтологический, но и определенный гносеологический аспект. Гносеологический смысл проявления зла, в первую очередь, предстает как недостаток и искажение подлинного знания. Тем самым знание подразделялось на истинное, соответствующее абсолютному смыслу, и ложное, искажающее смысл, вносящее в него не свойственные первоначальному пониманию негативные образы. Ложное знание приводит человека в лабиринт логических ошибок и заблуждений, закрывая подлинный смысл окружающего континуума бесконечной чередой призрачных образов. Чтобы получить истинное знание, по мнению древнерусских мыслителей, нужно преодолеть фантомные, ноуменальные границы физической природы: «...не ищи ложнаго естественнаго последования чинъ, но выше естества вся и мечтайся и разумевай»⁴ («не ищи ложного обычного порядка естественного соответствия, но вообрази и представь

все высшим <идеальным. – А.Щ.> естеством»⁵). Следовательно, зло не только имеет ложный бытийственный статус, оно само является ложным знанием и ошибочным пониманием. Небытийственность и «несущественность» зла ведет к появлению несуществующих гносеологических образов: «...не сумнися отнудь о создании зла, то бо покрывало и одевало бытия»⁶ («ибо зло лишь покрывало и одежда бытия»⁷). Сам смысл бытийственного искажения («первородного греха») включает принятие ложного знания. После изменения сущности перед первочеловеком Адамом открывается не подлинная истина Абсолютного Слова, а мир призраков и фантомов, утопающих в соблазнительном чувственном мареве.

Зло и несовершенство в Древней Руси рассматривалось в ноуменальном поле, метафизическая основа которого соприкасается с бытием: «Пришед вся являемая и видимая, и теленная и ум утвердив с мыслеными и невидимыми»⁸ («Утвержденный <в Боге Слово. – А.Щ.> ум мыслящий и невидимый проходит все явленное и видимое»⁹).

Зло существует не в сущем, как некая основополагающая субстанция, а проявляется в сфере смысла. Об инфернальном смысле нельзя сказать, что он субстанциально существует в вещах, его удел – неправильное ноуменальное действие. Зло не содержит в себе сущностного бытия даже в возможности, поскольку возможность предполагает наличие в основании чего-то похожего на обособываемое. Всякое выражение инфернального смысла в мысли, в языке, в предположении ведет к искажению действительных атрибутов вещей, но порочный смысл негативного знания не сливается ни с разумом, ни с сущим.

Гносеологическая инфернальность включает парадокс внелогичного бытия в изначальную онтологически гармоничную логичную схему бытийственной и временной сферы. Поэтому внелогичные атрибуты бытия не выступают как основания для логически правильного рассуждения о бытии. Уделом «поврежденного» разума остается условная эмпирическая оценка оснований природы, то обычное эмпирическое восприятие, которое предполагает механическую измеримость изменчивого и конечного континуума. В результате эмпирическое наблюдение детерминировано условиями опыта, главная задача которого состоит в том, чтобы из некоего эмпирического массива выделить простые составные части данной вещественной действительности и определить их посредством из-

мерения, как числовые величины. Оттого мир предстает для разума как сухая прямая механическая законосообразность природы. Цель такого разума – постижение природы, достигаемое посредством эмпирического опыта¹⁰. Замыкание разума на низших уровнях бытия считалось в Древней Руси, как, впрочем, и в любой иной средневековой культуре, гносеологическим и онтологическим ограничением разума, что воспринималось как смысловой изъян: «*Разум несовершенен и всякого невидения исполнь*»¹¹ («Разум несовершенен и наполнен всяческим неведением»¹²). Количественное и математическое определение вещественной вселенной, функции измеримых величин не могли считаться единственной задачей разума. Ум не ищет «скрытых сил и энергий», его деятельность определяется лишь классификацией количественных отношений. Древнерусская культура, как средневековая цивилизация, не видела смысла в изучении пребывающей и временной вселенной. Задача интеллекта – не столько и не только изучение законов вселенной, а прорыв к трансцендентным высотам, через внелогичные препятствия, к чистой ноуменальности. Интеллект как способность познавать и мыслить подразумевал понимание идеальных бытийственных основ:

«*Море естъства бес конца и бес нарака, весе преходя разум и времени и вещи*»¹³. «*Природное море без конца и определений, времена и вещи все постигает разум*»¹⁴.

