

ИОАНН СКОТТ О “ТВОРЕНИИ ИЗ НИЧЕГО” И ВЕЧНОСТИ ТВОРЕНИЯ В СЛОВЕ БОЖИЕМ¹

В.В. Петров

Учению о творении из ничего посвящен специальный раздел третьей книги *Перифьюсеон* Иоанна Скотта². В отличие от своих предшественников Иоанн в гораздо меньшей степени озабочен вопросами “бесформенной материи”, ее совечности миру, у него нет словесной игры, к которой прибегал другой каролингский ученый – Фридугис³. Эриугена сосредоточивается на анализе первоначальных причин мира, на антиномии “двойного существования” тварного мира – вечном (в причинах-логосах) и временном. В своих выкладках Иоанн опирается на сочинения Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Августина, выстраивая теорию, которая представляет собой яркий пример христианского платонизма. В результате он приходит к выводу, что искомое ничто следует понимать не привативно – как полное отсутствие какого-либо бытия, но суперлативно – как божественное бытие, которое является для человека “ничем” лишь в силу недоступности для человеческого познания. Таким образом, все творение оказывается процессом проявления божественной сущности (прежде скрытой) – вовне.

Благо как высшее начало. В основе рассуждений Иоанна Скотта лежит несколько принципов. Начав рассуждать в третьей книге *Перифьюсеон* о первоначальных причинах (и ссылаясь при этом на авторитет Ареопагитик), он постулирует, что Бог, как творческая Благость, творит эти причины, первой среди которых является благость сама-по-себе, предшествующая сущности. Другими словами, принцип благости предшествует

¹ Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект 05-03-03349а).

² *Иоанн Скотт*. Перифьюсеон (далее – *Р*) III, 627С–687С. Разбору этого раздела *Перифьюсеон* посвящено специальное исследование: *Piemonte Gustavo A. Notas sobre la “Creatio de nihilo” en Juan Escoto Eriugena Pt. 1 // Sapientia 23. Buenos Aires, 1968. P. 37–58.*

³ В частности, Фридугис просто предпочел понятие словосочетание *nihil est* не как отрицание – “нет ничего”, но как утверждение “ничто есть”. См.: *Петров В.В.* Имя и сущность: грамматика и онтология у Фридугиса // Историко-философский ежегодник 1996. М.: Наука, 1997. С. 97–108; и *Фридугис*. О субстанции ничто и тьмы / Пер. В.В. Петрова // Там же. С. 108–115.

принципу бытия⁴. Этим утверждением закладывается основа последующих построений: оппозиция бытие/небытие не является наиболее фундаментальной, ей предшествует более глубокий уровень – божественная Благодать. Последняя есть Благо платоников, теперь ставшее атрибутом Творца.

Творение есть манифестация сокрытого. Другой важный принцип – отождествление онтологического возникновения с манифестацией во времени и пространстве того, что прежде было сокрыто в вечности. Иоанна Скотта подталкивает к этому специфика латинского (и греческого языка): возникновение в бытии описывается им как выведение творения “из не сущих – в сущие” (*in essentias ex non existentibus*). Подобное словоупотребление открывает возможность истолковывать эту фразу как описание перехода объектов из модуса бытия, который именуется несуществованием, в модус, именуемый существованием. Такая трактовка отнюдь не является надуманной, поскольку в самом начале *Перифьюсеон* пара бытие/небытие определяется как познаваемое/непознаваемое. Таким образом, уже здесь фиксируется тенденция понимать “ничто” не как тотальное отрицание, но как инобытие⁵. Иоанн уподобляет такую манифестацию сокрытого – проявлению ума, который непостижим сам в себе, но становится видимым, материализуясь в звуках голоса и письменных знаках⁶.

Начав с изложения указанных принципов, Эриугена обращается непосредственно к вопросу о творении из ничего (напомним, что рассуждение строится в форме диалога между Воспитанником и Наставником). Воспитанник спрашивает о том, как понимать этот догмат. Понимай так, отвечает Наставник, что силою божественной Благодати существующие (*existentia*) были соделаны из не существующих (*ex non existentibus*), ибо те, которых не было, получили бытие из ничего (*ea enim, quae non erant, assereunt esse de nihilo*)⁷. В такой формулировке опять заложена возможность понять не сущее как не существующее в каком-то одном смысле, но существующее в некоем другом, пока не установлено.

Отвержение предшествующих трактовок. Далее Наставник демонстрирует знание концепций предшественников, перечисляя значения, в которых не следует понимать “ничто”: это не материя и не некая причина сущих; не движение (или повод), предвещающее творение; не нечто единосущное и совечное Богу; не не-

⁴ Р III. 627CD.

⁵ Там же. 633AB. Ср.: *Марий Викторин*. Ad Candidum, 24,3–25,9.

⁶ Там же. 633B–634A.

⁷ Там же. 634C.

что помимо Бога сущее – само по себе или от иного, откуда Бог принял материал для творения мира. “Ничто” – это имя для полной лишенности всецелой сущности, а вернее, – для отсутствия всецелой сущности⁸. Здесь в аргументации используется известный постулат римского права – “лишенность подразумевает предшествующее обладание” или, как формулирует это Иоанн Скотт, “лишенность – это отнятие владения” (*privatio enim habitudinis est ablatio*). В случае творения мира не было никакого владения до того, как вещи получили во владение свое бытие, замечает Наставник. Поэтому применительно к тварному правильнее говорить не о лишенности, но об отрицании или об отсутствии владения сущностью и субстанцией⁹.

Причины и сотворены и не сотворены. Воспитаннику сложно понять, каким образом первоначальные причины **вечно сотворены** Отцом в Слове и Премудрости. Ведь хотя Премудрость вечна и совечна Отцу, вещи, сотворенные в Ней, вечны, но не совечны Премудрости, их Создателю, который предшествует им, как причина следствию¹⁰. Наставник напоминает, что этот вопрос в *Перифюсеон* уже обсуждался¹¹. Следует заметить, что статус первоначальных причин у Иоанна Скотта двойственен. С одной стороны, здесь постулируется их **сотворенность**, но, с другой, уже в прологе *Перифюсеон* Иоанн Скотт определяет причины как природу **не сотворенную** и творящую. В целом же учение Иоанна Скотта о причинах есть развитие учения Максима Исповедника о логосах творения (хотя последний не обсуждает онтологический статус логосов). Но как согласовать то, что тварные вещи разом вечны в творческом Слове и созданы из ничто? – не может понять Воспитанник. – Как может быть вечным то, чего прежде не было? Как может тварное, начатое во времени и вместе со временем, пребывать также и в вечности? Ведь вечное не начинает и не прекращает быть, а все, имеющее начало, должно иметь и конец¹².

