будучи одним из светил и вращаясь вокруг центра, в соответствии со своим отношением к Солнцу творит ночь и день, а Противоземля, движущаяся вокруг центра вослед нашей Земле, не видна нам из-за того, что ее всегда закрывает от нас Земля своим (**512**) телом. Подобные вещи, говорит он, они утверждают не ради того, чтобы найти "объяснения и причины"[67], согласующиеся с очевидными фактами, но, "подгоняя наблюдаемые факты к каким-то своим мнениям и теориям"[68], они пытаются первые привести в согласие со вторыми, что в высшей степени нелепо: так, полагая десятку совершенным числом, они хотели и число круговращающихся тел свести к десяти. Поэтому, продолжает он, посчитав сферу неподвижных звезд как единицу, а число планет как семь, и прибавив нашу Землю, они и дополнили общее число до десяти Противоземлею.

Перевод с древнегреческого и примечания А.А. Россиуса.

УЧЕНИЕ О ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ПРИЧИНАХ И БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА В *ПЕРИФЮСЕОН* II, 545B–562B ИОАННА СКОТТА[1]

В.В. Петров

Согласно замыслу Иоанна Скотта, вторая книга *Перифюсеон* посвящена рассмотрению одного из "четырех делений всеобщей Природы" – первоначальным причинам, сотворенным Богом Отцом в своем Сыне, Слове Божием. В публикуемом отрывке изложение учения о причинах принимает форму аллегорического толкования Книги Бытия, отталкивающегося от сказанного Августином в *О книге Бытия буквально*. Наставник и Воспитанник начинают с первой строки: "В начале соделал Бог небо и землю"[2]. Указано на три возможные интерпретации: одни полагают, будто именем "неба" обозначены духовные и умные сущности, а именем "земли" – телесные и чувственные; другие считают, что речь идет просто о телесных небе и земле; наконец, третьим представляется, что Моисей говорил о духовном и телесном, которые еще не обрели свою форму. Наставник предлагает свое толкование, согласно которому, *небо означает первоначальные причины умопостигаемых сущностей, а земля – причины чувственных вещей.*

---

[67] О небе. 293a 25.

[68] Там же. 293a 26–27.

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 02-03-18063а).

[2] Здесь и далее Иоанн Скотт цитирует не Вульгату (*In principio creavit...*), но старолатинскую Библию (Vetus Latina: *In principio fecit...*).

Далее следует метафизическое отступление, в котором обсуждаются свойства причин, а также лишенностей формы. По Иоанну Скотту, причина полностью содержит в себе все свои следствия/произведения, и в ней они совершенны. Даже исторгшись из вечности Слова в пространственно-временной континуум, в видимые роды, виды и индивиды, "произведения" нимало не утрачивают своего бытия в причинах, но по-прежнему полностью и неизменно пребывают в них (547A). Собеседники рассматривают разницу между бесформенностью (которая не отличается здесь от неоформленной материи) и причиной (546B–548A), приходя к выводу, что причины ближе к сущему, тогда как бесформенная материя – к не-сущему. Бесформенность определяется как движение из не-сущего в сущее, причины же всегда пребывают в покое там же, где созданы – в Слове Божием. Сказано, что бесформенная материя вещей изливается из первоначальных причин, и даже творится ими.

