К ПЕРЕВОДУ *ПЕРИФЮСЕОН* II, 523D–545B ИОАННА СКОТТА[1]

В.В. Петров

Настоящая публикация продолжает выходившие ранее переводы *Перифюсеон*[2] и содержит раздел, начинающий вторую книгу трактата. Это один из важных и насыщенных смыслом фрагментов, в котором Иоанн Скотт пространно цитирует (в своем переводе) рассуждения Максима Исповедника[3] о всеобщем делении и объединении природ, одновременно комментируя цитируемый текст[4]. Таким образом, вдобавок к рассмотренным в первой книге трактата двухчастному и четырехчастному делениям "всеобщей природы" или "всеобщности"[5] Эриугена добавляет еще одно, пятичастное деление.

Иоанн начинает с общих рассуждений о всеобщем исхождении-делении и возвращении-собирании "всеобщей природы" (523A–528C). Он замечает, что если в прологе первой книги говорилось о противоположностях четырех форм всеобщей природы, то теперь следует обсудить их сходство и подобие (525BC). Таким образом, помимо ΜΕΡΙΣΜΟΣ (деления), в рассмотрение включается ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ (анализ)[6]. Последний представляет собой одновремен-

---

[1] Работа выполняется при финансовой поддержке РГНФ, проект 02-03-18063а.

[2] Полный перевод первой книги *Перифюсеон* см.: Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 480–529; и Историко-философский ежегодник'2000. М.: Наука, 2002. С. 65–132.

[3] Я благодарен С.В. Месяц за помощь в разборе и анализе греческого текста Максима Исповедника. В *Приложении* приводится выполненный Светланой Викторовной перевод рассматриваемого фрагмента из Максима.

[4] *Перифюсеон* 523D–539A в переводе М.Б. Хомякова см.: Вопр. философии. 2000. № 1. С. 147–160; *Апория* XXXVII из *О трудностях к Иоанну* Максима Исповедника доступна в русском переводе А.Р. Фокина, см.: Богословский сборник. 2003. № 11. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. С. 128–136; франц. перевод см.: *Saint Maxime le Confesseur*. Ambigua / Eds. J.-Cl. Larchet, E. Ponsoye, Père D. Staniloae. P., Suresnes: Les Éditions de l'Ancre, 1994. P. 292–298; латинский перевод Иоанна Скотта см.: Maximi Confessoris *Ambigua* ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem / Ed. Eduardus Jeauneau, CCGS 18. Turnhout, Leuven: Brepols, University Press, 1988.

[5] О первых двух делениях см.: *Петров В.В.* Тотальность *природы* и методы ее исследования в *Перифюсеон* Эриугены // Философия природы в античности и в средние века / Под ред. П.П. Гайденко, В.В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 435–438, 451–474.

[6] Исходно, ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ – это один из четырех методов диалектики, который разлагает сложный предмет на составные части. Ср. возможный непосредственный источник Иоанна Скотта: *Иоанн Дамаскин.* Философские главы LXVI, 33–40. Иоанн Скотт говорит о всех четырех методах в своей ранней работе *О божественном предопределении* I, 1, 18–27 (CCCM 50. P. 5–6, PL 122, 358A). Ср. также: *Прокл.* in Parmenidem (Cousin) 982, 8–30, где выстраивается

но и логический метод, и онтологический процесс возвращения всего ранее разделенного к исходному единству, процесс разрешения составного в простое, перехода от частного и дробного к общему и цельному. "Анализ" соответствует также возвращению всех следствий-"произведений" обратно в свои причины. Иоанн утверждает, что любое логическое деление рода на виды или физическое разбиение целого на части можно вернуть к исходной точке путем последовательных объединений через те же самые ступени. Переход к аналитическому собиранию четырех форм "всеобщей природы" или "всеобщности" начинается с постулирования того, что Причина всего тварного одновременно есть и его Конец-Цель. Таким образом, первая и четвертая формы всеобщей природы могут быть сведены воедино – в Бога. В свою очередь, вторая и третья формы допускают сведение в один род – "тварное". Примечательно, что если первая и четвертая формы различаются не в самом Боге, но являются аспектами нашего созерцания, то вторая и третья формы, напротив, обнаруживаются не только в созерцании, но и в природе вещей. Наконец, на последнем этапе анализа творение соединяется с Творцом, поскольку суть всех вещей, которые от Бога, состоит в их причастности Богу. В пределе оказывается, что Творец и тварь – одно (528AB).

Во второй книге *Перифюсеон*, говорит Иоанн, речь должна идти об исхождении творений из всеобщей Причины, совершаемом через первоначальные сущности (rationes primordiales). Обещано, что будет затронуто и возвращение творений обратно в Причину, поскольку исхождение и возвращение являются разуму неотделимыми (528D). В системе Эриугены первоначальные основания – это вторая "форма всеобщей природы". Иоанн замечает, что греки именуют эти основания "первообразами", "предопределениями", "божественными волениями" и "идеями". Это причины вещей, в которых вещи пребывают по своей сущности – еще прежде своего выхождения в становление. Такое пребывание противоположно пространственно-временному существованию, которое акцидентально и неистинно (529AC).

Но прежде чем перейти к обсуждению причин, говорит Иоанн, следует привести суждение о делениях всего тварного согласно Максиму Исповеднику. Хотя деления уже обсуждались в первой книге, рассмотрение еще одного способа делить природы небесполезно, поскольку знание многих делений облегчит познание начальных причин (529C). Собственно, вся оставшаяся часть публикуемого отрывка – это пространные цитаты из трактата Максима *О труд-*

та же четверка, и сказано, что *анализ* дополняет *демонстрацию* (поскольку разрешает следствия в причины), *определение* (поскольку переходит от составного к простому) и *деление* (поскольку переходит от частного к общему). Подробнее см.: *Петров В.В.* Тотальность *природы*... С. 463–469.

ных местах у Григория Богослова (*Умозрение* XXXVII), прерываемые комментарием самого Иоанна Скотта (529D–545B).

Важно отметить, что переводы Иоанна Скотта являют собой исключительное по дерзновенности и масштабу интеллектуальное предприятие. Его эпоха не знала ничего подобного. До сих пор современные переводчики *О трудностях,* или *Вопросоответов к Фалласию* Максима Исповедника учитывают и ссылаются на чтения Иоанна Скотта. В этом кратком введении нет места для анализа рассуждений Максима и их историко-философского контекста, для обсуждения степени адекватности латинского перевода Иоанна Скотта, особенностей его переводческой техники, а также трансформации, которую претерпели идеи Максима, будучи инкорпорированы в философскую систему Иоанна Скотта. Для этого требуется специальная работа[7].

Отметим лишь, что перевод Иоанна Скотта – "зеркальный", т.е. он сохраняет порядок и количество слов греческого оригинала, передает части речи соответствующими частями речи. Сохраняется даже артикль, отсутствующий в латинском языке: он заменяется на указательное местоимение ipse. Таким образом, латинский перевод per se малопонятен и многие его места допускают различное толкование. В этих случаях помогает знание соответствующего греческого оригинала. Тем не менее остается ряд проблем. Во-первых, до сих пор нет критического издания греческого текста *Ambigua ad Iohannem*. Во-вторых, утрачен греческий манускрипт, с которым работал Иоанн Скотт: понятно лишь, что в некоторых местах он был испорчен (см., например, *примеч.* 39 к переводу). В-третьих, иногда Эриугена не может удовлетворительно перевести какое-либо место, но, понимая общий смысл фрагмента, отступает от принципа буквального перевода, сознательно меняя смысл отдельных слов на противоположный (см. *примеч.* 37 и 58). В-четвертых, Иоанн может ошибаться (см. *примеч.* 36). И наконец, в том случае, когда сложный по синтаксису и содержанию текст Максима допускает разное толкование, Иоанн выбирает вариант, представляющийся ему верным; и хотя смысл латинского перевода может отличаться в этом отрывке от смысла греческого оригинала, установить это не всегда просто, поскольку латинская конструкция стремится максимально копировать греческую.

---

[7] Краткий разбор пятичастного деления и объединения у Максима см.: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, переизд. – М.: Мартис, 1998. С. 224–232, 263–265; а также см.: *Бальтазар Х. Урс фон.* Вселенская литургия (фрагменты) / Пер. М.С. Першина // Альфа и Омега 2000. № 3 (25). С. 131–134. См. также: *Jeauneau É.* Jean l'Érigène et les *Ambigua ad Iohannem* de Maxime le Confesseur // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur / Ed. F. Heinzer et Chr. von Schönborn. Fribourg; Suisse, 1982. P. 343–364 [reprint. *Jeauneau É.* Études érigéniennes. P., 1987. P. 189–210].

Таким образом, буквальный перевод латинского перевода Иоанна Скотта на русский был бы нечитабелен и малопонятен. Переводчик вынужден балансировать: иногда прояснять латинский текст, учитывая смысл греческого оригинала, иногда, напротив, отступать от греческого, чтобы показать специфику его латинского аналога.

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

Для сверки использовался английский перевод И.П. Шелдона-Уильямса в книге:

Iohannis Scotti Eriugenae PERI PHYSEON (De divisione naturae). Liber secundus / Ed. Inglis P. Sheldon-Williams with the colloboration of Ludwig Bieler. Scriptores Latini Hiberniae IX. (Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1972)[8].

Текст русского перевода организован сообразно структуре "дипломатического текста", который Эдуард Жено предлагает в своем критическом издании *Перифюсеон*. Таким образом, почти все важные добавления, внесенные рукой помощника Иоанна Скотта (почерк i^2) в "слой" I–II *Перифюсеон*, отмечены цифрами в угловых скобках, отделены от основного текста и вынесены в нижнюю часть страницы[9]. Примечания переводчика к этим добавлениям отмечены посредством надстрочных цифр с астерисками и помещены после "основных" примечаний к переводу. Добавления, сделанные рукой i^2 в слой III, считаются глоссами, не нумеруются, отмечаются астерисками и выносятся в нижнюю часть страницы. Цифры на полях перевода соответствуют номеру столбца в издании Флосса (PL 122).

---

[8] Этот перевод составляет часть полного английского перевода *Перифюсеон*: *Eriugena*. Periphyseon. (The Division of Nature) / Transl. I. P. Sheldon-Williams, revised John J. O'Meara. Cahiers d'études médiévales. Cahier spécial 3 (Montreal; Washington: Bellarmin, Dumbarton Oaks, 1987), 722 p. Недавний французский перевод в основных чтениях следует английскому, см.: *Jean Scot Érigène*. De la division de la nature. Periphyseon. Livre I: La nature creatrice incréée. Livre II: La nature creatrice créée / Introd., trad. et notes par F. Bertin (P.: Epimethée, PUF, 1995).

[9] Подробнее о "слоях" текста *Перифюсеон* см.: *Петров В.В.* Тотальность *природы*... С. 474–478.

ПЕРИФЮСЕОН

Книга вторая
(фрагмент 523D–545B)

НАСТАВНИК. Поскольку в предыдущей книге мы уже кратко говорили о всеобщем делении всеобщей природы, – не как о делении рода на виды (formas) либо целого на части ⟨1⟩, но посредством некоего умственного созерцания Всеобщности (под Всеобщностью я подразумеваю Бога и тварь)[1], – теперь, если не возражаешь, рассмотрим деление той же природы еще раз [и] более обстоятельно. 523D 524D

ВОСПИТАННИК. Конечно, не возражаю, это просто необходимо. Ведь если сей предмет не будет раскрыт посредством более обстоятельного расследования разума, окажется, что мы только затронули его, но не разобрали.