Лишенное метафизических основ, сознание становится имманентным, оно мыслит трансцендентное по образу и подобию самой имманентности. Замкнутый в механических рамках, интеллект воспроизводит реальность по образу того, что сам призван обосновывать. Относительность воспринимающего субъекта и воспринимаемого объекта законополагает и «абсолютизирует» саму относительность связи между ними. Относительность восприятий ведет к бесконечному оспариванию взглядов, где всякое доказательство требует бесконечного регресса предпосылок либо устанавливает в качестве абсолютных какие-либо недосказанные предпосылки. Поэтому всякое исключительно вещественное исследование ведет к тому, что любые доказательства строятся на условных допущениях, которые требуют собственного доказательства. Действие интеллекта в относительном континууме – это монологичная форма знания: интеллект созерцает наличную, эмпирическую вещь и

делает выводы о ее эмпирических действиях. Здесь только один субъект – познающий или созерцающий. Субъекту противостоит безгласная вещь, которую он пытается определить исходя из нее самой, а не из скрытых в ней основ. В таком континууме любой объект знания (в том числе человек) может быть воспринят и познан как вещь. С появлением зла субъект и бытие радикально изменились, но не субстанциально, а ноуменально¹⁵.

Гносеологические представления в Древней Руси устанавливали непосредственную достоверность знания, критерием которой был Абсолютный Логос, Абсолютный Смысл, требующий для своего восприятия не искаженного, а идеального или «чистого» смысла. Тем самым разум вырывается из плена относительности всех эмпирических представлений: *«Елико убо о Боже плотеньски глаголется, прикладомы есть глаголаю, имать же ин вышний разумъ»*¹⁶ («Сколько о Боге чувственно говорится, все есть подобие, <необходимо. – А.Щ.> иметь иной высший разум»)¹⁷. Интеллект, таким образом, должен был трансформироваться и подняться от механической детерминированности к высшему и идеальному смыслу:

*«Но ино бытие, еже весть Бог един, бессмертно и при-сноживотно, и нетленно от-нудь, непричастно сущее печали же и скорби, попеченья всякого и тицания, къ жизни сделающего»*¹⁸.

«Другое бытие, что знает один Бог, бессмертно, вечно живое и нетленное, непричастное печали и скорби, всяким трудностям и заботам, соединенным с жизнью»¹⁹.

Истинное и единственное движение для ноуменов состоит в уподоблении Абсолюту. Абсолют предстает как Сущее, пребывающее сверх всего бытийственного сущего, отсюда и истина выступает как Сущее, поскольку истина и подлинное знание предстает в виде Абсолютного Слова. Противоположностью истинного знания выступает ложь и не сущее, потому что бытийственная ложь находится вне всякого отношения к Абсолюту.

Бытийственная ложь, не будучи образом абсолютной бытийственной истины, не имеет никакого истинного, абсолютного подобия. При выборе ложного движения и действия происходит создание собственной фантомной антибытийственной структуры, ведущей к появлению ложного и призрачного знания. Ноуменальный

(смысловой) универсум не может существовать сам по себе без выражения в феноменальном пространстве. Придав явленному существу иную энергийную установку, не созвучную с абсолютным решением о бытии, часть ноуменального континуума вносит в первоначальное сущностное единство бытия разделенную двойственность. Субъекты и объекты перестали соответствовать абсолютному единству и содержат в себе противоположные гносеологические начала.

После бытийственного искажения в действие и смысл бытия вошла произвольная случайность, исключаящая из себя всякую закономерность и достоверность. Случайность отрицает собственную необходимость пребывания. Постоянная величина становится переменной, сущность и явление уже не совпадают. Вещественное действие и становление приобрели алогический смысл. Алогичность становится некой самостоятельной смысловой субстанцией. Это приводит феномен к ограничению, дробности, ведущим к конечности и тлению. Структура материального мира становится мнимой величиной. Вещественные феномены теряют свой жизненный смысл и затемняют свою идею. Постоянная бытийственная величина превращается в переменную. Внутреннее содержание часто противопоставляется внешнему выражению. Реальная вещь, в которой внутреннее содержание никогда не противопоставлялось внешнему, приобретает значение мнимой величины²⁰. В данном при начале бытия, совершенном вещественном состоянии феномена появляется совершенно другое, негативное смысловое измерение. Не сам первоначальный образ вещи является мнимой величиной как таковой, меняется именно направление движения феномена, которое, в свою очередь, делает вещь конечной и относительной величиной: *«Образ вещи помрачился»*²¹.

Рациональное значение вещи становится иррациональным, внутрь вещи проникает смысловое, а затем и вещественное «тление», где все конкретное распущено, размыто, а смысл и движение вещи уже не связаны со смысловыми движениями других вещей. Вещество становится изолированным само в себе, из-за изолированности возникает искаженная связь с другими предметами. Первичное и существенное отражение вещи нарушено, оно как бы расчленяется в самом себе. Из нераздельного, неразделимого и единого, из первоначальной «недифференцированности» возникает расчленение, дробность. Дробность, растление, множественность и как итог конечность становятся функцией вещи.