Далее Наставник и Воспитанник переходят к толкованию второй строки Книги Бытия: «Земля же была бесплодна и пуста (или, согласно Септуагинте, "невидима и несоставлена"), и тьма над лицом бездны». Согласно одним экзегетам (Августин), "землею" обозначена бесформенность чувственных сущностей, а "бездной" – бесформенность умопостигаемых, ибо умная и рассуждающая тварь (т.е. ангел и человек) "бесформенна" до тех пор, пока не обратится к Слову Божию, которое есть Форма всякой умной жизни (548AC). Другие экзегеты (Василий Великий, а за ним тот же Августин) предлагают толкование "согласно истории": бесплодной землей именуется почва, на которой еще не появилась растительность: невидима она либо оттого, что залита водой, либо оттого, что человек, который мог бы созерцать ее, еще не был создан. А тьма упоминается потому, что воздух еще не был пронизан светом. Наставник опять дает свое понимание, говоря, что "землею бесплодной и пустой" обозначены *первоначальные причины телесных вещей, прообраз чувственного мира*, созданный Богом в Начале[3]. Мир "пустой" поскольку лишен чувственных произведений, а "бесплодный" – поскольку в нем нет акциденций: качества, количества, места, времени, и проч. Таким образом, именования "бесплодное" и "пустое" имеют положительный смысл, означая совершенство первоначальных причин, а не исшедший из них чувственный мир (549AB). В филологическом отступлении приводятся примеры употребления слов "бесплодное" и "пустое" не в привативном, но позитивном смысле. Например, греки именуют "легким и пустым" эфир, простирающийся от Луны и до сферы неподвижных звезд, поскольку эфир не

[3] Ср.: *Августин*. О книге Бытия буквально I, 18 (PL 34, 260): "Бог действует не посредством временных движений, так сказать, своего ума или тела... но в вечных, неизменных и устойчивых основаниях (rationibus) Своего Слова, совечного Ему".

заполнен телесным весом, так как движущиеся в нем планетные шары легки и духовны (549B–550A). Цитируются Ювенк и Вергилий, именующие пустым и воздух (550B). Таким образом, замечает Эриугена, если даже эфир именуется "бесплодным" и "пустым", то не удивительно, что так могут именоваться первоначальные причины видимых вещей. Если же читать ту же строку Книги Бытия, согласно переводу Септуагинты, – "земля была невидима и несоставлена", – то "*невидимость*" *будет означать непознаваемость первоначальных причин телесных вещей, а* "*несоставленность*" – *их простоту, единство и неделимость* (550BC).

Далее собеседники переходят к интерпретации слов "и тьма была над лицом бездны", что ставит их перед проблемой познаваемости причин. "*Бездной*", считает Наставник, *названы первые причины умной сущности*, поскольку глубина причин непостижима; а "тьмой" они именуются вследствие своей несравненной чистоты. Ведь и Солнце затемняет взор тем, кто на него смотрит. Пока первоначальные причины не продвинулись во множество небесных сущностей, они непознаваемы для тварного ума, а следовательно, "темны". Впрочем, они остаются непознаваемы для твари и впоследствии, поскольку постичь их может только их Создатель (550C–551A). Мы же знаем только то, что они существуют, но не ведаем каковы они.

В этом месте Наставник еще раз задается вопросом, навсегда ли упомянутая "мистическая земля" останется для твари невидимой, а умная "бездна" первых причин – темной, или же после конца сего чувственного мира, когда, как обещано, мы будем видеть Бога "лицом к лицу", они сделаются известны ангелам и людям (551A). Тут же он ставит вопрос иначе: перестают ли быть непостижимыми первоначальные причины чувственных и умных вещей, когда они проявляются в чувственных вещах? Или же они одновременно и проявляются для тварных умов в своих произведениях, и остаются сокрытыми в недрах божественной Премудрости (551B). Воспитанник отвечает, что верно последнее: как сама Премудрость Отца пребывает в Себе непознаваемой, так и соделанные в Ней причины вечно в Ней непостижимы. Это можно уподобить человеческому уму, помыслившему нечто и обладающему этим объектом мысли в виде некоего понимания: знание и в нем остается закрепленным, и передается посредством речи и письма в осведомленность другим умам (551C–552A). Значит, делает вывод Наставник, первые причины одновременно и проходят в свои произведения, и не оставляют Премудрость Отца, в Которой они были соделаны, т.е. они и проявляются в своих произведениях, выведенные в свет познания, и сокрыты во тьме непознаваемости. На вопрос, постигают ли первоначальные причины самих себя до того, как прольются в свои произведения, следует ответ, что причины, находясь в Премудрости, т.е. сами будучи мудрыми, знают и себя самих, и свои произведения (552A–552B).