Н. Полагаю, вышеназванное четырехчастное деление всеобщей природы было таково: [деление] на ту, стало быть, форму или вид (species), – если правильно именовать формой или видом первую Причину всего, превосходящую всякую форму и вид, хотя Она есть бесформенное начало всех форм и видов, – которая творит и не творится ⟨2⟩; во-вторых, на ту [форму], которая и творится, и творит; далее, следует третья [форма], которая творится и не творит; а затем четвертая, которая не творит и не творится[2]. 525A 525B

⟨1⟩ *Ri*[2] Ведь Бог не есть род для творения, и творение не есть вид для Бога, подобно тому как творение – это не род для Бога, и Бог – не вид для творения. Тот же принцип для целого и частей: ведь Бог не есть целое творения, и творение – не часть Бога, как и творение не есть целое Бога, и Бог – не часть творения. Хотя по более глубокому усмотрению, согласно Григорию Богослову, мы, как причастники человеческой природы, суть часть Бога[1*], поскольку "в Нем мы живем и движемся, и существуем" (Деян. 17: 28), и метафорически Бога именуют и родом, и целым, и видом, и частью. Ведь все, что в Нем и из Него, может благочестиво и разумно о Нем сказываться. 524D

⟨2⟩ *Ri*[2] Мы называем Бога бесформенным началом, дабы никто не посчитал, что Его следует полагать в числе форм, хотя [на деле] Он есть причина всех форм. Ведь все оформленное взыскует Его, хотя сам Он как таковой бесконечен и больше-чем-бесконечен, ибо Он есть бесконечность всех бесконечностей. То, что не сковано и не определено никакой формой, поскольку не познается никаким умом, разумнее именовать бесформенным, а не формой, ибо, как мы часто говорили, через отрицание мы можем сказывать нечто о Боге истиннее, чем через утверждение.

В. Именно так и было поделено[3].

Н. Следовательно, поскольку в предшествующем рассуждении уже коротко говорилось о противоположностях (oppositionibus) упомянутых выше видов природы[4] – ибо мы рассмотрели каким образом третья не стыкуется с первой, ведь обе обращены друг к другу словно с диаметрально противоположных сторон (как мы сказали, сотворенная и не творящая противоположна творящей и не сотворенной); сходным образом, вторая форма диаметрально противостоит четвертой (ведь сотворенная и
525C творящая противостоит той, что не сотворена и не творит) ⟨3⟩, – теперь, полагаю, следует рассмотреть их сходство и различия.

В. Этого требует сам порядок вещей.

Н. Вторая форма подобна первой в том, что творит, а разнится от нее тем, что творится (ибо первая творит и не творится, а вторая и творит, и творится). Третья принимает подобие второй в том, что творится, а отличается от нее тем, что ничего не творит (ибо вторая
525D творится и творит, а третья творится и не творит). Третья подобна четвертой в том, что не творит, а неподобна в том, что творится (ибо третья творится и не творит, а четвертая и не творится, и не творит). Так же и четвертая подобна первой, поскольку не творится, а разнится с ней, поскольку не творит (ибо первая творит и не творится, а четвертая и не творит, и не творится). И поскольку мы
526A сказали о противоположностях, подобиях и различиях [форм], я вижу, что следует коротко сказать об их возвращении и собирании посредством той дисциплины, которую философы именуют ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ.

В. Порядок требует также и этого. Ибо нет логического (rationabilis) деления сущности или рода на формы и числа, целого – на части (последнее собственно именуется "разбиением")[5], или Всеобщности – на то, что истинное разумение (ratio) в ней созерцает, которое не может быть проведено обратно (redigi) по тем самым ступеням, по которым это деление ранее умножилось, пока не дойдет до того Единого, которое неразделимо пребывает в себе и из которого само деление приняло начало. Но прежде мне кажется необходимым, чтобы ты кое-что разъяснил относительно ΕΤΥΜΟΛΟΓΙΑ этого имени, то есть ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ, ведь она мне не ясна.

⟨3⟩ *Ri*[2] Мы потому говорим, что всеобщая природа принимает формы, что от нее некоторым образом формируется наше по-
525C нимание, когда оно силится трактовать о ней. Ибо сама по себе всеобщая природа не везде принимает формы, поскольку мы подобающе говорим, что ее составляют Бог и творение, а потому, в той мере, в какой она творительница, она не принимает в себя никаких форм, но предоставляет множество форм [multiformitatem] той природе, что получила форму от нее.

H. ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ производится от глагола ΑΝΑΛΥΩ, то есть 526B
"разрешаю" или "возвращаюсь"; ведь ΑΝΑ переводится как "обратно" (re-)[6], а ΛΥΩ как "разрешаю" (solvo). Отсюда также происходит имя ΑΝΑΛΥCIC, которое сходным образом передается как "разрешение" (resolutionem) или "возврат" (reditum). Но в собственном смысле [словом] ΑΝΑΛΥCIC называют разрешение (solutione) выставленных (propositarum) вопросов, тогда как [словом] ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ именуют возвращение деления форм к началу этого деления. Ведь, как представляется, всякое деление, называемое у греков ΜΕΡΙCΜΟC, словно нисходит вниз от чего-то одного определенного к беспредельным числам, то есть от наиболее общего (generalissimo) к наиболее частному (specialissimum), а всякое обратное собирание (recollectio), которое, словно некое возвращение, начинается опять от наиболее частного и восходит вплоть до самого общего, зовется ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ[7]. Оно
поэтому есть "возвращение" и "разрешение" неделимых в фор- 526C
мы, форм в роды, родов в OYCIAC, а OYCIArum в мудрость и благоразумие (sapientiam et prudentiam)[8], из которых всякое деление возникает и в которых заканчивается[9].

B. Об ΑΝΑΛΥΤΙΚΗC сказано достаточно, переходи к прочему.

H. Итак, пусть попарным схождением воедино упомянутых выше четверичных форм соделывается аналитическое, то есть возвращающее (analytica id est reditiva) собирание. Ведь первая и четвертая [формы] суть одно, поскольку они мыслятся только применительно к Богу. Ведь Он есть начало всех, кто Им создан, и конец-цель (finis) всех, кто стремится к Нему, чтобы в Нем обрести вечный и неизменный покой[10]. Ибо потому говорят, что Причина всего творит, что от нее всеобщность тех, кто сотворены после Нее и Ею, неким чудесным и божественным умноже-
нием проходит в роды, виды, числа, а также различия и прочие, ус- 526D
матриваемые в тварной природе. А поскольку все вещи, которые исходят (procedunt) от Причины, возвратятся к ней же, когда достигнут конца-цели, постольку Ее называют концом-целью всего и считают, что Она и не творит, и не творится. Ибо после того как все вернется в Нее, ничто более (ulterius) не изойдет от нее[11] посредством порождения (generationem)[12] в месте и времени, родах и
формах, поскольку в Ней все будут в покое и будут пребывать, 527A
как неделимое и неизменное единое[13]. Ибо, как представляется, те вещи, что при исхождениях природ делятся и разбиваются (divisa atque partita) на множество, в первоначальных причинах суть едины и одно (unita atque unum), и, вернувшись к этому единству, они будут пребывать в нем вечно и неизменно.

Но об этом четвертом усмотрении Всеобщности, которое, как и первое, мыслится только в Боге, мы будем рассуждать более обстоятельно в своем месте, насколько нам будет даровано Светом умов[14]. А то, что говорится о первой и четвертой [фор-

ме], а именно, что ни та, ни другая не творятся, ибо и та, и другая суть одно – ведь обе сказываются о Боге – это, как полагаю, ни от кого из правомыслящих не сокрыто. Ведь то, что не имеет для
527B себя более высокой или равной себе причины, не творится ничем. Ибо первая причина всего есть Бог: Ему ничто не предшествует, рядом с ним не мыслится ничто, что не было бы Ему равносущно (coessentiale)*. Итак, видишь ли ты, что первая и четвертая формы природы опять сведены в одно?

В. Вполне вижу и ясно понимаю. ⟨4⟩

527C Н. ⟨5⟩ И что же? Не нужно ли нам сходным образом свести [redigere] воедино вторую и третью [формы]? Ведь, полагаю, от тебя не скрыто, что как первая и четвертая разумно постигаются в Творце, так вторая и третья – в твари. Ибо вторая, как сказано ранее, и творится, и творит, и мыслится в первоначальных причинах тварных вещей, тогда как третья форма творится и не творит, и обретается [reperitur] в произведениях [effectibus] первоначальных причин. Поэтому вторая и третья заключаются[15] в одном и том же роде, а именно в тварной природе, и в ней они суть одно ⟨6⟩. Итак, видишь ли ты, что из четырех названных выше форм две, то есть первая и четвертая, опять собраны в Творце, а две, то есть вторая и третья, в твари?

527D
528A В. Ясно вижу ⟨7⟩.

Н. Поэтому из четырех соделываются две.

В. Не стану возражать.

---

*Глосса *Bi*²: Это сказано применительно к трем равносущным субстанциям (coessentiales substantias) божественной Благости.

⟨4⟩ *Ri*² Ведь в Боге первая форма не отличается от четвертой: в Нем они, так сказать, суть не две, но одно. Однако в нашем усмотрении (theoria), когда мы выводим (concipimus) одно разумение (ratio) о Боге, рассматривая (considerationem) Его как начало, а другое, – созерцая (contemplationem) Его как конец-цель, представляется, что суть, так сказать, словно две формы, сформи-
527C рованные от одной и той же простоты божественной природы вследствие двойной направленности (intentionem) нашего созерцания.

⟨5⟩ *Ri*² Правильно видишь.

⟨6⟩ *Ri*² Так как формы в роде суть одно.

⟨7⟩ *Ri*² и весьма удивляюсь тонкости этих вещей. Ведь две означенные формы различаются не в Боге, но в нашем созерцании [Его], и они суть формы не Бога, но нашего разумения (rationis) вследствие двойственности рассмотрения [Бога как] Начала и Конца-Цели, и не в Боге они сводятся в одну форму, но в нашем усмотрении, которое, рассматривая Начало и Конец-Цель,

Н. А что, если бы ты присоединил тварь к Творцу, так чтобы в твари не мыслить ничего, кроме Самого [Творца], Который 528B
единственный истинно есть? Ибо ничто, кроме (extra) Него не именуется истинно сущностным (essentiale), поскольку все вещи, которые суть от Него, суть не что иное, – насколько они суть, – как причастность (participatio) к Тому, кто единственный пребывает (subsistit) от себя и посредством себя. Будешь ли ты [теперь] отрицать, что Творец и тварь суть одно?

В. Отрицать это мне было бы нелегко. Мне кажется, что противиться этому собиранию будет нелепо.

Н. Значит, всеобщность, которую составляют Бог и тварь, прежде делимая словно на четыре формы, опять возвращается к единому неделимому, ибо оно есть Начало, Причина и Конец-Цель.

В. Думаю, о всеобщем делении и объединении всеобщей природы пока сказано достаточно, ведь подразделения (subdivisionibus) отдельных форм мы будем рассматривать в своем месте ⟨8⟩. 528C
И потому, я полагаю, нужно перейти к иным вещам, о которых теперь следует сказать.