Бесформенная материя – это одна из причин. В этом месте Иоанн вспоминает об устойчивой традиции применительно к творению о ничто обсуждать библейскую фразу о творении мира из бесформенной материи (Прем 11:18). Иоанн включает это учение в контекст своих рассуждений. Не может быть, пишет он, чтобы первоначальные причины были вечны в Отчей Премудрости, а

⁸ Там же. 634CD.

⁹ Там же. 634D–635A.

¹⁰ Там же. 635B–636A.

¹¹ P II, 561C–562B // Историко-философский ежегодник 2004. М.: Наука, 2005. С. 58–59. На рус. яз.

¹² Там же. 636AB.

бесформенная материя, в которой и посредством которой вещи прошли в бытие, не была вечной. Это значило бы, что материя не входит в число вечных причин природы, а значит, не все вещи вечны в Премудрости. Поэтому “бесформенная материя” должна входить в число вещей, созданных Богом в Премудрости, поскольку у тварной материи должна быть своя вечная причина в Слове¹³. При этом Иоанн отвергает представление о совечной Богу материи. Как говорит Наставник, бесформенная материя утверждена Создателем “среди причин и среди произведений (следствий) причин”. Единый Творец соделал мир из бесформенной материи, а саму материю – из “ничего”. Эллинские философы ошибаются, постулируя наличие совечной Богу бесформенной материи, из которой Бог принял начало (*auspicium*) для своих дел¹⁴. Напротив, Бог сотворил все – и подобное Себе, и неподобное (т.е. несовершенное, изменчивое, временное, составное), ибо красота вселенной (*pulchritudo universitatis*) состоит в чудесной гармонии того и другого, сложенного в некое единство (*unitatem*) вроде мелодии музыкального инструмента (*organicum melos*), возникающей из разрозненных звуков¹⁵. Сущее и не сущее вместе проистекают из единого Начала всего – и в вечные первоначальные причины, и в бесформенную материю (дающую причинам повод проявиться посредством возникновения), и в их произведения (в которых мир естественным порядком проходит от начала к концу)¹⁶.

Тварное и вечно в Слове, и возникло во времени. Далее обсуждается вопрос, каким образом все сущее разом и вечно, и соделано. Наставник формулирует посылку, ведущую к важным выводам: поскольку в Боге нет акциденций (*accidentium non saraх, nihil deo accidit*), творение вселенной также не было для Него привходящим¹⁷. Как мы видим, Иоанн Скотт предпочитает рассуждать в терминах сущностей и акциденций, тогда как отцы Церкви в большинстве своем всегда подчеркивают личностный характер Творца и его творческого акта, говоря, что творение является свободным актом божественного воления. Напротив, Иоанн Скотт тяготеет к рассуждению в отвлеченных терминах, что подталкивает его к пониманию творения как процесса эманации божества от сокрытости к проявленности вовне. Стремление представить Бога как только сущность, простую и лишённую каких-либо дифференциаций, явно проявилось уже в ранней работе Ио-

¹³ Там же. 636BC.

¹⁴ Там же. 636D–637A.

¹⁵ Ср.: *Афанасий Великий*. Против язычников 42.

¹⁶ P II, 637B–638C.

¹⁷ Там же. 639AB. Ср.: *Амвросий*. De fide I, 16, 106 (PL 16, 552D – 553A).

анна Скотта – *О предопределении*. В этом подходе Эриугена отчасти следует Августину, хотя и упрощает мысль последнего.

Творение не акцидентально, считает Иоанн, но сообразно некоему началу, в силу которого “причиненные всегда пребывают в своей причине”. Следовательно, и вселенная, как причиненное, т.е. причастное своей причине, вечна в своей причине. Другими словами, **тварная вселенная вечна в Слове Божиим**¹⁸. Сказанное подкреплено математическими примерами: все числа вечно существуют в монаде, как радиусы в центре круга¹⁹. Таким образом домостроительные и онтологические проблемы без колебаний уподобляются числовым, эти два плана не разведены для автора.

В обоснование положения о вечности мира в Слове приводится ряд цитат: из Деян 17:28 (“ибо в Нем мы живем и движемся и существуем”), из *О природе вещей* Беда Досточтимого (у последнего сказано, что в домостроительстве Слова Божия “века не созданы, но вечны”²⁰). Цитируются слова Августина о том, что в Слове Божиим вещи только суть, и *суть* одно, а точнее, *есть* одно²¹; а также, что вещи, созданные через Слово, одним образом суть под Богом (*sub ipso*), а другим – суть в Нем (*in ipso*)²².

Таким образом, делает вывод Иоанн Скотт, *одна и та же природа* одним способом видится в вечности Слова Божиего, а другим – во временности созданного мира²³. Следует цитата из *Ареопагитик*: [Бог] именуется Единым, поскольку Он всеобщим образом есть все, ибо все Ему причастно. Вид каждого предзамышлен сообразно Единому, которое объединяет все и есть прообраз всяческих. Единое предшествует всему и единообразно охватывает всех в себе²⁴. Из того, что в Слове Божиим существует все, Иоанн Скотт делает вывод, что **все вещи не только вечны в**

¹⁸ Там же. 639BC.

¹⁹ Там же. 639D сл.

²⁰ *Беда*. De natura rerum I (PL 90, 187A–188A). В этом месте Беда дает парафраз Августинových “О книге Бытия буквально” II, 6, 12 и VI, 10, 17, но Иоанн, цитируя Беду, говорит, что цитирует Августина. См.: *Петров В.В.* Тотальность природы и методы ее исследования в “Перифюсеон” Эриугены // *Философия природы в Античности и в Средние века* / Ред. П.П. Гайденко и В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 456; латинский текст и перевод отрывка из Беда см. в: *Петров В.В.* Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра // Там же. С. 562–563.

²¹ *Августин*. О Троице IV, 1, 3 (PL 42, 888).

²² *Августин*. О книге Бытия буквально II, 6, 12 (PL 34, 268).

²³ Р III, 640CD.

²⁴ Там же. 640D-641A. *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах XIII, 2 (PG 3, 977C).