Собеседники переходят к рассмотрению слов "и Дух Божий носился поверх вод", завершающих вторую строку Книги Бытия. Наставник объясняет, что они добавлены для того, чтобы показать, что Бог выше тварных причин. Дух Божий носится поверх бездны первоначальных причин, превышая их знанием, будучи их Причиной. Упомянув о Духе, Иоанн Скотт начинает рассуждение о Троице: Отец порождает Сына, в Котором соделывает все, и от Отца же исходит Святой Дух[4]. Отец волит, Сын соделывает, Дух Святой приводит к совершенству. В добавлении на полях манускрипта поясняется, что именование Духа единственной Причиной не противоречит Писанию. Ведь все, что соделывает Сын и приводит к совершенству Дух Святой, целиком относится к Отцу, поскольку из Него через порождение – Сын, Который соделывает все, и из Него же через исхождение – Дух Святой, Который приводит все к совершенству (552C–554B). Так что, говоря о Духе, мы говорим о Троице.

Сказанное подкреплено яркой метафорой. Наставник цитирует слова Василия Великого о некоем сирийце (возможно, св. Ефреме), учившем, что на его языке слова "Дух носился" означают "Дух согревал и оживотворял", т.е., заключает Наставник, подобно тому, как птица высиживает яйца, Дух питает теплом божественной любви первоначальные причины, которые Отец соделал в Начале (т.е. в Своем Сыне), чтобы те вышли в свои произведения так же, как под действием материнского тепла сила семени, сокрытая в яйце, прорывается вовне, воплощаясь в прекрасных птенцов (554BC).

Здесь Воспитанник говорит, что хотел бы услышать ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΙΣ (recapitulatio), т.е. краткое повторение сказанного выше, и Наставник еще раз проговаривает важнейшие моменты. Фраза "В начале соделал Бог небо и землю" значит, что Бог создал причины умопостигаемых и чувственных сущностей в Своем Слове. На причины чувственных вещей указано в словах "Земля же была невидима и несоставлена (бесплодна и пуста)", а на причины небесных и умопостигаемых сущностей – в словах "И тьма была поверх бездны". Сверхсущественность и сверхпревосходство Троицы подразу-

---

[4] В этом месте Иоанн высказывает греческую точку зрения, согласно которой Дух исходит только от Отца, а не от Отца и Сына (filioque), хотя некогда сам Карл Великий, пренебрегший мнением папы Льва III (795–816), предписал формулу "от Отца и от Сына", принятую в каролингской церкви. Об отношении Иоанна к Filioque см.: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898; М.: Мартис, 1998. С. 280–283. 2-е изд.; *Петров В.В.* Эриугена о Filioque // Альфа и Омега. 1999. 2/20. С. 207–218; *Jeauneau E.* Nisifortinus: le disciple qui corrige le maître // Poetry and Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke / Ed. J. Marenbon. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 116–117; *Idem.* Erigène entre l'Ancienne et laa Nouvelle Rome: Le "Filioque" // Chemins de la pensée médiévale: Etudes offertes à Zénon Kaluza / Ed. P.J.J. Bakker. Turnhout: Brepols, 2002. P. 289–321.

меваются в строке "И Дух Божий носился поверх вод", поскольку то, что в Писании говорится о Духе, относится ко всей Троице. Таким образом, сама святая и неделимая Троица "носится" в превосходстве своей сущности и мудрости поверх бесконечной бездны причин. Если же, согласно упомянутому Василием сирийцу, читать в этой строке, что "Дух Божий согревал воды" либо "оплодотворял", то понимать это можно в том смысле, что божественное сострадание превосходит в своем милосердии бездну первоначальных причин и согревает ее и оплодотворяет, дабы причины, пройдя в свои произведения, стали познаваемы. Итак, в первых двух строках Книги Бытия показана Троица: Отец – в имени "Бог", Слово – в имени "Начало", а Дух Святой – в словах "Дух Божий носился" (554C–556A).