Н. Как тебе представляется, есть ли у нас теперь иной путь исследования поставленных вопросов, чем изучение второй формы природы, ведь в предыдущей книге, насколько достало наших способностей, мы рассмотрели первую? [Правда], в [первой книге] больше, чем сама Причина всего, обсуждались десять родов всех вещей и то, что в собственном смысле [эти роды] не могут сказываться о творящей причине всего, поскольку мы решили,

---

творит в себе самом, так сказать, две формы созерцания, которые, как представляется, [разумение] снова сводит в 528A
единую форму усмотрения, когда начинает трактовать о простом единстве божественной природы. Ведь "начало" и "конец-цель" божественной Природы являются не [Ее] собственными именами, но [именами] ее состояния-отношения (habitudinis) к тварным вещам. От Нее вещи начинаются (incipiunt) и потому Ее называют "началом", а поскольку в Ней они имеют предел (terminantur), чтобы в Ней завершиться (desinunt), то к Ней заслуженно прилагают имя "конец-цель". А две другие формы, я говорю о второй и третьей, возникают (gignuntur) не только в нашем созерцании, но обретаются также в самой природе тварных вещей, в которой причины отделяются от [своих] произведений и произведения присоединяются к причинам, поскольку в одном роде (я имею в виду тварное) они суть одно.

⟨8⟩ *Ri*[2] я имею в виду, [подразделения] второй и третьей [форм], поскольку было бы затруднительно утверждать, что 528C
первая и четвертая допускают подразделения.

что то, что требуется сказать о [божественной природе], следует отложить до рассмотрения четвертой формы. ⟨9⟩

529A В. Последовательность научного изыскания (disputationis series)[16] требует не иного, как того, чтобы после рассмотрения первой ⟨10⟩ мы перешли ко второй.

Н. Итак, как уже сказано, вперед выступает та вторая форма всеобщей природы, которая творится и творит, и которая мыслится, как полагаю, только в первоначальных причинах. А сами первоначальные причины вещей у греков именуются ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ, то есть "первоначальные образцы", либо ΠΡΟΟΡΙϹΜΑΤΑ, то есть "предначертания" или "предопределения". Еще они называются у них ΘϵΙΑ ΘϵΛΗΜΑΤΑ, то есть "божественные воления"[17]. Обычно их называют также ΙΔϵΑ, то есть "вид" или "форма", в которой заложены (conditae sunt) незыблемые основания (rationes) всех имеющих быть соделанными вещей, еще прежде бытия этих вещей)[18]. ⟨11⟩ И ⟨12⟩ по праву, поскольку Отец, то есть Начало всего, в Своем Слове, то есть в единородном Сыне, предобразовал (praeformavit) основания всех вещей, которых Он восхотел соделать, прежде чем [те пройдут] в роды, виды и числа, а также различия и прочее, что в созданной твари может наблюдаться и наблюдается, либо не может наблюдаться и не наблюдается, но, однако, существует.

529B

529C

⟨9⟩ *Ri*[2] Не обещаем, что и там о божественной природе мы будем говорить нечто в собственном смысле или подобающим образом, но [обещаем], что будем говорить, насколько будет дарованой нам Ею самой, о возвращении в Нее (in eam) всех вещей через первоначальные причины, подобно тому как в этом втором разыскании основной предмет наших усилий преимущественно состоит в том, чтобы с Божьей помощью сказать нечто об исхождении творений от единой и первой причины всего через первоначальные сущности, которые прежде всех вещей были созданы Ею в Ней и через Нее, [исхождении] в различные роды вещей и различные формы и числа до бесконечности. И не удивляйся, если увидишь, что в сей книжице сказано нечто о возвращении творений к (ad) своему Началу и Концу-Цели. В самом деле, исхождение творений и их же возвращение так совместно являются разуму, их исследующему, что кажутся неотделимыми друг от друга, и никто не может толковать что-либо подобающее и осмысленное об одном совершенно без привлечения другого, то есть об исхождении без возвращения и собирания.

528D

529A

⟨10⟩ *Ri*[2] проблемы

⟨11⟩ *Ri*[2] О них [первоначальных причинах] мы будем говорить подробнее по ходу этого труда и подкрепим это свидетельством святых отцов...[2*]

⟨12⟩ *Ri*[2] они так называются

Но прежде чем мы приступим к рассмотрению первоначальных причин, мне бы хотелось, если ты не против, ввести в это наше научное изыскание суждение досточтимого Максима о делении всего тварного. Ведь если многообразное деление всех вещей и их обратное объединение изложить [тоже] многообразно, то станет легче виден путь, простертый к познанию начальных (principalium) причин, изначально созданных Богом. ⟨13⟩ В тридцать седьмой главе [сочинения] *О трудных местах* [Максим] говорит[19]: 529D

"[Святые], которые многое из божественных тайн воспринимают как распределенное в них самих через преемство от тех, кто были прежде них и были последователями и служителями Слова, а вследствие этого были непосредственно наставлены в 530A знании вещей, которые суть, [эти] святые говорят, что субстанция всего возникшего обособляется пятью делениями ⟨14⟩. Из них первое [деление] ⟨15⟩, по их словам, есть то, которое отделяет от нетварной природы вообще тварную природу, принимающую бытие по возникновению. Ведь они говорят, что Бог по- 530B средством Своей благости произвел ясное устроение разом[20] всех сущих[21]... ⟨16⟩ А второе [деление] есть то, которым уже вся природа разом, принимающая бытие через [акт] творения от Бога, делится на умопостигаемое и чувственное[22]. Затем третье [деление], которым чувственная природа делится на небо и землю. Таким же образом четвертое, которым земля делится на рай и обитаемые земли. И пятое [деление], которым сам человек, – для

⟨13⟩ *Ri*[2] Особенно поскольку [Максимово] деление, как кажется, ни в чем не расходится с нашим изложенным выше делением; за исключением того, что [Максим], как станет ясно из последующих [цитат], подразделяет чувственное творение, которое мы положили третьей формой природы. Сие подразделение чувственного творения мы, если даст Бог, отложим, [сделав] 529D предметом нашего третьего разыскания.

⟨14⟩ *Ri*[2] Видишь ли, сколь великому авторитету вверяет [Максим] происхождение своего деления? Ведь он напоминает, что [знание об этом делении] берет начало от самого Слова, то есть от Сына Божия, который есть источник целого совершенного учения (doctrina), – и оправданно, поскольку Он сам есть Мудрость, которой все мудрецы причастны, – [и передавалось это знание] через последователей Его, то есть учеников, которые видели Его и живым во плоти, и слышали, как Он учил; и [Максим напоминает], что вплоть до его собственного времени оно передавалось напрямую через преемников апостолов в учении и мудрости, то есть без посредства какого-либо стороннего авторитета.

⟨15⟩ *Ri*[2] говорит он [Максим]

⟨16⟩ *Ri*[2] И немного далее:

всего [являющийся] словно некоей всесвязующей всех мастерской[23], собой самим естественно опосредующий все [происходящие из] всяческих различений крайности, благолепно через возникновение[24] добавленный[25] к сущим, – делится на мужское и
530C женское; [человек, который], опосредуя все крайности, разумеется (profecto), естественно обладает всей силой [virtutem] объединения благодаря связующему свойству [своих] собственных частей[26] в отношении всех крайностей"[27].

Ведь, как сказал тот же Учитель в другом месте, одной своей частью человек, насколько он – тело, владеет совместно с чувственным, а другой частью, насколько он – душа, совместно с умопостигаемым, а потому он содержит в себе всецелую тварь. И немного далее [Максим говорит]:

"Ради этого, человек последним вводится в сущие, словно некое природное связующее звено, как всецело [universaliter] опосредующий крайности через собственные[28] части и в себе самом сводящий воедино вещи, по природе[29] отстоящие друг от друга на
530D великое расстояние, ⟨17⟩ чтобы через объединение, собирающее
531A все к Богу, как к причине, – начиная прежде с собственного разделения и затем продвигаясь путем последовательных связываний через промежуточные [разделения][30], – обрести в Боге, в Котором нет разделений, предел этого вышнего восхождения, соделываемого посредством объединения всего"[31].

До сих пор мы цитировали – не подряд, но с некоторыми пропусками – слова означенного досточтимого Учителя, в которых он начинает деление субстанции вещей, которые соделаны, от высшей Причины всего и завершает различения всеобщей субстанции в человеке, который соделан по образу и подобию Божию. Ведь человек ⟨18⟩ сотворен в созданной природе столь высокого достоинства[32], что нет твари – видимой или невидимой, –
531B которая не могла бы в нем обнаружиться. Ибо неким чудесным объединением он составлен из двух всеобщих частей созданной природы, соединен из чувственного и умопостигаемого, то есть

⟨17⟩ *Ri*[2] Крайностями он называет невидимое и чувственное творения, которые природным различием словно разнесены друг от друга на величайшее расстояние. Ведь у созданных природ
530D суть два крайних предела (extremi termini), противоположных друг другу, а человеческая природа предоставляет им средний [термин] (medietas), ибо в ней они сочетаются друг с другом, образуя из многих одно. Нет ни одного творения сверху донизу, которое не обреталось бы в человеке, а потому он по праву именуется для всех мастерской[3*]. В ней сливаются все созданные Богом вещи, составляя из разных природ, словно из различных звуков, единую гармонию.

⟨18⟩ *Ri*[2] как мы сказали и будем повторять еще,

из крайностей всецелой твари[33]. Ведь в природе вещей нет ничего ниже, чем тело, и ничего выше, чем ум, как свидетельствует святой Августин, который в книге *Об истинной религии* говорит следующее: "Между нашим умом (mentem), которым мы постигаем Самого Отца, и Истиной, посредством Которой мы постигаем Его, не стоит ни одна тварь"[34]. ⟨19⟩ Видишь теперь, каким образом деление всех субстанций заканчивается в человеческой природе? 531C

B. Ясно вижу и, в то время, как, убежденный приведенными доводами, прозреваю в ней словно некую чудесную составленность (compositionem) из всех тварных субстанций, я изумляюсь сколь велико достоинство нашей природы в сравнении со всеми вещами, что были соделаны.

Н. Итак, – поскольку ты ясно видишь природное деление всех вещей, начинающееся с [деления] на Творца и тварь, и заканчивающееся в человеке, который, как венец божественной работы, создан словно в некоем шестеричном совершенстве[35], – пришла пора, вникая в слова означенного отца Максима, увидеть 531D объединяющее собирание всех субстанций, начинающееся с человека и восходящее через человека вплоть до Самого Бога, Ко- 532A торый есть начало всецелого деления и конец-цель всецелого объединения. ⟨20⟩ Итак, [Максим] сказал: "начиная с собственного разделения"; это как если бы он открыто говорил: поскольку деление субстанций приняло исток от Бога и, постепенно нисходя, нашло завершение в делении человека на мужское и женское, то обратное объединение тех же субстанций должно было начаться с человека и восходить через те же самые ступени к Самому Богу, "в Котором", как [Максим] сам говорит, "нет разделений", ибо в Нем все суть едино. Поэтому объединение природ начнется с человека милостью Спасителя, в Котором, как говорит Апостол, "нет ни мужского, ни женского" (Гал. 3:28), и тогда человеческая природа восстановится в первозданном (pristinum) состоянии. Ведь если бы первый человек не согрешил, 532B

⟨19⟩ *Ri*[2] Этими словами святейшего отца нам дается понять, что человеческая природа даже после ее вероломства не вовсе утратила свое достоинство, но сохраняет его и поныне. Ведь Учитель не сказал "не стояло никакое творение", но – "не стоит никакое творение". Поэтому даже в немощах наших мы не вовсе покидаем Бога, и Он нас не покинул, доколе между на- 531C шим умом (mentem) и Ним не стоит никакого творения. Ибо проказа души (animae) либо тела не лишает нас острия ума (mentis), которым Его постигаем и в котором преимущественно создан образ Творца[4*].