Слове, но и суть само Слово²⁵. Эту мысль должны подкрепить ссылки на Писание: “все через Него возникло, и вне Его ничто не возникло” (Ин 1:3–4); “в Нем было сотворено все, что на небесах и на земле... Все сотворено из Него, через Него и в Нем” (Кол 1:16)²⁶. Приводятся слова Максима Исповедника о том, что “имея в Себе причины тварных вещей предсуществующими прежде веков, Бог по Своей благой воле сообразно им осуществил из не сущего видимое и невидимое творение разумом и премудростью... соделав и соделывая в надлежащее время и все вообще, и каждое по отдельности”²⁷. Таким образом, заключает Иоанн Скотт, доказано, что **все вещи в Слове и сотворены, и вечны**.

Но каким образом вечные вещи могут быть соделанными, а соделанные вечными? Наставник поясняет, что основания (логосы) всех вещей вечны в Слове. Именно Слово Божие есть разом и простое и множественное первоначальное основание всех вещей. С одной стороны, совокупность всех тварных вещей в Слове есть неделимое и неразделимое единство (*individua et inseparabilis unitas*). С другой стороны, Слово множественно, поскольку распространяется через все до бесконечности, и это Его выхождение вовне дает существование всем произведениям причин²⁸. Следует несколько цитат из Дионисия²⁹, опираясь на которые, Иоанн Скотт заключает, что пребывание (*permansio*) божественной Благости в Себе есть *Причина* всяческих, а Её выхождение (*processio*) соделывает *произведения* всего³⁰. Это вполне неоплатонический постулат, который Иоанн выводит из Дионисия. Таким образом, пишет Иоанн Скотт, бытие всех вещей есть не что иное, как множественная сила (*multiplex virtus*) творческой Премудрости, во всех пребывающей. Если мысленно отнять творческую Премудрость от сущего, последнее сведется к полно-

²⁵ Поскольку он всегда признает не только имманентность, но и трансцендентность Бога миру, эту фразу следует понимать не в том смысле, что Бога можно свести к совокупности творения, но в том, что творения, существуя в виде причин в Слове, составляют само существо этого Слова.

²⁶ “*Ex ipso et per ipsum et in ipsum*”. *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses: Vetus Latina* / Ed. H.J. Frede. Freiburg im Breisgau: Herder, 1966. P. 337–358.

²⁷ Р III, 641BC. *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, PG 91, 1080AB). При отсылках к тексту “Трудностей к Иоанну” цифры в скобках означают: первая – номер главы согласно сквозной нумерации (для “Трудностей к Фоме” и “Трудностей к Иоанну”), вторая – номер раздела в издании И. Сакалуса, третья – столбец в *Patrologia Graeca*, t. 91.

²⁸ Там же. 642AD.

²⁹ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах XIII, 1 (PG 3, 977BC); IV, 13 (712AB); II, 10 (648CD); *Он же*. О небесной иерархии IV, 1 (PG 3, 177CD); *Он же*. Письмо IX, 1 (PG 3, 1104A); IX, 3 (1109BD).

³⁰ Р III, 645C.

му ничто, что подтверждают слова Августина о том, что сущие не полностью не суть, но и не полностью суть³¹ (ниже, в 671В, Иоанн будет цитировать схожее мнение Максима Исповедника). Таким образом, делает вывод Наставник, всякая тварь сама по себе есть ничто, а все что постигается в ней существующим, существует из-за ее причастности к Творцу. Сама по себе тварь не существует и стремится к ничто³².

Можно сказать, что Бог рассматривается Иоанном как так называемая содержительная причина, т.е. причина, при исчезновении которой устраняется и ее следствие³³. Такого рода причина отождествлялась с Богом и эллинскими, и христианскими философами³⁴. Здесь Иоанн затрагивает один из важнейших для христианской философии вопросов: если все сотворено Богом и одновременно человек обладает некоторой онтологической самостоятельностью (хотя бы потому, что создан свободным, потому что он обладает иной, не божественной, природой), то в чем состоит эта самостоятельность? Многие христианские философы, тяготевшие к платоновской модели, находились в опасности растворить человека в Боге, лишити человеческую историю смысла. Здесь Иоанн Скотт лишь доводит

³¹ *Августин*. Исповедь VII, 11, 17 (PL 32, 742): “Я рассмотрел все, стоящее ниже Тебя, и увидел, что о нем нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что его нет: оно существует, потому что все от Тебя, и его нет, потому что это не то, что Ты. Истинно существует только то, что пребывает неизменным”.

³² *Р III*, 646АВ. Ср.: *Августин*. Об истинной религии XI, 21 (PL 34, 131). Также и Максим Исповедник (О трудностях к Иоанну II – 7, 2, 1084D) говорит, что если человек отворачивается от Творца, он подвергается угрозе уйти в небытие.

³³ *Христиан*. Fr. 351 apud *Климент Александрийский*. Строматы VIII, 9, 32, 7: «**Содержащая** причина (συνεχτικὸν αἴτιον) – такая, при наличии которой результат наличен, а при устранении [которой] исчезает. Содержащую причину они синонимически называют “самодостаточной”, поскольку она способна независимо и сама по себе вызывать результат”; *Секст Эмпирик*. Три книги Пирроновых положений III, 4, 15 (III, 15, 1–5 Mutschmann): “Из причин одни – **содержащие**... при существовании которых существует и действие, а с уничтожением которых [оно] уничтожается, а уменьшением – уменьшается...” *Леонтий Византийский*. Contra Nestorianos et Eutychianos II (PG 86/1, 1329D): “Ничему [вышедшему] из **содержащей** причины не свойственно сохраняться в причиненных, если не присутствует [эта] причина”.

³⁴ *Пс.-Аристотель* (I – серед. II в. н. э.). О мире VI, 397b 9: “О **содержительной причине всего**... о главнейшем в космосе... Всё **составилось** от Бога и через Бога, и никакая природа сама по себе не самодостаточна, если ее лишить идущей от Бога поддержки...”; *Григорий Богослов*. Слово 28, О богословии 6, 1–13 (PG 36, 32С): “Бог есть творческая и **содержительная причина всего**... Ибо вселенная как могла бы осуществиться и **составиться**, если бы не Бог все осуществлял и **содержал**?”