Искривленный континуум кажется бесконечным и безмерно протяженным, что является иллюзией. Фантом беспредельности превращается в свойство постоянного изменения, превращения, деления или, правильнее сказать, бесконечного сущностного становления, где целое превращается в дробное, где постоянен процесс уничтожения и возникновения всей совокупности физического пространства: «...свойства убо телеси единому сечению, течение, прелогание»²² («одному телу свойственны расчленение, истечение и изменение»²³). Абсолют в этом пространстве – простая Единица, которая дробится в пространстве до бесконечности. Единица предстает как результат арифметического и натурального становления, некое вечно изменяющееся «ставшее», синтез конечного и бесконечного в конечном.

Зло – не само вещество, не материя, а изменение направления духовной деятельности ноуменального бытия. Действие здесь выступает как актуализирующая возможность, направляющая вещество. Онтологическое искажение действий ноуменального мира не распространяется на подлинные основы бытия, персонифицированные в «чистомъ» бытии и «чистомъ» смысле. Эти те неуничтожимые основы, которые находятся в «крайних пределах»²⁴ любого вещества.

Искаженная направленность действия, вложенная в пространственное состояние универсума, изменила пребывание и энергию вещи. Действенная сущность вещей после бытийственного искажения уже перестала отличаться от своей первоначальной сущности:

«Святой Дорофей злота о себе ничтоже есть, ниже бо существо кое есть, ниже состав ки и мать. Не буди то, но уклонишися души от добродетелей бывает страстна и раждает грех, тем же и томится от него не обретаючи естественное некое упокоение в нем, яко во древе червь, в меди ржа, в ризах моль сице и душа творит злота никакже прежде сице и имящу состав»²⁵.

«Святой Дорофей: зло не представляет собой ничего, оно не сущность и не имеет бытийственных составов. Но душа, уклонившаяся от добродетели, становится страстной и рождает грех. От него она томится, не обретающая успокоения в нем. Как в дереве червь, в меди ржавчина, в одежде моль, так и душа создает зло, не имеющее прежде того существования и составов»²⁶.

Искаженное и неправильное знание, в свою очередь, порождает зло. Бытие начинает существовать под влиянием действительной причины, которая изводит их вовне, сообщая им наличное, формальное существование. Оформленное бытие дуально не противопоставляется Абсолютному Замыслу. Чистое творение – не только идеальные основания вещей²⁷, а само воплощенное бытие, в которое потом входят искаженные ноуменальные начала, порождающие извращенное знание. Внутреннее бытие вещей, существующее в Абсолютном Замысле, не отличается от изведенного к существованию «бытия». Внешнее формальное бытие по первоначальному замыслу такое же, как внутреннее, скрытое и вечное существование: *«Еже бытии давый, прочее Тыи еже присно бытии и пребывати даръ подал есть великы, бяще даръ естьство»*²⁸ («Давший бытие, Он же дал им великий дар быть вечно, и этот дар заключен в природе»²⁹). В модусе абсолютного существования вещи таковы, какими они являются сами по себе.

Знание, впадающее во множественность, неминуемо впадает в дуализм борьбы противоположных начал: *«Положихом лжу оупование наше, лжею покрыхомся, и лжа оукрепися на земли»*³⁰ («Сделалась ложь нашим упованием и покрылись мы ложью. Ложь укрепились на земле»³¹). Влияние зла на природу знания понималось в Древней Руси в соответствии с известным высказыванием из Евангелия от Иоанна:

*«Вы от отца Дявола есте, и похоти отца вашего хотите творити, егда глаголетъ лжу, от своих глаголет яко ложь есть и отецъ лжи»*³².

«Ваш отец Дьявол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи»³³.

Появление зла, приведшее к искажению знания, помещалось вне самого бытия и имело духовную основу. Зло превращает истинное знание в ложное мнение, искажающее всю картину мироздания. Ложное знание придает конечность существованию и приводит к неразличимости самого универсума. Ложь, помещенная внутрь человеческого существования, влечет за собой неправильное и искаженное отражение объекта самим познающим субъек-

том. Объект получает неправильное имя, знак, понятие, не соотнесенное с идеальным смыслом. Истина в такой гносеологической системе – не просто само знание или содержание знания, а возможность понять истинные причины бытия, его первоначальные и действенные основы: «...яко лжею Дияволу, а истинною Богу соединимся, Господь да сподобит нас истину любити и сохранити сию»³⁴ («так ложью Дьяволу, а истиной Богу соединяемся. Господь да научит нас любить истину и сохранить ее»³⁵).