⟨20⟩ *Ri*[2] Ведь, как мы сказали, правильное разумение не разрешает трактовать о делении отдельно и пропускать αναλγτικαμ, но предписывает вопрошать истину неразрывно об обоих.

то не претерпел бы разбиения своей природы на два пола, но неизменно пребывал бы в своих первоначальных основаниях, в которых он был создан по образу Божию. Означенный Учитель открывает это в следующих словах, говоря:

"Ради этого человек последним вводится в сущие... имею-
532C щий распространить*[36] повсюду свойство [деления на] мужское и женское, которое противоречит первоначальному основанию[37] божественного намерения относительно порождения человека и никоим образом не соответствует[38] наибесстрастнейшему, сообразному божественной добродетели, связыванию** природы, дабы явился будущий*** "только Человек", соответствующий божественному намерению, не делящийся именованиями "мужское" и "женское". Согласно такому основанию человек первоначально и был создан, не разделенный на те рассечения, что существуют в нем ныне, вследствие [прежнего своего] совершенного единения[39] с собственным основанием, посредством которого [человек] существует"[40]. ⟨21⟩

---

*Глосса *Bi*²: то есть имея простереть

**Глосса *Bi*²: то есть соединению

***Глосса *Bi*²: То есть когда вселенская природа объединится.

⟨21⟩ *Ri*² Этими словами [Максим] самым ясным образом дает
532D понять намерение божественного замысла в отношении создания человека, как если бы [Бог] не знал наперед, что человек согрешит. В самом деле, тот был бы "просто" человеком, сотворенным в простоте своей природы, умножаемым в умных числах тем же
533A образом, каким умножаются святые ангелы. Однако под грузом вины своего вероломства, он претерпел деление своей природы на мужское и женское, и поскольку он не захотел соблюсти тот божественный образ своего умножения, то справедливым приговором он был сведен к скотскому и к тленной множественности, [состоящей] из мужского и женского. Начало объединения это деление берет во Христе Иисусе, который в Себе самом истинно показал пример восстановления человеческой природы и предоставил образ (similitudinem) будущего воскресения.

"Не разделенный, – говорит [Максим], – на те рассечения, что в нем ныне". Рассечениями, которые [существуют] в человеке после греха, он называет не только деление на мужское и женское, но также [деления] единой формы на многочисленные разновидности качеств, количеств и различий. Так, несходство людей друг
533B с другом, в силу которого наружность каждого [человека] отличается от [наружности] других и телосложение (modus staturae) видоизменяется, происходит не от природы, но от изъяна и несходства мест, времен, земель, вод, воздуха, пищи и прочего подобного, среди чего человек рождается и вскармливается. О несходстве нравов и мышления излишне говорить, поскольку всем очевидно, что они взяли начало из деления природы после грехопадения.

И поскольку за соединением человека, то есть [его] двойного пола, в прежнее единство природы, в которой не было ни мужского, ни женского, но "только человек", немедленно последует объединение обитаемых земель и рая, то 533C

"затем, – говорит [Максим], – соединяя посредством собственного святого образа жизни рай и обитаемые земли, [человек] сделал бы землю единой, не разделяемой в нем[41] различием ее частей, но скорее собранной так, чтобы никакая из ее частей не претерпевала невовлеченности"[42].

Это суждение представляется весьма темным, ибо нелегко понять, что [Максим] хочет сказать*. Присоединятся ли в процессе объединения всех субстанций обитаемые земли к раю, чтобы не возникало меж ними никакого несходства частей, но был один только рай? Ведь по логике объединения всегда должно соблюдаться так, чтобы то, что оказывается низшим, двигалось к тому, что выше, то есть лучше, и наоборот, истинное разумение не допускает, чтобы лучшее переходило в худшее ⟨22⟩. Так и объединение человеческой природы возвращает деление двойного пола в простоту человека, поскольку человек лучше пола: ведь "мужское" и "женское" суть не имена природы, но [имена] разбиения [природы] вследствие вероломства; напротив, собственное (specialis) именование его природы – "человек". Или же обитаемые земли и рай так сойдутся в единую землю, что сама земля будет не только лишена разнообразия частей, но будет возвращена, так сказать, в простоту природы, так что будет считаться скорее духовной, чем телесной? Давай же постигнем слова "не обособ- 533D 534A 534B

"Посредством, – говорит [Максим], – совершенного единения с собственным основанием, посредством которого [человек] укоренен", как если бы он сказал: человек потому не претерпел бы деления своей природы (если бы не согрешил), что он держался бы совершенно и неотлучно своих оснований, в которых он был создан по образу Божию, то есть[держался бы] первоначальных причин, в которых он укоренен (subsistit), если бы по своей воле не исторг себя из них. Ведь человек укоренен не в тех вещах, среди которых, как представляется, он теперь существует, но, насколько он существует, он содержится в потаенных причинах природы, согласно которым впервые был создан и к которым имеет вернуться. 533C

*Глосса *Bi*²: Он полагает неясным, превратятся ли все обитаемые земли полностью в рай (подобно [уничтожению] разделения полов в человеке) согласно правилу, по которому низшее поглощается высшим, или же обитаемые земли и рай объединятся в единое качество, так сказать, духовной земли на том основании, что сходное подходит друг к другу.

⟨22⟩ *Ri*² то есть [худшее] восстанавливалось при обновлении природ, иначе это было бы не объединение, но деление

ленная в нем, то есть в человеке ⟨23⟩, согласно различию своих ⟨24⟩ частей". ⟨25⟩ Подобно тому, как не будет никакого несходства частей в человеке, поскольку в нем не останется никакой составленности, так даже земная природа соединится с ним [таким образом], что будет представляться одним [целым] в нем и с ним. Ведь [Максим] говорит: "Но скорее собранной так, чтобы никакая из ее частей не претерпевала невовлеченности", то есть отделенности. Ибо там, где есть истинная простота, там не найти ни малейшего разнообразия невовлеченности, то есть обособленности. Такое понимание, как кажется, самым явным образом
534C поддерживается следующими словами, ибо сказано:

"Затем, объединяя небо и землю посредством уподобления[43] всей [своей] жизни ангелам по добродетели, насколько это возможно для людей, [человек] сделал бы чувственную тварь единой и повсюду неотделимой от себя самой[44], совершенно не разделяемой в нем ⟨26⟩ по месту расстояниями, [поскольку] сделался бы легким духом и не притягивался бы к земле никакой телесной тяжестью, не имея препятствий для восхождения к небесам посредством совершенной AOPACIAN"*, – то есть незрячести или слепоты, – "духа в отношении подобных вещей[45], [духа], который бы подлинно стремился к Богу и мудро бы Его достигал"[46].

Здесь нам дается понять, что когда человек будет призван (revocabitur) в прежнюю благодать своей природы, от которой он отказался из-за вероломства, он вновь свяжет в единство с собой всю чувственную, находящуюся ниже него, тварь посредством
534D некоей чудесной силы, которой божественная мощь восстанавливает человека. Ибо когда, как говорит [Максим], человеческий дух "подлинно" достигнет Бога, тогда он испытает божест-
535A венную AOPACIAN (то есть неведение всех тварей, которых он полностью превзойдет), достигая Самого Бога и созерцая во всем Его. Ибо человек целиком, как [Максим] сам говорит, будет легким духом и не будет притягиваться к земле никакой телесной тяжестью, и не будет иметь препятствий в восхождении к небесам.

"Затем, – говорит [Максим], – соединяя умопостигаемое и чувственное, [в дополнение] к этим", – то есть к уже упомянутым объединениям природ, – "посредством равенства ангелам в зна-

---

⟨23⟩ *Ri*[2] ибо в человеке все объединяется
⟨24⟩ *Ri*[2] а именно, земных
⟨25⟩ *Ri*[2] В том смысле, что
⟨26⟩ *Ri*[2] то есть в человеке
*Глосса *Bi*[2]: AOPACIA переводится как "слепота", но не та, под которой понимают отсутствие зрения, а такая, как тот мрак, что окружает видимые вещи, дабы они не являлись [людям], стремящимся к ним.

нии, [человек] сделал бы всю тварь одной единой тварью, не разделяющейся в нем в отношении знания и неведения[47], поскольку у человека будет ведающее знание (gnostica scientia) оснований вещей, которые суть, неотличимо равное ангельскому, посредством какового знания идущее сверху излияние бесконечных даров[48] истинной Мудрости, насколько дозволено, предоставляет отныне в чистоте и непосредственно тем [людям], кто достоин, 535B
непознаваемое и неизъяснимое[49] понятие о Боге"[50].

Глубина этого суждения представляется мне непостижимой, ⟨27⟩ и справедливо. Ведь в предшествующих рассуждениях [Максим], как кажется, учил не чему иному, как объединению всех чувственных и умопостигаемых вещей в некое единство, так чтобы в них не осталось ничего разделяемого, ничего телесного, ничего разнящегося, но чтобы неким чудесным обратным движением низшее всегда переходило в высшее. Однако, теперь, как кажется, [Максим] наставляет тому, что объединение природных субстанций происходит только в уме, а не в самих вещах*, то есть не те вещи, которые по возникновению в разных родах, разных формах и бесконечных числах согласно промыслу[51] Творца при- 535C
няли умопостигаемое и чувственное разнообразие, ⟨28⟩ но сами 535D
их первоначальные причины и основания собираются в некое объединение, [и это происходит] в акте мышления (actione intelligentiae), а не в самих вещах (re ipsa). Но прежде чем мы подойдем к рассмотрению этого вопроса, если об этом нужно что-либо го-

---

⟨27⟩ *Ri*² и особенно там, где Максим говорит: "в отношении знания и неведения, поскольку у человека будет ведающее знание, равное ангельскому".

*Глосса *Bi*²: Здесь неясно, говорит ли он, что сами вещи будут объединяться друг с другом, чтобы быть единым, либо объединяется только их смысл (intellectus) в человеке, чтобы тот познавал все разом, как познают ангелы. Однако он приходит к тому, что объединение будет не только по смыслу, но и по самим вещам.

⟨28⟩ *Ri*² Ведь мы понимаем, что объединение тварных субстанций в ангелах происходит не иначе, как только ведающим знанием, а не собиранием воедино самих вещей. Ведь основания всех созданных природ [ангелы] познают в себе самих посредством единого, так сказать, умственного порыва (intelligentiae tenore), точно так же, как в некоей наимудрейшей душе имеется единое и неделимое знание (cognitio) разных искусств, так что неведение, – будь то в ангелах (ибо мы читаем[5*], что некоторые из них еще не полностью очищены от неведения), будь то в разумных душах, – соделывает обособление, тогда как ведение становится причиной объединения. Ибо смысл (intellectus) вещей есть истинно сами вещи, по словам святого Дионисия: "Знание вещей, 535D
которые суть, есть сами вещи, которые суть"[6*].

ворить, я полагаю, следует сказать то, что остается, об упомянутом выше объединении вещей согласно Максиму.