до логического предела посылки, содержащиеся у Августина и Максима Исповедника (хотя последних предохранял от крайностей контекст их иных рассуждений, который Иоанн Скотт здесь не берет в расчет). Сам Иоанн возводит свою теорию творения из ничего к Дионисию Ареопагиту. На основе приведенных цитат он делает вывод, что если Слово Божие разом и соделывает все, и соделывается во всех, то все существующие в Слове вещи одновременно и вечны, и соделаны. Здесь Иоанн Скотт делает еще одно важное утверждение. Не вижу причины, говорит он, по которой сказываемое о Причине, не может также сказываться о причиненном. Можно предположить, что здесь на Иоанна влияет принцип обратимости и взаимодополнительности, широко используемый Максимом Исповедником. Правда, для Максима сферой применения этого принципа была преимущественно (хотя и не всегда) христология, с ее представлением о взаимопроникновении человеческой и божественной природ во Христе. Как бы то ни было, Иоанн делает вывод: **поскольку в тварных вещах соделывается сама Премудрость, значит всё разом и вечно, и сотворено**³⁵. Таким образом, всякая тварь и преходяща (как изменчивое бытие), и вечна (по своим идеальным основаниям, укорененным в Слове).

Здесь Иоанн опять отдает дань идущей от апологетов традиции, согласно которой в контексте рассуждений о творении из ничего обсуждалась строка Библии: “Бог соделал мир из бесформенной материи” (Прем. 11:18). Иоанн присоединяется к мнению, согласно которому в начале творения мир, как целое, прошел из полного ничто в бесформенную материю³⁶. При этом Августин, замечает Иоанн, учит, что этот процесс не имел временного протяжения (*per morulas temporum*)³⁷. Так голос и слово одновременно выходят из уст говорящего, но голос предшествует слову не временем, но как причина. Бесформенность и оформление были разом привнесены волей Создателя из ничего – в сущность.

Бог и творит вещи, и творится в них. Однако, рассуждает далее³⁸ Иоанн Скотт, более глубокое понимание этого предмета демонстрируют слова Дионисия Ареопагита о том, что Бог разом и Создатель всех вещей и соделан во всех³⁹. Но тогда Бог есть всё

³⁵ Р III, 646С.

³⁶ Там же. 646D–647A.

³⁷ Августин. О книге Бытия буквально I, 15, 29 (PL 34, 257).

³⁸ Р III, 650CD.

³⁹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах V, 8 (PG 3, 824A); Он же. Послание IX, 3 (PG 3, 1109С).

и всё – Бог, что звучит “чудовищно”⁴⁰. Эти рассуждения проиллюстрированы пространным аритмологическим отступлением, в котором разбираются свойства Монады. В частности, сказано, что единое (unum) не есть собрание многих (ex multis cumulatam). Таким образом, отвергается собирательная теория универсалий. Одни и те же числа одним образом пребывают в Монаде (потенциально), а другим – в родах и формах (актуально)⁴¹. Таким образом, потенциальность и актуальность рассматриваются Иоанном как модусы существования. Наставник говорит, что основной вопрос – понять, каким образом всё и вечно, и соделано. Применительно к этому вопросу можно сказать, что числа возникают, когда становятся постижимы умами⁴². Здесь опять возникновение связывается не с рождением, а с переходом из одного модуса бытия в другой.

Наставник напоминает, что, как было показано в первой книге *Перифьюсеон*⁴³, материя соделывается из совокупления (coitu) умпостигаемых сущностей. Количества и качества, сами по себе бестелесные, при схождении производят бесформенную материю, которая при добавлении бестелесных же форм и цветов образует различные тела⁴⁴. Таким образом, представление о материи как сочетании интеллигибиллий, которому отдавали дань и Григорий Нисский, и Максим Исповедник, помогает Иоанну Скотту строить его концепцию творения из ничего.

Тела соделываются не из ничего, но из чего-то, продолжает Иоанн. Но тогда количества, качества, формы, цвета, место и время – это не ничто. При их сложении соделываются тела – всеобщие (catholica), вроде первоэлементов, или частные (propria)⁴⁵. Все составные тела происходят из “кафолических”, т.е. всеобщих первоэлементов: слагаются из их схождения, в них разрешаются и в них сохраняются. В свою очередь, элементы тоже соделаны не из ничего, но исходят из первоначальных причин. Значит и “ничто”, из которого они появились, должно быть причислено к числу таких причин⁴⁶.

⁴⁰ Иоанн употребляет слово *monstrosum*. Примечательно, что автор анонимного введения к изданию сочинений Иоанна Скотта в PL 122 прилагает словосочетание *horrendum pantheismi monstrum* к этому аспекту учения самого Иоанна Скотта (PL 122, 57A).

⁴¹ P III, 652A–657B.

⁴² Там же. 661AB.

⁴³ P I, 501B–503D // Историко-философский ежегодник 2000. М.: Наука, 2002. С. 98–101. На рус. яз.

⁴⁴ P III, 663A.

⁴⁵ Там же. 663B.

⁴⁶ Там же. 663C–664A.

Причины и осуществления причин разом и вечны и соделаны.

Здесь у участников диалога возникает вопрос относительно пребывания первоначальных причин в Слове: возникли те в Нем из ничего или всегда в Нем пребывали?⁴⁷ Тварные вещи всегда потенциально существуют в Слове Божиим *как причины*. То есть они не всегда были в возникновении: в месте, времени, формах и видах (это удел акцидентального бытия). *В Боге тварное не имеет начала своего бытия* (nec esse incipiunt); напротив, возникая во времени, они начинают быть тем, чем не были, начинают проявляться в формах и видах⁴⁸.

Следовательно, всё не сущее по превосходству, а также сущее, содержится в Слове, где оно и не есть, и есть⁴⁹. Здесь Иоанн делает следующий шаг, говоря, что *не только причины, но и осуществления причин в Слове и вечны, и возникли*. На возражение, что в этом случае нет никакой разницы между вечностью вселенной в Слове и творением (раз вечность сотворена и творение вечно), Наставник отвечает, что не следует искать рациональных объяснений там, куда не достигает разум (ratio), и понимания там, где нет понятий (intellectus)⁵⁰. Все вещи разом и вечны и соделаны в Слове. Вечность в них не предшествует их созданию, и создание не предшествует вечности. В домостроительстве Слова их вечность соделана и их создание вечно. Ибо божественная Премудрость охватывает времена; а вещи, которые появляются во времени, имеются и прежде (praecedunt), существуя вечно⁵¹.

Этот важный вывод повторяется еще раз: не только первоначальные причины, но также их осуществления, а равно и место, время и вообще все тварное в Слове Божиим разом и вечно, и соделано. Но ответить на то, каким образом это возможно, каков способ (modus) и смысл (ratio) создания всего в Слове Божиим, Иоанн Скотт не в силах, в чем чистосердечно признается.