Собеседники приходят к выводу, что Отец вечно порождает свое Слово и вечно творит в Нем все вещи, а поскольку это вневременный процесс, то можно сказать иначе: Отец разом и Премудрость Свою породил, и все вещи в Ней соделал. Как бы то ни было, Слово никогда не было без тех вещей, для которых оно Начало (556B–557B). Затрагивается и вопрос, что такое порождение Сына Отцом. Никто из людей и ангелов не может познать каким оно образом происходит и каково оно, а также что в этом случае означает отцовство или сыновство. Лишь Они сами знают Кто/Что/как порождает и Кто/Что/как рождается, хотя термины "кто" и "что" неприложимы к божественной природе в собственном смысле, ибо она больше-чем-Лицо и больше-чем-субстанция/ипостась (557C–558A)[5].

Далее (558A–561B) собеседники продолжают начатое выше (557A) обсуждение Пс 109:3: "в сияниях святых из чрева прежде светоносца Я породил Тебя". Делается вывод, что здесь говорится о том, что Отец в вечности и рождает Слово, и замысливает/творит в Нем предопределения святых; и все это происходит еще до создания чувственного мира. Но этим же постулируется конечность чувственного мира во времени: он возник, выйдя из первоначальных причин, и окончит свое существование в отмеренный срок. Итак, "чрево" – это "недра сущности" Отца, из которых Сын рожден и всегда рождается, и в которых не перестает пребывать. Рождая Сына, Отец творит в нем "сияния святых", т.е. Свое божественное знание об избранных; иными словами: Он предопределяет избранных к вечному Царству. Все это происходит в вечности, прежде "времени века сего", поэтому предопределения святых и причины всего видимого и невидимого в некотором смысле совечны Отцу и Сыну, ибо в Слове они соделаны вечно (558B–559A).

Здесь, опираясь на текст Вульгаты (для Септуагинты это невозможно), Иоанн Скотт различает "вековые времена" (ср. Тит 1:1–2 и 2 Тим 1:8–9: ante tempora saecularia, πρὸ χρόνων αἰωνίων) и "време-

[5] Мысль Иоанна не вполне ясна, поскольку о Отце и Сыне говорится применительно к божественным ипостасям, но не к единой божественной сущности.

на вечные" (tempora aeterna). В дополнениях поясняется, что "вечные" времена – это вечность Отца и Сына и Святого Духа, в которой вечно созданы предопределения святых и первоначальные причины всех вещей, в которой также предузнаны и предопределены произведения этих причин. А "вековые" времена, т.е. "время века" – это обычное земное время (558C). Различение этих времен сохранится в последующей каролингской школе[6].

Итак, знание Богом святых в Премудрости есть само творение этих святых. Бог знает вещи, которые имеют быть соделанными, прежде чем они соделываются. Все вещи существуют вследствие того, что предузнаны Богом, ибо, согласно Дионисию Ареопагиту, "знание Бога о сущих и есть эти самые сущие" (559AB). "Сияния святых" суть их "сущностное бытие" (substitutio) в Премудрости и в первоначальных причинах (559C). А что такое пресловутый Светоносец? В собственном смысле, "Светоносцем" именуют планету Венеру, но здесь псалмопевец назвал этим именем сей видимый мир. Те, кто сведущ в риторике, добавляет Иоанн Скотт знают о "синекдохе" – употреблении слова в ином по объему смысле, когда, например, часть принимает название от целого или целое от своей части (560A). Стало быть, искомую строку псалма следует понимать так: прежде чем возник сей видимый мир, Бог Отец породил Свое Слово, в Котором сотворил причины всех природ, образующих сей видимый мир от его начала во времени и до конца, при котором тот перестанет существовать (560AB).