536A "И, как конец всего этого, – говорит [Максим], – посредством любви объединяя сотворенную природу с несотворенной (о, чудо божественного человеколюбия в отношении нас!), [человек] явил бы [их] единым и тождественным по состоянию (habitum) благодати[52]: целый человек – всецело охваченный[53] целым Богом и ставший всем тем, что есть Бог, за исключением подобия[54] по сущности, принимающий Его целиком от Него Самого (то есть Бога), и словно единственнейшей наградой за свое восхождение имеющий обладать Богом, как концом-целью движения тех, которые движутся, как устойчивым и недвижимым покоем тех, которые несутся к Нему, как беспредельно и безгранично существующим пределом и границей всякой границы, установления (statuti) и закона, рассуждения и ума, и природы"[55].

Вот, следовательно, для чего, насколько дается понять из речей означенного Учителя, человек был соделан по образу Бо-
536B жию среди первоначальных причин вещей: чтобы в нем все твари – и умопостигаемая, и чувственная – из которых он составлен словно из противоположных крайностей, сделались бы единым и неделимым, и чтобы человек был бы серединой и объединением всех тварей. Ведь нет ни одной твари, которой нельзя было бы помыслить в человеке, поэтому даже в Святых Писаниях [человек] обыкновенно именуется "всей тварью"[56], ибо в Евангелии написано: "проповедуйте Евангелие всей твари" (Марк 16:15). Также и у Апостола: "Вся тварь стенает и страждет вплоть до сего времени" (Рим. 8:22). И если бы человек не согрешил, не было бы в нем разделения полов, но он был бы "только человеком"; обитаемые земли не отделялись бы в нем от рая, но вся земная природа была бы в нем раем, то есть духовным образом
536C жизни; не обособлялись бы в нем небо и земля, ибо он был бы целиком небесным и в нем не проявлялось бы ничего земного, ничего тяжкого, ничего телесного; ведь он был бы и умножался бы до предопределенного его Создателем числа подобно тому, как ангелы и существуют, и умножаются; чувственная природа не разнилась бы в нем от умопостигаемой, ибо он целиком был бы умом (intellectus), всегда неизменно держащимся своего Творца и никоим образом не отступающим от своих первоначальных причин, в которых он был создан; и вся тварь, которая создана в нем, не претерпевала бы в нем никакого деления. Но поскольку первый человек пренебрег пребыванием в столь великом блаженстве (felicitate) и отпал от него из-за своей гордыни, и единство человеческой природы рассеялось на бесконечные разбиения и разновидности, божественное милосердие постановило родиться в мире ⟨29⟩ Новому Человеку, в Котором сама природа, рассе-

---

⟨29⟩ *Ri*[2] от мира, то есть человек от человеков ради человеков

явшаяся в Ветхом Человеке, была бы призвана к прежнему (pristinam) единству. Поэтому тот же Максим говорит: 536D

"Итак, поскольку человек не движется естественным образом, как он был сотворен, вокруг Недвижимого, как вокруг собственного начала (я имею в виду Бога), но бессмысленно и противоестественно движется вокруг тех вещей, которые суть под ним, над которыми Божеством ему было предписано начальствовать, по своей воле злоупотребляя естественной способностью (potentia) объединять разделенное, данной ему при возникновении, [используя ее] скорее для разделения вещей, которые следовало соединять... [то] "природы обновляются... и Бог становится человеком"[57], чтобы спасти погибшего человека, всеобщим образом соединяя Собою разрывы во всецелой природе (которые против природы[58]), и всецело являя предуказанные основания разбитых на части вещей, [основания], посредством которых обыкновенно происходит объединение обособленного, исполнить великий Совет[59] Бога и Отца, возглавляя (recapitulans)", – то есть опять собирая, – "все, что на небе и что на земле, в Себе (Ефес. 1:10), в Ком они и были сотворены[60]. Итак, посредством всеобщего объединения всего с Самим Собой, начиная с нашего разделения, Он из нас, ради нас и сообразно нам соделывается совершенным человеком, обладая совершенно всем нашим [естеством]... [соделывается] не в результате брачных отношений... являя этим, как полагаю, каким был и иной, заранее ведомый Богу, способ человеков плодиться во множество, если бы первый человек сохранил заповедь и не низверг себя в скотское состояние, злоупотребив собственными способностями (potentiis), отброшенный в различение и в деление [своей] природы на мужское и женское[61], какового, как я сказал, совершенно не требовалось, чтобы ему стать человеком[62]. А вещам, без которых при случае можно обойтись, нет необходимости пребывать бесконечно (in perpetuum), "ибо во Христе Иисусе, – говорит божественный Апостол, – нет ни мужского, ни женского" (Гал. 3:28)"[63]. ⟨30⟩ 537A 537B 537C

Но чтобы не следовать во [всех] деталях рассуждениям [Максима], посредством которых тот яснейшим образом учит,

---

⟨30⟩ *Ri*[2] Ты видишь как он настаивает на том, что причину деления [человеческой] природы следует относить к грехопадению первого человека? "Ибо вещам, без которых, – говорит он, – при случае можно обойтись, нет необходимости пребывать бесконечно", как если бы ясно говорил: "Если бы человек не согрешил, он мог бы пребывать без деления своей природы, – ибо последнее добавилось ему не от природы, но поразило его вследствие прегрешения, – а тогда, какая необходимость заставляет это деление сохраняться после объединения природы в ее прежнее достоинство? Ведь как до грехопадения он мог обходиться без [деления], так после своего возвращения к целостности (redintegrationem) он сможет вечно пребывать [без него]".

что объединение целой твари, которое произошло бы в первом человеке, не согреши он, полностью соделано во Христе ⟨31⟩, я приведу то немногое из многого, что относится к настоящему
537D разысканию. Во-первых, [Максим] учит, что Господь Иисус в Себе Самом объединил разделение природы, то есть мужское и женское. Ведь Он восстал из мертвых "только человеком", а
538A не по телесному полу. В Нем нет ни мужского, ни женского, хотя после воскресения, дабы укрепить веру в свое воскресение, Он явился Своим ученикам в том самом мужском поле, в котором был рожден от Девы и в котором пострадал. Ведь они не узнали бы Его, если бы не увидели знакомый им облик [formam], поскольку они еще не полностью приняли Духа Святого (ср. Рим. 8:15), Который научил их всему.

Затем*, после [Своего] воскресения, Он сочетал в Себе Самом наши обитаемые земли с раем. Ибо возвращаясь из мертвых в рай, он общался на сей земле [orbem] со Своими учениками, наглядно являя им, что рай есть не что иное, как слава воскресения, которая впервые проявилась в Нем и которую Он имеет дать всем Своим верным[64], уча [их] тому, что наши обитаемые земли по основанию
538B [своей] природы не имеют различий в раю ⟨32⟩, и тому, "что земля неделима, когда устраивается единой в отношении самой себя, сохраняя основание [своей] природы, в котором она существует, свободным от деления посредством различия"[65]. Ибо рай отделяется от сих обитаемых земель не [телесной] массой или расстоянием, но несходством образа жизни и разницей в блаженстве. Ведь первый человек, если бы не согрешил, мог бы жить счастливо [и] в обитаемых землях, поскольку в первоначальных причинах у обитаемых земель и рая – одно и то же основание (ratio), что самым
538C ясным образом показал в Себе Самом наш Господь после [Своего] воскресения. Ведь Он одновременно был в раю и оставался на сей земле с учениками, поскольку не следует думать, что, дабы явиться Своим ученикам, Он приходил откуда-то посредством перемены места, или что Он удалялся куда-то, когда не являлся [им] ⟨33⟩,

---

⟨31⟩ *Ri*² Который восстает прежде всех

*Глосса *Bi*²: Здесь дается понять, что рай есть не что иное, как человеческая природа до грехопадения и чувственное творение, которое, не будь греха, было бы равночестным с ней.

⟨32⟩ *Ri*² Ведь [земли] разделяются не природой, но качествами, количествами и прочим разнообразием, которые этой обитаемой земле добавлены (superaddita) уже после, вследствие родового (generale) греха[7*] человеческой природы, как рода, для ее наказания или, скорее, для ее исправления и упражнения.

⟨33⟩ *Ri*² После воскресения Он поднялся выше природы мест и времен не только по [Своему] божеству, но также и по человечеству. Ведь мне трудно поверить, что духовные тела стеснены местом и временем, а равно, что они разнятся качествами, количествами или очертаниями какой-либо формы, поскольку они

напротив, в одно и то же время, в одном и том же месте[66] Он на какой-то момент являлся им в том облике (forma), в котором пострадал, – чтобы подпитать их веру до тех пор, пока они не просветились силой истинного знания, которой исполнились впоследствии, – и вскоре, по завершении срока (peracto spatio) мимолетного появления, возвращался в умное и невидимое [состояние] духовного тела, которое превосходит всякое время ⟨34⟩ и всякое место. Или же, что представляется более вероятным, Он никоим образом не выходил из славы воскресения по месту либо по времени, по количеству или качеству, ⟨35⟩ когда после воскресения Он открыл Себя Своим ученикам в том облике (forma), в котором Он являлся миру, когда жил в мире ради спасения мира. Ибо человеческое рассуждение (ratiocinatio) не действует там, где властвует только божественное могущество*. ⟨36⟩ 538D 539A 539B 539C

обладают простейшей природой. Наиболее убедительно это доказывается [примером] чистого огня, который, когда проходит через все тела чувственного мира, столь тонок, что не удерживается ни в каком месте, хотя [можно] различить проявление его действия во всех [телах][8*]. 538D

⟨34⟩ *Ri*[2] как мы сказали выше

⟨35⟩ *Ri*[2] ведь никто не сомневается в том, что духовные тела лишены всего этого,

*Глосса *Bi*[2]: Это рассматривается также в пятой книге.

⟨36⟩ *Ri*[2] Поскольку то, как Он сам сказал: "вот Я с вами во все дни до скончания века" (Матф. 28:20), вполне ясно указывает на то, что сам Он – не только как Слово, которое все наполняет и пребывает (esse) выше всего, но даже по плоти, которую Он принял в единство собственной субстанции, восставил из мертвых и переменил в Бога, – пребывает (esse) всегда и повсюду, хотя и не очерченный по месту или времени, или каким-либо [другим] образом. Ибо неким чудесным и неизъяснимым образом Он [разом] пребывает (esse) выше всех небесных сущностей и с Отцом по [Своему] человечеству, которое соединено со Словом Отца, и Он есть Бог, который правит во всем мире, и является невидимо либо видимо тем, кто любит Его. Он не покидает небо и правит миром[9*]. Он сидит одесную Отца в вышине, управляя всем, Он служит спасению человеческой природы в низменном. Поэтому не представляй человечество Христа, которое после воскресения было перенесено в божество, в [каком-либо] месте. Божество Христа не находится в месте, следовательно, не находится и Его человечество. Тем же образом, здраво мысли о времени, о качестве, о количестве, об очерченной форме. Ибо благочестивейше верят и благочестивейше мыслят, что человечество Христа целиком (то есть тело, душа и ум) после [победного] триумфа (palmam) воскресения лишено всего этого, и к той же славе после всеобщего (catholicam) воскресения Он имеет привести Своих избранных, ведь они будут одно в Нем и с Ним. 539C

Поэтому Христос был разом и в раю, и в мире, являя и миру, и раю единое ⟨37⟩ основание бытия, соединяя мир и рай в Себе Самом. Ведь истинное разумение созерцает и почитает в
539D мире не телесные и разнесенные расстояниями [телесные] массы, и многочисленное разнообразие его несхожих частей, но природные и первоначальные его причины, единые в самих себе и прекраснейшие, в которые, когда наступит ⟨38⟩ конец,
540A [мир] должен возвратиться и остаться ⟨39⟩ навсегда. ⟨40⟩ Ибо, как учит разум, сей мир не исторгся бы в разнообразные чувственные виды (species) и несходные множества своих частей, если бы Бог не предвидел падение (casum) и гибель (interitum) первого человека, отступившегося от единства своей природы[67], дабы, – по крайней мере после обвала (ruinam) от духовного к телесному, от вечного к временному[68], от нетленного к падали [caduca], с высот к низменному, от духовного человека к душевному (animalem), от простой природы к разделению полов, от ангельского достоинства и умножения к скотскому, позорному и тленному порождению через тело[69], – [человек], наученный столь великим наказанием, осознал бы (cognosceret)
540B свою жалкую гибель и ⟨41⟩ попросил бы о возвращении к прежнему состоянию своего достоинства.