Цель последующего рассуждения – показать, что не только все в Слове Божиим вечно и соделано, но что **само Слово Божие соделывает всё и соделывается во всяческих**⁵². Иоанн ссылается на Максима Исповедника, который пишет, что только Бог в собственном смысле слова есть сущность и движение сущих, различие разнящихся, нерасторжимая связь соединенных и т.д.⁵³ Таким

⁴⁷ Там же. 664В.

⁴⁸ Там же. 665АВ.

⁴⁹ Там же. 667А.

⁵⁰ Там же. 667СD.

⁵¹ Там же. 669АВ.

⁵² Там же. 670С–671А.

⁵³ Там же. 671В. *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну V (10, 23, PG 91, 1137А).

образом, мысль о том, что только Бог истинно суть, тогда как онтологический статус самой твари неясен, заимствуется Иоанном не только у Августина, но и у Максима. Вывод все тот же: всеобщность целого творения создана в Слове Божиим⁵⁴.

Тезис о том, что мир вечен в Слове Божиим, доказывается обращением к Максиму Исповеднику, который считал, что “невозможно, чтобы Бог воспринимал умопостигаемое мысленно, а чувственное с помощью ощущения. Он знает их как Свои воления, поскольку каждое из творений Он соделал, захотев его”⁵⁵. Здесь Наставник задает ключевой вопрос: различаются ли *божественные воления*, которые видит Бог, и созданные вещи, которые Бог видит как свои воления?⁵⁶ В терминах Максима Исповедника вопрос можно сформулировать так: отличается ли тварь от божественного логоса, согласно которому сотворена? Иными словами, имеется ли у вещи самостоятельное тварное бытие, отличное от воления Божиего? Тот же вопрос можно адресовать и к учению самого Максима Исповедника⁵⁷, рефлексией над которым по сути является рассматриваемое нами рассуждение Иоанна Скотта, ибо “первоначальные причины” у Иоанна Скотта наследуют многое от “логосов” Максима Исповедника. Догматически тварь должна существовать *κατ’ ἐαυτόν*, *per se*, поскольку тварное иноприродно Богу. Но Иоанн Скотт прямо отвергает истинность такого бытия, именуя его лишь божественной “теофанией”. Даже Августин и Максим говорили, что истинным бытием является лишь божественное, тогда как тварное близко к несуществованию.

В этом месте Иоанн опять прибегает к неоднократно использовавшемуся им прежде принципу простоты божественной природы. Простота божественного видения требует, чтобы всё созерцаемое Богом тоже было простым, считает Иоанн. Таким образом, не только все тварные вещи соединяются между собой воедино, но **соединяются в одно божественные воления и тварные вещи: они суть одно и то же**. А если воля Божия неотделима от Него Самого, значит Бог соделывает Себя⁵⁸. Предупреждая очевидные возражения, Наставник го-

⁵⁴ Р III, 672С.

⁵⁵ Там же. 672С. *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, 1085В).

⁵⁶ Р III, 673ВС. Здесь на Иоанна Скотта повлиял Максим Исповедник (см. ниже примеч. 61).

⁵⁷ Ср.: *Петров В.В.* О трудностях ХLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)* / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М.: Прогрес-Традиция, 2005. С. 162.

⁵⁸ Р III, 673D–674A.

ворит, что не стоит сомневаться в том, что божественные воления относятся к простой природе Бога. Такое монистическое представление о Боге восходит к тринитарному эссенциализму Августина. Воля Божия однозначно отождествляется с Его природой, но не действием. У Бога нет ничего привходящего, говорит Наставник, поэтому либо у Него никогда не было волений, либо Он всегда обладал Ими⁵⁹.

Последовательность отождествлений на этом не заканчивается. Воление Бога, говорит Наставник, это Его видение, и наоборот. Следовательно, все, что Творец видит и волит, следует понимать как совечное Ему, если **воля Бога, Его видение и Его сущность суть одно**⁶⁰. Вопрос о способе знания-творения Богом сущих обсуждался в известных Иоанну Скотту сочинениях греческих богословов, но его выводы существенно отличаются от выводов последних⁶¹. Таким образом, упрощенное понимание Иоанном “простоты” Бога (как это было и в *О предопределении*) толкает его к пантеизму. Эриугена не оставляет зазора между божественной природой и миром. В этом он отступает от традиции восточного богословия, к которому обыкновенно тяготел. Для сравнения укажем, что Филон Александрийский обратился к представлению о Логосе как раз для того, чтобы ввести Посредника между трансцендентным Творцом и миром. Христианские богословы

⁵⁹ Там же. 674С.

⁶⁰ Там же. 675В. Ср.: *Григорий Палама*. Против Григория II, IV, 290, 22–24, 291, 1–2: “Если такие начала сущего, которые... и Бог мыслит, суть сущность Бога... [то] будет... чушь... эллинических мудрецов... Сущность Его – одно, а то, о чем Он мыслит, – иное, чем она... Энергия отлична от сущности Бога...” – цит. (с изменениями) по: *Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-е. испр. и дополн. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 291. Прим. 68; и *Григорий Палама*. Апология пространнейшая... // *Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Σύγγράματα / Π.Κ. Χρήστου. Τόμος 2ος. Θεσσαλονίκη* 1966. Σ. 125, 8–13: “Что убо, проявляющаяся творениями Премудрость Божия сущность ли есть Бога? Но ведь эта последняя присно непричастная и простая, тогда как Премудрость причаствуется мудре пожившим и по Промыслу многообразная для них, якоже *изъявися* (Еф 3 : 10); говорю же сейчас о Премудрости, созерцаемой в Отце и Сыне и Святом Духе”, – цит. по тому же изд. С. 301.

⁶¹ Ср.: *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, 1085АВ): “Невозможно, чтобы Тот, Кто превыше сущих, воспринимал бы [сущих] сообразно им самим, но мы говорим, что Он знает их как Свои воления...”; *Он же*. Главы о любви III, 22 (PG 90, 1024А): “Бог ведает Себя из блаженной сущности Своей, а Создания Свои – из Премудрости Своей, через Которую и в Которой Он все сотворил”; III, 24 (PG 90, 1024АВ): “благодаря восприятию созерцаемой в тварях искусной Премудрости”. Ср.: также *Ориген*. О началах I, 2, 50–58 (см. ниже прим. 66).