Приводится еще один пример "синекдохи": видимый мир может обозначаться и словом "Солнце". Например, в словах Екклезиаста "нет ничего нового под Солнцем" (Екк 1 : 10) подразумевается не только все то, что лежит ниже орбиты Солнца, но вообще вся видимая тварь – от земли и до сферы неподвижных звезд (560B). То, что в мире, нет ничего нового можно истолковывать двояко: или в круговороте нынешней жизни нет ничего, что прежде не являлось бы на свет Божий, или, как считает Максим Исповедник, "то, что было прежде сего мира, будет и после мира", т.е., поясняет Иоанн Скотт, вечное, которое предшествовало миру, будет и после него. Сей мир преходящ и погибнет при конце света вместе со всем, что в нем есть (560C–561B).

Применительно к рассуждению о начале и конце мира Иоанн Скотт оговаривается, что мир не погибнет посредством уничтожения сущности, но переменится в нечто новое. Хотя сказано – *небеса погибнут* (Пс 101:26–27), что-то должно остаться, ибо все, соделанное от Бога, неуничтожимо и пребудет всегда (560B, 561AB). Этот момент важен для эсхатологии Эриугены; собственно, тезис о не-

---

[6] См.: *Петров В.В.* Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра // Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 557–558, 562–563, 572–573.

уничтожимости созданных Богом сущностей – это краеугольный камень всех его построений[7].

Рассуждение завершается возвращением к вопросу о совечности Слова и сотворенных в Нем причин. Хотя Сын никогда не был без первоначальных причин (и в этом смысле они совечны), любой создатель причинно предшествует своему произведению. Первоначальные причины вещей совечны Богу потому, что они всегда пребывают в Боге *без какого-либо начала во времени* (в "вековом времени"), однако они все же *начали свое бытие* в Нем (в "вечном времени"). Сам же Творец никогда не начинал своего бытия, ибо Он есть вечность безо всякого начала и всякого конца, Он Сам есть начало всего и конец-цель. То, что начинает свое бытие – это не вечность, но причастность вечности. Поэтому Троица предшествует всем вещам, которые причинно начали в Ней быть, и которые пребывают в Ней неизменно и вечно *без какого-либо временного* начинания.

Перевод выполнен по изданию:

Iohannis Scotti seu Eriugenae "Periphyseon". Liber secundus. Editionem novam a suppositiciis quidem additamentis purgatam, ditatam vero appendice in qua vicissitudines operis synoptice exhibentur / Curavit Eduardus A. Jeauneau. CCCM 162. Turnhout: Brepols, 1997.

Для сверки использовался английский перевод:

Iohannis Scotti Eriugenae "Periphyseon" (De divisione naturae). Liber secundus / Ed. P. Inglis Sheldon-Williams with the colloboration of Ludwig Bieler. Scriptores Latini Hiberniae IX. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1972.

В *Примечаниях* использованы комментарии из изданий И.П. Шелдона-Уильямса и Эдуарда Жёно.

Текст русского перевода организован сообразно структуре "дипломатического текста", который Эдуард Жёно предлагает в своем критическом издании "Перифюсеон". Таким образом, почти все добавления, внесенные рукой помощника Иоанна Скотта (почерк i^2) в редакции I–II "Перифюсеон", отмечены цифрами в угловых скобках, отделены от основного текста и вынесены в нижнюю часть страницы[8]. Цифры на полях перевода соответствуют номеру столбца в издании Флосса (PL 122).

Публикуемый здесь отрывок 545B–562B начинается с того места, на котором закончился перевод, опубликованный в Историко-философском ежегоднике '2003.

---

[7] Подробнее см.: *Петров В.В. Theologia naturalis* в эсхатологии Иоанна Скотта // Философия природы в античности и в средние века / Под ред. П.П. Гайденко, В.В. Петрова. М.: ИФРАН, 2002. Ч. 3. С. 209–210.

[8] Подробнее о "слоях" текста *Перифюсеон* см.: *Петров В.В.* Тотальность *природы* и методы ее исследования в *Перифюсеон* Эриугены // Философия природы в античности и в средние века. С. 474–478.