Ведь не следует верить, что божественнейшее милосердие изгнало согрешившего человека в сей мир, словно он[о] движим[о] неким негодованием или одержим[о] неким мстительным порывом, – ибо истинное разумение указывает, что божественная благость лишена всех этих привходящих (accidentibus), – но [это сделано ради] своего рода неизъяснимого научения (doctrinae)[70] и непостижимого милосердия, дабы человек, который по свободному выбору воли не захотел сохранить себя в достоинстве своей природы, стал бы, наученный своими мучениями, искать милости своего Создателя и, повинуясь посредством нее божественным заповедям, которыми он прежде из гордости пренебре-
540C гал, возвратился бы, осторожный (cautus) и осмотрительный, ⟨42⟩ к своему прежнему (pristinum) состоянию, откуда, оберегаемый милостью и свободным выбором ⟨43⟩, не пал бы снова, не захо-

---

⟨37⟩ *Ri*² природное

⟨38⟩ *Ri*² его [мира]

⟨39⟩ *Ri*² в них

⟨40⟩ *Ri*² Ибо мы верим, что конец-цель этого чувственного
540A мира будет не чем иным, как возвращением (reditum) в Бога и в свои первоначальные причины, в которых он от природы пребывает (subsistit).

⟨41⟩ *Ri*² через раскаяние, через оставление своей гордыни и через исполнение божественных законов, которые он преступил
540C ⟨42⟩ *Ri*² смиренный и помнящий о своем прежнем небрежении и падении вследствие гордыни

тел бы пасть и [пасть] не мог бы[71]. Но вернемся к объединению природ во Христе.

"Затем, – говорит означенный Учитель, – посредством вознесения на небо [Христос], несомненно, соединил небо и землю, и вернувшись на небо с этим земным телом, той же природы (connaturali), что у нас", – то есть переменившимся в духовную субстанцию, – "Он показал, что вся чувственная природа существует, как единая... Затем..., последовательно проходя вместе с душой и телом, то есть с совершенной нашей природой, через все небесные и божественные умные порядки, Он объединил чувственное и умопостигаемое, показав в Себе Самом совершенно неделимым и недвижимым схождение всецелой твари согласно ее наипервейшему основанию[72]. И как конец всего этого, [Христос,] мыслимый по [Своему] человечеству ⟨44⟩, становится перед Самим Богом, "являясь за нас", как написано, "перед лицом Бога" (Евр. 9:24) и Отца, как человек, – Он, Который, как Слово, никогда и никоим образом не может удалиться от Отца... 540D

И первым делом Он в Себе соединил нас с нами самими, – через отнятие различения на мужское и женское, и вместо мужчин и женщин, в которых в наибольшей степени усматривается модус деления, явил "только человеков" в собственном и истинном смысле, ... несущих [Его] подлинный образ, которого нисколько не коснулись признаки тления, – ⟨45⟩ и вместе с нами, ⟨46⟩ и ради нас объяв, словно крайности собственных частей, разом всю тварь через посредство середин, Он неразрывно объединил вокруг Себя рай и обитаемые земли, небо и землю, чувственное и умопостигаемое; а поскольку как и мы, Он имел тело, чувство, душу и ум, то, связывая с этими, так сказать, частями, с каждой по отдельности, крайность, всецело родственную каждой [части][73], Он ранее изложенным способом божественно возглавил все в Самом Себе*, ⟨47⟩ и показал, что вся тварь разом, будто не- 541A 541B 542B

⟨44⟩ *Ri*[2] то есть в самом [Своем] человечестве

⟨45⟩ *Ri*[2] Видишь сколь определенно [Максим] заявляет, что человек, созданный по образу и подобию Божию, был совершенно лишен различения полов и доныне лишен, насколько в нем сохраняется образ и подобие Создателя, и что само деление привнесено (accidisse) вследствие греха и только по телу? Ибо хотя в душе мыслятся [два] духовных пола, – ибо NOYC (то есть ум) в душе есть словно бы нечто мужское, а AICΘHCIC (то есть чувство) словно нечто женское[10*], – мы, однако, познаем в этом не разведение природы, но таинство Христа и Церкви и обладающее единым смыслом взирание (contuitum) на Творца и на тварь. 541B

⟨46⟩ *Ri*[2] говорит [Максим],

*Глосса *Bi*[2]: В этом согласны Григорий, Максим и Амвросий.

⟨47⟩ *Ri*[2] Внимательно вдумайся в суть этих слов, ведь они не лишены смысла (virtute). [Максим] говорит: "поскольку как и мы, Он (то есть Христос) имел тело, чувство, душу и ум". Ведь 542B 541C

кий человек, пребывает (subsistentem) единой, исполненной посредством схождения своих частей друг с другом, и обращенной к себе самой вследствие цельности [своего] существования (subsistentiam) согласно единому, простому, неопределяемому и не имеющему различений понятию (notitiam) выведения [твари] из того, что не есть, [– в бытие], посредством какового [понятия] вся тварь может получить одну и ту же, совершенно не имеющую различений причину"[74].

До сих пор, следуя досточтимому Учителю, я имею в виду Максима, мы говорили – сколь было нужно для задач настоящего разыскания – о делениях и объединениях субстанций, и теперь, если ты не возражаешь, следует вернуться к тому, что планировалось [propositum], то есть к обсуждению той формы всеоб-

542C

человеческая природа составлена из них словно из четырех частей, и Христос, истинный человек, усвоил и объединил в Себе эти части. Ведь Он сделался совершенным человеком: не оставил ничего человеческого, кроме греха, чего не принял бы в единство своей субстанции и в Себе самом не объединил бы, то есть не соделал бы единым. Ведь после воскресения они в Нем суть не четыре, но одно, и не составное одно, но просто одно тело и чувство, душа и ум. "Связывая с этими, так сказать, частями, – говорит [Максим], – с каждой по отдельности, край, всецело родственный каждой [части]". Это как если бы он ясно сказал: поскольку Христос принял четыре части человеческой природы и объединил [их] в Себе Самом, очевидно, что Он принял и объединил в Себе самом всеобщую тварь, то есть умную и чувственную. Поскольку
541D в человеке, которого Он принял целиком, всеобщая творь создана, ибо, как говорит сам [Максим], "с [каждой] отдельной частью связывая родственный край", именуя родственными краями, [помимо прочего,] тела и все видимое. Ибо [видимые вещи] занима-
542A ют обращенный вниз край вселенского творения и родственны друг другу, а иной, обращенный вверх край творения занимают все умные сущности, которые сходным образом родственны между собой. Поэтому, родственные отдельным частям человеческой природы края, то есть соприродные природы, соединяются во Христе. Ведь приняв тело как четвертую часть человека, Он соединил с Собой всю телесную тварь; а усвоив чувство, Он сочетал с Собой всецелую чувственную и пользующуюся чувством. А что сказать о душе? Разве в ней, принятой Им, Он не связал в Себе не только разумную душу, но также всю питающую и растительную жизнь? Никто не сомневается в отношении ума. Ибо к человеческому уму, который воспринял Христос, неразделимо примыка-
542B ют все умные сущности. Разве ты не видишь ясно, что вся тварь (я имею в виду умопостигаемые, чувственные и срединные природы) объединена во Христе? В заключение Учитель кратко говорит об этом:

щей природы, которая и творится, и творит, и учреждена в первоначальных причинах, ведь мы планировали [proposuimus] говорить в этой книге о ней.

В. Разумеется, я не стану возражать, если ты подробнее разъяснишь вещи, о которых шла речь в предшествующих рассуждениях, поскольку это меня весьма беспокоит.

Н. Скажи, что из сказанного мною столь беспокоит тебя, и относительно чего ты хотел бы просить более подробного разъяснения?

В. В делениях тварных субстанций согласно Максиму меня ничто не беспокоит, не кажется темным или неясным, за исключением деления человека на мужское и женское, и того, что оно **542D**
произошло не при первом создании[75] человека по образу Божию, но в наказание за грех, и что, опять же, после всеобщего (catholicam) воскресения всех тел, которое будет в конце мира, это деление не сохранится (permansuram) долее, но имеет обратиться в
единство первоначального состояния (conditionis) природы. Ибо **543A**
кто, услышав такое, не ужаснется, и тотчас не разразится следующими словами, говоря: "Получается так, что если оба пола совсем отнимаются (auferatur) от человеческой природы, то после воскресения не будет мужского и женского?" Или: "в каком облике [formam] будет являться человек, если ни у кого не будет ни мужского, ни женского облика?" Или: "как будет возможно узнавание (cognitio), если предстоит устранение (exterminatio) обоих полов и свертывание (coagulatio) всех людей, – духовное и бестелесное либо видимое и телесное, которое очерчено (circumscripta) местом и временем, – в простое и нераспознаваемое (indiscretam) согласно различию облика объединение?"

[Все] это было оставлено тобою без разъяснения (in ambiguo) ⟨48⟩ (хотя ты, похоже, имеешь в виду, что в телах воскресения качества и количества будут скорее духовные, чем телесные), не говоря уже о том, насколько это учение (doctrina) противоречит авто- **543B**
ритету всех или почти всех святых Учителей латинского языка, каковые Учители единодушно утверждают, что после всеобщего воскресения оба пола останутся в полной сохранности (integritatem), так что муж восстановится в мужском облике, женщина в женском облике, вместе со всеми признаками (indiciis) [своих] телесных частей, которыми преимущественно и различаются оба пола, и так [каждый] пребудет вечно – либо в славе, либо в мучениях ⟨49⟩.

⟨48⟩ *Ri*[2] и обсуждения

⟨49⟩ *Ri*[2] если только мучения будут вечными, как вечна слава. Но этот вопрос мы будем обсуждать в другом месте. Ведь многим представляется неподобающим верить, что страдания будут совечны блаженству. Как кажется, их [мнению] противоречат слова Евангелия: "Идите, проклятые, в огонь вечный" (Мф. 25:41)

543C Как я уже говорил, [при рассмотрении] вышеупомянутых делений созданных Богом субстанций, эти вещи внушают мне особое беспокойство. Впрочем, признаюсь: для меня целиком трудно и непонятно все, что ты уже сказал о возвращении и объединении. Ведь я не могу уяснить, каким образом во Христе, Который первым восстал из мертвых, соделано объединение обоих полов человеческой природы и как оно совершится во всех людях при конце обитаемой земли ⟨50⟩, и каким образом обитаемые земли объединятся с раем, а земля с небом, вся чувственная
543D тварь с умопостигаемой, и все это соединится с Богом так, чтобы ⟨51⟩ они были одно ⟨52⟩. И особенно [непонятно] то, что ты обе-
544A щал объяснить, а именно, каким образом будет совершаться возвращение в единое и объединение всех упомянутых выше субстанций: в самих ли вещах, то есть посредством перехода всего чувственного в умное, так чтобы, когда завершится круг этого чувственного мира, все было бы духовным и не осталось ничего телесного либо чувственного[76], или же [возвращение будет совершаться] только перед духовным взором, созерцающим природное единство всех вещей в своих основаниях и первоначальных причинах? Ибо вещи, которые вовне, для телесного чувства[77], являются разнообразными и множественными по месту, времени, качествам, количествам, и прочим различениям чувственной природы, [эти вещи] в своих основаниях, – согласно которым Творцом всяческих они были созданы и [согласно которым] они вечно пребывают в неподвижном состоянии (statu) своей природы посредством твердых правил (certis regulis) божественного Промысла, – для чистого ума, разыскивающего, находящего и рассматривающего истину всех вещей, представляются неде-
544B лимым единым и суть таковы.