в качестве такого Посредника рассматривали Премудрость Божию⁶².

В *Перифюсеон* смущенный полученным выводом Воспитанник замечает: “Ты принуждаешь нас признать, что **все вещи – и вечные, и соделанные, – суть Бог**. Если божественные воля и видение сущностны и вечны, если для Него одно и то же – Его сверхсущностное бытие, воление и видение, если **всё, что Он объемлет внутри Своей воли и видения, есть не что иное, как Он сам**, – ибо простая природа не терпит внутри себя того, чем не является сама, – то остается признать, что единый Бог есть **всё во всех**. А тогда вечны **все, которые суть в Боге, а вернее все, которые суть Бог**”.

Таким образом Иоанн Скотт “доказывает” желаемое: **Бог есть всё, и всё есть Бог**. При этом читателю не объясняют отчетлого объект воления и созерцания должен находиться *внутри* божественной природы. Этого же не понимает и Воспитанник. Наставник поясняет, что не существует природ кроме Бога и творения. Творящая Природа не допускает чего-либо вне себя, ибо вне Ее не может быть ничего, а все, что Она сотворила и творит, Она содержит внутри Себя, но так, что Сама она – одно, поскольку она сверхъестественна, а то, что Она творит в Себе, – иное⁶³. Следовательно, с одной стороны, Иоанн Скотт постулирует некоторую инаковость тварного по отношению к божественному, а с другой стороны, когда он помещает это иное внутрь простой божественной природы, тварное по определению должно перестать отличаться от божественного⁶⁴.

Далее от лица Воспитанника поясняется: в Боге и творении заключена полнота всей вселенной (*totius uniuersitatis plenitudo*). Внутри Бога нет ничего кроме Его самого и природы Им созданной. Да, в Боге есть то, что не есть Бог, но оно сотворено *из* Бога⁶⁵. При этом, поскольку тварное вечно в Боге, Бог видел его, даже когда оно еще не вышло в действительное существование. Таким образом, Бог всегда видел и видит то, что имело быть созданным. А значит Он всегда соделывал тварное⁶⁶. Здесь Иоанн

⁶² Ср. выше прим. 60 и 61.

⁶³ Р III, 675BC.

⁶⁴ Ср.: *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, 1081B): “Никак не возможно вместе существовать беспредельному и ограниченному, и никаким словом не доказать, что могли бы вместе существовать сущность и сверхсущностное, и не свести в тождество измеримое с неизмеримым, относительное с безотносительным”.

⁶⁵ Р III, 675D–676A.

⁶⁶ Там же. 678AB. Ср.: *Ориген*. О началах I, 2, 2, 50–58: “В этой самой ипостаси Премудрости находились вся сила и предначертание будущего творения –

Скотт приходит к позиции Оригена, который не различал вечное рождение Сына и вечное творение мира⁶⁷.

Эриугена продолжает: в силу простоты божественной природы **между Богом и творением нет различия**, они суть одно и то же. Тварь находится по своему существованию в Боге (*creatura in deo est subsistens*), и Бог творится в твари, **проявляя** Себя самого (*deus in creatura... creatur, invisibilis visibilem faciens*)⁶⁸. К такому выводу привели Иоанна Скотта принцип “простоты” божественной природы, принцип обоюдности и взаимобратимости, заимствованный из христологии Максима Исповедника, принцип понимания творения не как возникновения чего-то нового, но как выхождения сокрытого в проявленность (такая трактовка бытия и небытия формулируется уже в прологе *Перифюсеон*). Что касается вечности творения в Боге, то некоторые богословы вычитывали подобное учение из Библии⁶⁹. Среди предшественников Иоанна Скотта идея вечности творения присутствует не только у Оригена. Например, Максим Исповедник пишет, что в божественном промысле весь мир и каждое сущее в отдельности осуществлено в своих логосах⁷⁰. Эта мысль часто повторяется Иоанном Скоттом применительно к первоначальным причинам.

Но вернемся к *Перифюсеон*. Что касается манифестации Бога в творении, понимаемом как самотворение Бога, то

и того, что существует с самого начала мира, и того, что происходит впоследствии; все это было предначертано и расположено в Премудрости силою предвидения. Ввиду этих-то творений, которые были как бы предуказаны и предначертаны в самой Премудрости, Премудрость и говорит через Соломона о себе самой, что Она сотворена началом путей Божьих, содержа в себе начала, или логосы, или виды всего творения”. Ср.: Притч 8 : 22: “Господь *создал* Меня [Премудрость] началом путей для деяний Своих”.

⁶⁷ Ср. *Ориген*. О началах I, 2, 10, 311–318: “Для откровения божественного всемогущества, необходимо должно существовать все (*omnia subsistere necesse est*) [тварное]. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-нибудь века, или протяжения [времени] (*saecula aliqua transisse vel spatia*), или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было сотворено (*cum pondum facta essent quae facta sunt*), то, без сомнения, он покажет этим, что в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать. А это в свою очередь значило бы, что Бог испытал некоторое усовершенствование (*profectum quandam accepisse*) и от худшего состояния перешел к лучшему (*ex inferioribus ad meliora venisse*)”. О том, что ангелы не созданы, но рождены в Слове, см.: *Августин*. О книге Бытия II, 8, 16 (PL 34, 269).

⁶⁸ Р III, 678С.

⁶⁹ Пс 103, 24: “Всё сотворил Ты в Премудрости”, Ин 1 : 3: “всё через Него [Логос] возникло, и вне Его ничто не возникло”; Кол 1 : 16: “в Нем [Сыне Божием] было сотворено все на небесах и на земле... и всё существует в Нем... Богу было благоугодно, чтобы в Нем обитала вся полнота...”

⁷⁰ *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну V (10, 23, 1133СD).

Иоанн Скотт оговаривается, что в последнем нужно усматривать не воплощение Слова Божиего и не Его вочеловечение, но творение мира Троицей, которое представляет собой нисхождение Благодати: божественная Сила (*virtus*), которая превыше всех, соделывается во всех вещах. Следует вывод: **не остается места для “ничто”, как лишенности обладания** (*privatio totius habitudinis*) **и сущности**, как думают те, кто не слишком сведущ. Иоанн Скотт прекрасно сознает неортодоксальность своей теории, но стоит на своем. Не случайно замечание Воспитанника: “сказанное теперь тобою непроницаемо для многих и далеко от тех, кто представляются философствующими”⁷¹. И снова рассуждение возвращается к первой строке книги Бытия. Слова “в начале сотворил Бог небо и землю” означают, что Бог Отец создал в Боге Сыне всеобщность целой природы, видимой и невидимой. Но **в Слове могло быть создано только то, что консубстанциально Ему**, ибо не может быть истинным то, что не всегда было вечным, и не вечно то, что соделано из лишенности⁷².