Неполноценное знание предстает техническим инструментом вещественного процесса, а не его смыслом. Истина в Древней Руси не выводилась из эмпирической замкнутости теоретических и естественных критериев. Наличное бытие и мышление не могут совмещаться, их тождество невозможно³⁶. Истинное знание – вневременное ноуменальное свойство, которое выражается в постижении сверхэмпирических первоначальных основ вещей. Истина – это не просто эмпирическая адекватная информация, получаемая посредством чувственного и интеллектуального изучения либо принятия сообщения об объекте и характеризующаяся с позиции достоверности. Настоящее знание выпрямляет искривленное пространство, приводит в гармоническое соответствие вещь и интеллект. Разум и предмет должны пройти путь очищения от ненужного («злого») ноуменального смысла как внутри их, так и между ними. Тем самым действительность включает в себя не только воспринимаемый мир, но и субъективную, духовную сферу.

Особым образом здесь следует сказать о трактовке познания в древнерусской мысли. Результат познания (истина), а также сам объект познания не понимались неразрывно связанными только с предметно-чувственной деятельностью человека. Православная метафизика в Древней Руси называла истиной не абстрактную универсальную идею или какое-либо материальное явление (формирование), а основополагающий Логос, воплотившийся в личность Иисуса Христа: «Я есмь путь, истина и жизнь»³⁷. Воплощение Логоса раскрывает подлинные основы вещей. Универсум уже не отделен от идеала как некоторого недостижимого предела. Логос как Истина для мира является особым идеальным объектом. Но при этом Логос разворачивает в природном мире трансцендентные, сверхчувственные основы, через которые бытие избавляется от семантических парадоксов. Такое понимание истины нераз-

рывно связано с пониманием бытия как трансцендентного, сверхчувственного и рационально до конца не постижимого феномена. С олицетворением Логоса, источником всего сущего, стирается различие между абсолютной и относительной истиной. Неполное и относительное (конечное) эмпирическое знание перестает существовать. Происходит трансфигурация природного бытия, где каждый смысл ложен. Псалтырь, словами пророка Давыда, так пишет про это эфемерное состояние бытия: *«Всяк человек – ложь»*³⁸. Все решает направленность воли разумных существ, которая определяет их причастность либо к истине и к вечной жизни (вечному бытию), либо ко лжи – вечной смерти и небытию:

*«Начало спасения се есть да оставит человек хотения своя и разум, да сотворит волю Божию и разум и аще сие сотворит не обрящеся во всей твари вещь или начинание или место могущее возбранити добродетелей его, яко Богъ изначала восхоте твари бытии, по образу и по подобию»*³⁹.

«Начало спасения заключено в следующем: оставит человек собственные желания и разум и выполнит волю Божию и если поступит таким образом, то не найдется во всем творении вещи, начала или места, которое ограничило бы добродетели его, так как Бог с самого начала хотел, чтобы творение было по Образу и по Подобию <Логоса. – А.Щ.>⁴⁰.

Знание в древнерусской мысли – это не поиск Абсолютной Истины, стоящей за пределами всего сущего, это поиск по образу Логоса абсолютных основ собственного бытия, приведение наличного бытия от фантома и иллюзии к абсолютному подобию.

В Древней Руси не существовало метафизического и антропологического дуализма, согласно которому дух, заключенный в наказание в темницу в виде тела, должен путем очищений и искуплений умертвить свои естественные желания и оставить один чистый разум. Простое подавление и отрицание чувственности не было целью древнерусской культуры. Главным гносеологическим и онтологическим актом выступала трансфигурация ноуменальных действий, придание всей совокупной вещественности правильного ноуменального действия, исправляющего саму природу чувственности.