Ведь насколько внешние природы, я имею в виду чувственные и телесные, стремятся к разнообразию по месту, времени и прочему привходящему (accidentibus), – ибо в подобном их красота наиболее заметна, а потому они безудержно и излишне любимы плотскими душами ⟨53⟩, – настолько внутренние [природы], то есть умопостигаемые сущности, являют в себе и между собой нераздельным свое простое и неделимое единство, и вследствие этого услаждают души мудрых, созерцающих красоту их гармо-

---

⟨50⟩ *Ri*² ибо мы верим, что Христос воскрес в том же облике, в котором жил во плоти, что Он всегда пребывает [в нем] и будет пребывать [permansurum]. Впрочем, кто станет отрицать, что прежде, чем пострадать и восстать, Он был облачен (indutum) в мужской облик? И сходным образом мы верим, что все люди имеют воскреснуть в том самом виде, в каком пали.

⟨51⟩ *Ri*² в Нем

⟨52⟩ *Ri*² и в них не проявлялось никакого несходства

⟨53⟩ *Ri*² далеко отстоящими от истины и единства и рассеянными по множеству преходящих вещей

нии и союза. ⟨54⟩ Ведь я не считаю, что следует думать, будто не- 544C
бесные сущности, которых Святое Писание именует разнообразными именованиями, смотрят на сей видимый мир извне и посредством телесных чувств; впрочем, также не стоит полагать, что они вовсе о нем не ведают, ибо Святая История учит, что через них [осуществляется] управление и служение ⟨55⟩ (Евр. 1:4; Откр. 2–3). ⟨56⟩ Напротив, сей мир, которым они управляют, ангелы прозревают в вечных причинах (которые они сами вечно созерцают[78]), не разделенным протяжениями мест, не размеченным разнообразными движениями времен, не рассеянным на множество своих частей, не разнящимся по количествам, качест- 544D
вам, и многочисленным различениям, не разбухшим в огромности [своей] массы, не разнесенным различными протяжениями 545A
длины и глубины (altitudinis)[79], но неизменно пребывающим в своих основаниях разом и просто целым.

Посему, я полагал бы, что более искусное рассуждение относительно этих темных вопросов, которые я не способен прояснить самостоятельным рассмотрением, должно принадлежать тебе. Впрочем, я бы предоставил тебе самому решать, в каком порядке – теперь или после – следует их раскрывать, если они [могут быть] раскрыты.

Н. Порядок требует, чтобы вещи, которые, как ты гово- 545B
ришь, тебе не вполне ясны, обсуждались в другом месте. Ибо структура [textus] этой теперешней книги настоятельно требует того, чтобы мы, сколь в наших силах, обсудили все, что будет даровано [нам] Светом умов (animorum)[80], относительно первоначальных причин.

Перевод *В.В. Петрова*

⟨54⟩ *Ri*² [Святым], когда те возвращаются из неустойчивого и разнородного разнообразия мест и времен, обещается в качестве награды созерцание единой и неизменной истины. 544C

⟨55⟩ *Ri*² всем этим видимым

⟨56⟩ *Ri*² Поскольку через ангелов исполняются божественные законы, а нравы добрых людей исправляются, упорядочиваются, [люди] уводятся с кривых путей, совершенствуются посредством многочисленных поучений божественного Промысла, приводятся (revocantur) к прежнему способу существования [modum] природы.

SIGLA И СОКРАЩЕНИЯ

CCC – Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (Turnhout: Brepols)

CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols)

CCSL – Corpus Christianorum Series Latina (Turnhout: Brepols)

CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Vienna)

PL – Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. T. 1–221 (P., 1844–1866).

PG – Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. T. 1–161 (P., 1957–1986).

SC – Sources chrétiennes (Paris)

i^1 – ирландский почерк № 1. Почти наверняка это рука самого Иоанна Скотта. В публикуемом фрагменте правка рукой i^1 не встречается.

i^2 – ирландский почерк № 2. Это рука безымянного ирландца, постоянного помощника и редактора Эриугены. Поскольку его добавления к тексту подчас сглаживают неортодоксальные суждения Иоанна Скотта и поскольку иногда он начинает свою правку словами "И чтобы кто-нибудь не подумал..." (Nisi forte quis dixerit...), Эдуард Жёно окрестил его Низифортином (См.: *Jeauneau É.* 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. 113–129).

Ri^2 – правка рукою i^2 в манускрипте Reims, *Bibliothèque municipale,* 875 (слои I–II)

Bi^2 – правка рукою i^2 в манускрипте Bamberg, *Staatsbibliothek,* Philos. 2/1 (слой III)

СОЧИНЕНИЯ ИОАННА СКОТТА

Annotationes – Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum / Ed. C. Lutz. Cambridge: MA: Wilson College, The Medieval Academy of America, 1939.

Commentarius – Jean Scot. Commentaire sur l 'Évangile de Jean / Ed. É. Jeauneau, SC 180. P.: Les Editions du CERF, 1972.

De praedestionatione – Iohannis Scotti. De divina praedestinatione liber / Ed. G. Madec, CCCM 50. Turnhout: Brepols, 1978.

Expositiones – Iohannis Scoti Eriugenae. Expositiones in Ierarchiam Coelestem / Ed. J. Barbet, CCCM 31. Turnhout: Brepols, 1975.

P – Periphyseon (при ссылках на *Перифюсеон*: римская цифра – номер книги, далее столбец и абзац тома 122 латинской *Патрологии*).

Гомилия – Homélie sur le prologue de Jean / Ed. É. Jeauneau, SC 151. P.: Les Éditions du CERF, 1969; рус. пер. в кн.: *Иоанн Скотт Эриугена.* Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / Введен., пер. и примеч. В.В. Петрова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995. С. 163–227; а также Историко-философский ежегодник '94. М.: Наука, 1995. С. 224–248.

Ambigua ad Iohannem – переведенный Иоанном Скоттом трактат Максима Исповедника *О трудных местах у Григория Богослова к Иоанну*: *Maximi Confessoris.* Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem / Ed. É. Jeauneau, CCSG 18. Turnhout: Leuven, 1988.

De imagine – переведенный Иоанном Скоттом трактат Григория Нисского *Об устроении человека,* см.: *Cappuyns M.* Le *De imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène // Recherches de Théologie ancienne et médiévale 1965. № 32. P. 205–262.

[1] Показательно, что начальная фраза второй книги *Перифюсеон* именует тотальность бытия и небытия не "Природой", но "Всеобщностью". Это может быть свидетельством некоторого перерыва, прошедшего между написанием первой и второй книг, или намерения Иоанна Скотта ввести взамен "природы" новое понятие. Симптоматично, что "Всеобщность" обнимает собою как Бога, так и творение. Таким образом, его объем больше, чем у понятия "Бог". Это, несомненно, пантеистическое утверждение, в русле известных каролингским интеллектуалам фраз о "четырех элементах и Духе". Кроме того, вторая книга вновь начинается с делений природы. В первой книге говорилось о всеобщем делении на "тех, которые суть, и тех, которые не суть", включая пять из многочисленных модусов понимания такого деления, а также о четырехчастном делении природы в аспекте творения/творимости. Теперь же Иоанн обращается к пятичастному Максимову делению. Насколько оно уместно именно здесь, в книге о причинах? Ведь антропологии посвящены книги IV и V. Не свидетельствует ли это, что на момент написания второй книги Иоанн познакомился с сочинениями Максима Исповедника?

[2] Тем не менее повторяется четырехчастное деление из начала первой книги *Перифюсеон*, при этом Бог становится видом "природы", хотя и оговорено, что не в собственном смысле.

[3] *Иоанн Скотт. P* I, 510BC и 522B (CCCM 161, 2932–2943 и 3424–3425).

[4] Ср.: *P* I, 442A (CCCM 161, 29–30).

[5] Иоанн Скотт различает логическое деление рода на виды и физическое разбиение целого на части.

[6] Приставка ἀνα- имеет, помимо прочих, значение повторности и обратного действия (латинский аналог – "re-")

[7] *Иоанн Скотт.* Expositiones (PL 122, 184D–185A); Annotationes. P. 81, 23–24.

[8] *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem XXXVII, 181–195 (CCSG 18. P. 186; PG 91, 1313AB). Prudentia ассоциируется с творящей Sapientia в Писании (Прем. 3:19; Иер. 10:12, и 51:15), поэтому нет необходимости смешивать prudentiam и providentiam, как иногда предлагается.

[9] *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem VI, 1384–1417 (CCSG 18. P. 92–93; PG 91, 1177B–1180A): Καὶ πάλιν τὰ μὲν καθόλου τοῖς μερικοῖς κατὰ ἀλλοίωσιν, τὰ δὲ μερικὰ τοῖς καθόλου κατὰ ἀνάλυσιν περιτρεπόμενα φθείρεται. *Иоанн Скотт. P* I, 472B (CCCM 161. P. 44); Expositiones VII, 575–603, XV, 35–41 (CCCM 31. P. 106–107, 187–188; PL 122, 184C–185B и 252BC).

[10] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах V, 10 / Ed. B. Suchla. P. 189, 7–9; PG 3, 825B; PL 122, 1151A 11–15); *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem III, 111–114 (CCSG 18, P. 25; PG 91, 1073C). Ср. *P* I, 514C (CCCM 161, 3102–3105).

[11] Применительно к дискуссии о множественности эонов у Оригена. Система Иоанна Скотта, которая во многом воспроизводит оригеновскую, явно подразумевает единственный цикл исхождения – возвращения.

[12] Иоанн Скотт различает глаголы genero ("порождать", "приводить к возникновению", часто божественным актом) и nascor ("рождаться" по плоти).

[13] unum individuum atque immutabile.

[14] Ср.: *Августин.* О граде Божием VIII, 7, 18–20 (PL 41, 232): "Lumen autem mentium dixerunt [Platonici] ad discenda omnia eundem ipsum deum, a quo facta sunt omnia"; Исповедь XI, 11, XII, 18 (PL 32, 814 и 836); Soliloquia I, 13 (PL 32, 881); In Iohannis Evangelium III, 4 и 5 (PL 35, 1398). Ср. *Иоанн Скотт.* De praedestinatione. Epilogus, l. 29.

[15] Глагол contineo в пассиве употребляется беспредложно с аблативом, см. 524B. "Всеобщность" состоит из Бога и твари, а здесь – род состоит из двух форм, ср. 525C, 528B.

[16] См.: *Allard Guy-H.* Quelques remarques sur la *disputationis series* du *De divisione naturae* // Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. Laon 7–12 juillet 1975. Colloques Internationaux du C.N.R.S. P., 1977. P. 211–224.