Значит, замечает Иоанн Скотт, в Писании под именем “ничто” обозначена невыразимая, непостижимая и непрístupная светлость божественной Благодати, неведомая для любого ума, человеческого или ангельского, – ибо Она сверхсущностна и сверхъестественна⁷³. Пока она мыслится непостижимой по Своему превосходству, Ее по праву называют “ничем”, но когда Она начинает проявляться в своих теофаниях, говорят, что Она проходит из ничего – в нечто. А потому **всё видимое и невидимое творение можно назвать теофанией**, т.е. богоявлением. При этом чем дальше вниз нисходит порядок вещей, тем отчетливее он является взорам созерцающих⁷⁴.

Божественная Благодать, именуемая “Ничто”, нисходит от “отрицания всякой сущности” к “утверждению сущности” целой вселенной; от Себя – к Себе, словно из ничего в нечто, из несущности в сущность, из бесформенности в бесчисленные формы и виды. Ее первое прохождение совершается в первоначальные причины (логосы), в которых она соделывается, и это именуется в Писании “бесформенной материей”⁷⁵. Божественная Благодать есть сущность всецелой вселенной, а также и всякая акциденция; всё, что можно помыслить во всякой твари и окрест

⁷¹ Р III, 678D–679C.

⁷² Там же. 679D.

⁷³ Там же. 680CD.

⁷⁴ Там же. 681AB.

⁷⁵ Там же. 681BC. Ср. *Тертуллиан*. Против Гермогена 18: “Если Богу для сотворения мира... необходима материя, то у Бога есть материя гораздо более достойная и удобная... т.е. Его Премудрость”.

всякой твари (имеется в виду различие тварного на сущность и акциденции)⁷⁶.

Важным подкреплением рассуждений о ничто, как о непроявленном высшем бытии, служит пространная цитата из Дионисия Ареопагита, предоставляющего Иоанну Скотту неоплатонический базис для рассуждений. Согласно Дионисию Благо, как воистину Сущее, является создателем сущности для всех сущих. Оно – причина, дающая им бытие, существование (ὑπαρξις, subsistentia), субстанцию (ὑπόστασις), сущность (οὐσία), природу. Во временном плане Оно есть начало и мера веков, сущностность (ὄντοτης) времен. Из Него – век и время, возникновение и возникающее. Оно существует не *каким-либо образом* (οὐ πῶς ἐστὶν ὄν), но *просто и неопределенно*. Давая бытие сущему в Благе и окрест Него, само Оно не было и не будет; не возникло, не возникает и не будет возникать; и – более того – Оно не есть. Ему все причастует. Оно существует до всего, **Оно составило** (συνέσθηκεν, constituit) **всё в Себе**. Все уразумевается и сохраняется в Предсущем⁷⁷. **В Предсущем находится** то, что было, что есть и что будет; что возникло, возникает и будет возникать. Оно есть все, как Причина всего, охватывающая и **пред-имея** в Себе все начала, все завершения, превышая все как сверхсущностно Сверхсущее⁷⁸.

Текст Дионисия, являющийся замечательным образцом неоплатоновской онтологии, помогает Иоанну Скотту показать, что Бог и создает тварь, и в ней же создается. Эриугена прямо пишет, что “согласно Ареопагиту” Бог разом есть и Создатель всего, и Сам создан во всем⁷⁹. Иоанн Скотт излагает свое понимание этого процесса: нисходя сначала из сверхсущностности своей природы, в которой Он “не есть”, **Бог творит себя в первоначальных причинах** (логосах) и становится началом всякой *сущности, жизни и мышления*⁸⁰, т.е. всего, что “гностическое усмотрение” усматривает в первоначальных причинах. Затем, нисходя уже из первоначальных

⁷⁶ P III, 681D–682A. Ср.: Максим Исповедник. О трудностях к Иоанну X (15, 74, 1217AB): “Все сущие неизменны по логосу, по которому они осуществились и суть, а по логосу того, что созерцается окрест них, – согласно которому мудро составилось и развивается домостроительство мира – всё движется и непостоянно”.

⁷⁷ P III, 682AC. Дионисий Ареопагит. О божественных именах V, 4–5 (PG 3, 817C–820A).

⁷⁸ P III, 682CD. Дионисий Ареопагит. О божественных именах V, 8 (PG 3, 821D–824B).

⁷⁹ P III, 683A.

⁸⁰ Это известная триада, фигурирующая у многих неоплатоников (анонимный комментарий на Платонов *Парменид*, Прокл) и христианских платоников (Марий Викторин, Августин, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник).

причин, “которые занимают как бы середину между Богом и творением”, т.е. между невыразимой сверхсущностью (превышающей всякое понимание) и субстанциально явленной природой (доступной умам), **Бог соделяется в произведениях причин**, открываясь в теофаниях. Он последовательно проходит через все до самого низшего уровня всецелой природы, т.е. до чувственных тел, и таким образом Бог содеывает все и соделяется всем во всем.

Описанному движению противостоит прямо противоположное. Бог в то же самое время и возвращается в Себя, призывая обратно в Себя всё. Содеываясь во всё, Он не перестает быть выше всего⁸¹. Он **содеывает из ничего всё**, т.е. производит сущности из Своей сверхсущности; многие жизни – из Своей сверх-жизненности; умы – из Своей сверх-умности; и в целом – утверждения всех, что суть и что не суть, из отрицания всех, что суть и что не суть⁸².

Таким образом, в учении о доктринальном ничто Иоанн приходит к неоплатоническому видению, понимая ничто, из которого сотворен мир, как превышающее бытие Предсущее и Сверхсущее⁸³. Творение, таким образом, есть лишь своего рода эманация и самоманифестация божественной природы⁸⁴. Исхождение сопровождается возвращением. Иоанн пишет о возвращении всего в Причину, из которой все и вышли, говоря, что все обратится (convertentur) в Бога, как воздух в свет, и Бог будет всем во всё.

⁸¹ Этим утверждением преодолевается пантеистическая окраска многих предшествующих положений.

⁸² Р III, 683AB.