Примечания

- 1 Горский А.В. О свв. Кирилле и Мефодии // Москвитянин, 1843. Ч. 6.
- 2 Адрианова В.П. К литературной истории Толковой палеи. Киев, 1910.
- 3 Абрамов А.И. К вопросу о месте философии в средневековой письменности Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 44–45.
- 4 Феофилакт Болгарский. Евангелие толковое. ГИМ. Барс., 115. 1348 г., Л. 195 об.
- 5 Перевод наш.
- 6 Вопрос святого Максима // Никон Черногорец. Пандекты. ГИМ, Хлуд. 114. XIV в., Л. 270 об.
- 7 Перевод наш.
- 8 Толковый Апостол. Почаев. 1784. Л. 54.
- 9 Перевод наш.
- 10 Boeder H. Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia // Archiv für Begriffsgeschichte. Band 1–43. Band 4. Koeln/Hamburg, 1959. S. 91–92.
- 11 Георгий Амартол. Временник // Рукопись XV в. (Частное собрание). Л. 64.
- 12 Перевод наш.
- 13 Григорий Назианзин. Поучения // Рукописный сборник XV в. (Частное собрание). Л. 327.
- 14 Перевод наш.
- 15 Janssen H. Idea of Logos in the Early Middle Ages // The Journal of Hellenic Studies. Vol. 104. 1984. P. 180–181.
- 16 Григорий Назианзин. Поучения // Рукописный сборник XV в. Частное собрание. Л. 328 об.
- 17 Перевод наш.
- 18 Иоанн Синайский. Лествица. РГБ, Фунд., 152. 1387 г., Л. 250 об.
- 19 Перевод наш.
- 20 Лосский В. Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 71.
- 21 Рукописный сборник XVI в. (Частное собрание). Л. 170.
- 22 Цит. по: Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. С. 37.
- 23 Перевод наш.
- 24 Максим Исповедник, Феодор Эдесский, Нил Синайский. Главы. ГИМ. Хлуд. 10-д. XIII в., Л. 142 об.
- 25 Альфа и Омега. Анонимное старообрядческое издание XVIII в., Л. 205 об.
- 26 Перевод наш.
- 27 Meyer A. Wesen und Geschichte der Theorie von Mikro- und Makrokosmism. Sturzenegger. Bern, 1900. S. 57–61.
- 28 Послание Иоасафа // Чтение в Обществе истории и древности российских. («ЧОИДР») – периодические издания Московского общества истории и древностей российских, 1846–1918 (с перерывом). Кн. 1–264. М. 1880. Кн. III. С. 153.
- 29 Перевод наш.
- 30 Там же. Л. 47а.
- 31 Перевод наш.

- 32 Острожская Библия. М. 1914. Л. 578 об.
 33 Иоанн 8, 44. Синодальный перевод.
 34 Кормчая сербской редакции («Рашская кормчая»). Отрывки. РГБ. Унд. № 25. 1305 г. Л. 40б.
 35 Перевод наш.
 36 *Деспотопулос К.* Гносеологический дуализм Парменида // *Философские исследования.* 1994. № 1. С. 181–187.
 37 Иоанн. 14:6. Синодальный перевод.
 38 Пс. 115, 1–2. Синодальный перевод.
 39 *Петр Дамаскин.* Толкование 39 псалма // *Рукописный сборник XVI века (Частное собрание).* Л. 37 об.
 40 Перевод наш.

Библиография

- Адрианова В.П.* К литературной истории Толковой палеи. Киев, 1910.
Абрамов А.И. К вопросу о месте философии в средневековой письменности Киевской Руси // *Становление философской мысли в Киевской Руси.* М., 1984. С. 44–45.
 Альфа и Омега. Анонимное старообрядческое издание XVIII в.
Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913.
Георгий Амартол. Временник // *Рукопись XV в. (Частное собрание).*
Горский А.В. О свв. Кирилле и Мефодии // *Москвитянин,* 1843. Ч. 6. С. 405–434.
Деспотопулос К. Гносеологический дуализм Парменида // *Философские исследования.* 1994. № 1.
Иоанн Синайский. Лествица. РГБ, Фунд., 152. 1387 г.
 Кормчая сербской редакции («Рашская кормчая»). Отрывки. РГБ. Унд. № 25. 1305 г.
Никон Черногорец. Пандекты. ГИМ, Хлуд. 114. XIV в.
 Острожская Библия. М. 1914.
 Послание Иоасафа // *Чтение в Обществе истории и древности российских. («ЧОИДР»)* – периодические издания Московского общества истории и древностей российских, 1846–1918 (с перерывом). Кн. 1–264. М. 1880. Кн. III.
 Рукописный сборник XV века (Частное собрание).
 Рукописный сборник XVI века (Частное собрание).
 Толковый Апостол. Почаев. 1784.
Феофилакт Болгарский. Евангелие толковое. ГИМ. Барс., 115. 1348 г.
Voeder H. Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia // *Archiv für Begriffsgeschichte.* Band 1–43. Band 4. Koeln / Hamburg, 1959.
Janssen H. Idea of Logos in the Early Middle Ages // *The Journal of Hellenic Studies,* 1984. Vol. 104.
Meyer A. Wesen und Geschichte der Theorie von Mikro- und Makrokosmism. Sturzenegger. Bern, 1900.