⁸³ *Прокл*. Платоновская теология II, 38, 13–18 и 38, 26–39, 5: «И пусть у меня никто не будет принижать подобный способ рассуждений, считая апофатические выражения за описания лишенностей (τὰς ἀφοράεις ταύτας οἷον στερήσεις εἶναι τιθέμενος), и не станет пытаться очернить путь восхождения к первому началу... Ведь даже по поводу самого не сущего (τὸ μὴ ὄν), которому соответствует апофасис в отношении сущих, мы иногда, имея в виду его потусторонность сущему (ἐλέχεια τοῦ ὄντος), утверждаем, будто оно есть причина сущих, как порождающее (παρατιχόν) сущих; порой мы обнаруживаем, что оно сопряжено (σὺζυγόν) с сущим (как мне кажется, именно на это указывает элейский гость, когда говорит: “Не сущее, если позволено так выразиться, ничуть не меньше сущего (οὐδὲν τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος ἔλαττον: *Платон*. Софист 258b)”, а иногда делаем вывод о том, что оно подразумевает только лишенность и отсутствие (στέρησιν καὶ ἐνδεές) сущего, ибо именно в этом смысле мы и называем все становление и материю не сущим». Пер. Л.Ю. Лукомского.

⁸⁴ Однако ср.: *Августин*. De anima et eius originis II, 3 (PL 44, 497): “Всякая тварь – из (ex) Бога, но [из Бога, Который] творит ее из (ex) ничего или из чего-то, а не рождает (gignente) или производит из Самого Себя”. Напротив: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах IV, 4 (PG 3, 700 AB); и *Максим Исповедник*. О любви III, 28 (PG 90, 1025B), где сказано, что тварь приведена из небытия в бытие из Бога (ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι ἐκ Θεοῦ παραχθεῖσα), см.: Massimo confessor. Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Roma: Editrice Studium, 1963. P. 106. Слова “из Бога” отсутствуют в PG 90 и соответственно в переводе А.И. Сидорова.

Собственно, Бог есть всё во всём уже сейчас, но после грехопадения человеческой природы и изгнания из райского седалища никто не может этого узреть⁸⁵. В этом Иоанн видит смысл Боговоплощения: Слово Божие снизошло и воплотилось для того, чтобы возвратить человеческую природу к утраченному после грехопадения видению, чтобы призвать ее к исконному состоянию, чтобы открыть умные очи всех, достойных такого видения⁸⁶.

Здесь Иоанн Скотт обращает внимание на то, что все вещи, которые по свидетельству Писания соделаны из ничто, обладают некоей общей и единой природой, причастностью к которой они пребывают. В поддержку этого тезиса цитируются слова Василия Великого: “божественное Слово есть природа возникших”⁸⁷. А если, согласно Василию, природа всех возникших вещей есть единосущное Отцу Слово Божие, то Слово сотворено во всех вещах, что в Нем созданы⁸⁸.

В завершение Иоанн повторяет, что нельзя понимать доктринальное ничто, как лишенность, поскольку последняя подразумевает предшествующее *обладание*. То же самое относится и к *отсутствию*. Отсутствие есть устранение (*ablatio*) из ощущений некоторой вещи, которая присутствовала или могла стать присутствующей. Если мир был соделан из отсутствия, ему предшествует некая природа. Это приводит к дурной бесконечности⁸⁹. Но если именем “ничто” обозначить не *лишенность* обладания и не *отсутствие* некоего присутствия, но всеобщее *отрицание* обладания, сущности, субстанции, акциденции, а также всего, что может сказываться и мыслиться, то это имя с необходимостью будет относиться только к Богу, как единственному, Кто надлежащим образом подразумевается в тотальном отрицании и возвышается надо всем, что сказывается и мыслится. Бог не есть что-либо из тех, что суть и что не суть. Лучше всего Он познается посредством незнания (*melius nesciendo scitur*)⁹⁰.

⁸⁵ Р III, 683С.

⁸⁶ Там же. 684А. Григорий Богослов называет причиной создания человека Богом разделенность умного и чувственного, из-за чего у твари не было знания (γνώρισα) высшей Премудрости и не все богатство Божией благодати было ведомо (γνώριστος) ей. Слово, захотев явить (ἐπιδείξασθαι) упомянутое, творит человека как малый мир, соединяющий видимую и невидимую природы (Слово 38, 11).

⁸⁷ Василий Великий. Беседы на Шестоднев VIII (PG 29, 164С).

⁸⁸ Р III, 685АС.

⁸⁹ Там же 686АВ.

⁹⁰ Там же. 686СD. Ср.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах VII, 3 (PG 3, 885СD): “И через знание Бог познается и через незнание... И существует также божественное знание Бога, познаваемое через незнание по превышающему ум соединению, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя... освещается непостижимой глубиной Премудрости”.

Таким образом завершается рассуждение Иоанна Скотта о творении из ничего. Его интерпретация является ярким примером христианского неоплатонизма и развитием идей, почерпнутых из чтения греческих авторов – пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника (и в меньшей степени – из чтения Августина). Помимо ценности собственного рассуждения Иоанна Скотта, трактат *Перифьюсеон* важен как уникальный образчик рефлексии средневекового западного мыслителя над текстами упомянутых христианских платоников.

ПРЕДМЕТНАЯ И АСКЕТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩИЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО СИМВОЛИЗМА*

В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов

Термин “символизм” в философской литературе употребляется во многих значениях. Например, в концепциях Э. Кассирера и А. Уайтхеда этот термин обозначает универсальный принцип организации семиотических систем: науки, искусства, религии, языка и других измерений осознаваемой реальности, формирующихся в процессе духовно-практической деятельности человека и состоящих из предметов, в разной степени доступных сознанию человека. Одни предметы, непосредственно доступные созерцанию, используются в этих системах в качестве знаков (символов), указывающих на предметы, которые или в данный момент, или же в принципе недостижимы для восприятия, причем предмет-знаки не просто указывают на предметы, являющиеся значениями знаков, но одновременно объединяют и упорядочивают многообразие сущностей-значений. Символизация как способ организации предметной реальности, которая, с одной стороны, доступна сознанию человека, но с другой – не дана в актах непосредственного знания, радикально отличается от другого способа соотнесения предметов, непосредственно и опосредованно данных сознанию, а именно от отображения последних с помощью образов. В то время как образ подобен своему прообразу, символ (знак), как правило, наделен совсем иными характеристиками.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 05-03-03244а).