[17] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах V, 8 / Ed. B. Suchla, P. 188, 6–10; PG 3, 824C; PL 122, 1150CD); *Максим Исповедник,* Ambigua ad Iohannem III, 318–322 (CCSG 18, P. 31; PG 91, 1085A). Ср. 615D–616A.

[18] *Августин.* De trinitate IV, 1, 3, (CCSL 50. P. 162–163; PL 42, 888); De diversis quaestionibus octoginta tribus 46, 2 (CCSL 44A, P. 71; PL 40, 30). Ср.: *Pépin J.* Augustin, Quaestio de Ideis: les affinités plotiniennes // *From Athens to Chartres* / Ed. H.J. Westra. Leiden, 1992. P. 117–134.

[19] Практически вплоть до конца публикуемого здесь отрывка *Перифюсеон* Иоанн Скотт цитирует в своем переводе и комментирует фрагмент *Апории* XXXVII из *О трудных местах у Григория Богослова к Иоанну, архиепископу Кизикийскому* Максима Исповедника, см.: Ambigua ad Iohannem / Ed. Jeauneau). XXXVII, 1–26; 32–59; 62–105; 113–149 (CCSG 18. P. 179–185; PG 91, 1304D–1312B). Русский перевод А. Фокина см.: Богословский сборник XI. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. С. 128–136.

[20] "Разом" (simul), – это слово добавлено Иоанном Скоттом.

[21] Далее Иоанн Скотт пропускает несколько важных строк своего перевода из Максима (быть может потому, что они противоречили его собственным представлениям). Вот этот отрывок в переводе и интерпретации Иоанна Скотта: "...и [говорят], что оттого она [нетварная природа] не становится ясной, [а именно] какова она и каковы ее свойства (quae et qualis); и потому то деление, которое отличает тварь от Бога, они называют неведением. Ибо неизъяснимым оставляют они это [деление], естественно отделяющее сие [тварную и нетварную природы] друг от друга, и никогда не допускающее [их] объединения в одну сущность (essentiam, οὐσίαν), как не могущее допустить [для них] одного и того же основания (rationem, λόγον)". Ср. перевод Фокина с греческого: "Поэтому они и назвали разделением [также и] неведение, которое отличает в этом отношении тварь от Бога", – там же. С. 128. Ср.: *P* II, 535CD, ⟨28⟩: "неведение, – будь то в ангелах (ибо мы читаем, что некоторые из них еще не полностью очищены от неведения), будь то в разумных душах, – соделывает обособление, тогда как ведение становится причиной объединения. Ибо смысл вещей есть истинно сами вещи, по словам святого Дионисия: *Знание вещей, которые суть, есть сами вещи, которые суть*".

Таким образом, согласно Максиму, не существует логоса, общего для Творца и твари. Напротив, в первых строках *Перифюсеон* Иоанн Скотт постулирует наличие если не логоса, то имени: "Часто, когда я размышляю и столь усердно, сколь достает сил, вникаю в первое и важнейшее деление всех вещей, которые могут быть восприняты духом или превосходят его устремления, в деление их на те, что суть, и те, что не суть, для всего этого мне в голову приходит общее именование (vocabulum), которое по-гречески звучит как ΦΥCIC, на латинском же – NATURA... "Природа" является общим именем (nomen) всего, что есть и что не есть" (*P* I, 441A).

[22] Ср. Максим: "Второе [разделение] – то, согласно которому вся природа, получившая бытие через творение, была разделена Богом на умопостигаемое и чувственное", пер. А. Фокина, – там же. С. 128.

[23] Словосочетание τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον, Иоанн Скотт передает так: quaedam cunctorum continuatissima officina. Шелдон-Уильямс переводит

это, как "a most effective agent of the continuity of all". Но у Иоанна Скотта continuatissima – это дериват не от continuus [contineo – содержать, заключать], а от continuatus [continuo – соединять, связывать], так что не вполне ясно, каков смысл латинского: "связывающий" или "всеохватный". Ср.: пс. *Аристотель.* О мире 397 b 9: "об основной причине мироздания" (περι τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας); *Максим Исповедник,* Мистагогия XIV. 110–113: "собирание воедино многих и различных логосов и возведение их к всеобщему Слову (τὸν συνεκτικώτατον λόγον)"; *Секст Эмпирик.* Против ученых VII, 333, 1: "главнейшее из всего" (τὸ δὲ πάντων συνεκτικώτατον).

[24] То есть посредством божественного творения.

[25] superadditus, ἐπεισαχθείς.

[26] Имеются в виду части, которые у человека являются "родственными" обоим крайним терминам умопостигаемое/чувственное, а потому играют роль средних терминов, связующих иначе не стыкующиеся оппозиции. Ср. Максим: "[Человек] благодаря своему центральному положению между всеми крайними пределами естественно обладает всей способностью [для их] соединения посредством той особенности, которая связывает [в нем] все крайние пределы его собственных частей", пер. А. Фокина, – там же. С. 129–130.

[27] *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem XXXVII, 1–26 (CCSG 18, P. 179–180; PG 91, 1304D–1305B).

[28] per proprias partes, что может быть переведено также как "через надлежащие, соответствующие части".

[29] Пример обычного перевода Иоанном Скоттом κατὰ τήν φύσιν через secundum naturam. См. ниже примеч. 37, 58.

[30] διὰ τῶν μέσων, per media. Фокин: "средние [части]", – там же. С. 130.

[31] *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem XXXVII, 32–39 (CCSG 18. P. 180–181; PG 91, 1305BC).

[32] То есть человек обладает природой высокого достоинства (хотя она и тварная).

[33] *Августин.* О граде Божием IX, 13, 71–76 (CCSL 47. P. 261; PL 41, 267). *Григорий Нисский.* Об устроении человека 16 (PG 44, 181BC); в переводе Иоанна Скотта – *De imagine* 17, P. 233–234).

[34] *Августин.* Об истинной религии LV, 113 (CCSL 32, P. 259; PL 34, 172). Ср. *Иоанн Скотт. P* IV, 759C; Expositiones IV, 406–408 (CCCM 31. P. 75); Commentarius IV, 5, 29–30 (SC 180, P. 306; PL 122, 336B); Гомилия XIX, 12–24 (SC 151, P. 292–296; PL 122, 294AB). См.: *De praedestinatione* III, 175–176 (CCCM 50. P. 24).

[35] *Августин.* О книге Бытия буквально IV, 2, 2–6; 7, 13–14 (CSEL 28, 1. P. 94–98, 102–103; PL 34, 296–299, 301); О граде Божием XI, 30 (CCSL 48. P. 350; PL 41, 343–344). Ср. *Иоанн Скотт, P* IV, 785D.

[36] extenturus. Иоанн Скотт понял ἐκτιναξάμενος (дериват от ἐκτινάσσω, "отряхивать"), как производное от глагола ἐκτείνω, "растягивать".

[37] Κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον переведено как adversus primordialem rationem. Оказавшись не в состоянии точно перевести этот отрывок из Максима, Иоанн Скотт тем не менее пытается хотя бы отчасти удержать его общий смысл. Ср. чуть выше примеч. 29 (к *P* II, 530C, где κατὰ корректно переведено как secundum), и ниже примеч. 58 (к *P* II, 537A, где κατὰ – это опять adversus).

[38] "никоим образом не соответствует... связыванию", nullo modo pendentem... in ipsa... copula.

[39] В греческом тексте: γνῶσιν (знания), а не ἕνωσιν (объединения).

[40] *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem XXXVII, 32–48 (CCSG 18. P. 180–181; PG 91, 1305BD). Ср. Максим: "[Для этого] человек должен был

посредством бесстрастнейшего состояния, укорененного в божественной добродетели, совершенно сбросить со [своей] природы особенность [разделения] полов на женский и мужской, которая никоим образом не была включена в изначальный Божественный замысел о возникновении человека согласно [его] основному логосу. В результате этого человек, благодаря совершенному познанию своего собственного, как я сказал, логоса, согласно которому он обладает бытием, оказался и стал бы соответствовать только Божественному замыслу, не разделяясь по названию на мужской и женский пол и не имея тех частей, которые у него есть сейчас, согласно тому логосу, по которому он изначально и был приведен в бытие", пер. А. Фокина, – там же. С. 130.

[41] Фокин переводит греч. αὐτῷ, как "для него".

[42] *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem XXXVII, 48–52 (CCSG 18. P. 181; PG 91, 1305D). Ср. Максим: "не разделяющейся для него на различные части, но скорее соединяющейся, поскольку он не испытывал бы никакой зависимости ни от какой из ее частей", пер. А. Фокина, – там же. С. 130; возможен перевод: "поскольку человек не отдавал бы предпочтения ни одной ее части".

[43] Там, где Иоанн Скотт ставит per similitudinem, в греческом тексте значится: διὰ τὴν ταὐτότητα, "став тождественным". Ср.: *Бальтазар Ганс Урс фон.* Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник / Пер. М. Журинской, М. Першина, М. Черняевой // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 108–109: "[не следует] слишком буквально воспринимать... выражение, столь щедро употребляемое Максимом: ταυτότης – тождество, идентичность... Максим говорит даже об идентичности между Богом и тварью, которая осуществляется в недрах аналогии между обоими и является "идентичностью в различии" (*Гомилия* 4 *на Екклесиаст* 4 (153A): ἡ ταυτότης ἐν ἀμφοτέροις τῇ ὁμοιότητι διάφορος). Последняя идентичность – результат благодатного уподобления и приближения к Богу (*Мистагогия* 13 (PG 91, 692D): ὁμοιωθέντας τῇ κατὰ δύναμιν ἀδιαιρέτῳ ταυτότητι); поскольку она благодатна, она, в пределах разграничения компонентов, всегда остается уподоблением и общностью (там же. 24 (PG 91, 704D): δι' ὁμοιότητος κοινωνία καὶ ταυτότης), благодаря которым мы принадлежим к семье Бога; лишь Он один истинно идентичен".

[44] В греческом тексте – πρὸς ἑατήν, "в отношении себя самой".

[45] То есть земных вещей.

[46] *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem XXXVII, 52–59 (CCSG 18. P. 181–182; PG 91, 1305D–1308A). Ср.: *Максим.* Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия II, 9: "Таинство же любви возносит ум над всеми тварями, делая его слепым по отношению к тому, что после Бога. Только подобных слепцов и умудряет Господь, являя им более божественные вещи" (пер. А.И. Сидорова), – цит. по: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М.: Мартис, 1993. С. 235; *Евагрий Понтийский.* Practicus 62б 1–3: "И добродетели и пороки делают ум слепым (τυφλόν), первые – чтобы он не видел пороков, а вторые, наоборот, – чтобы [он не видел] добродетелей" (*Évagre le Pontique.* Traité pratique ou le moine / Ed. A. Guillaumont, C. Guillaumont. Vol. 2, SC 171. P.: Cerf, 1971. P. 644).

[47] То есть в творении нет ничего неизвестного для человека.

[48] ἀπειρόδωρος χύσις.

[49] *неизъяснимое* знание (notitia) Бога. Здесь аллюзия на слова ап. Павла (2 Кор. 12:2–4), который был восхищен на третье небо, где слышал слова, которые человеку не дозволено пересказать (ср.: *Иоанн Скотт.* Гомилия IV, 285C).

[50] *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem XXXVII, 62–68 (CCSG 18. P. 182; PG 91, 1308AB).

[51] Иоанн Скотт всегда переводит греческое πρόνοια латинским providentia. Соответственно, там где традиция русских переводов христианских авторов дает, например, "Отчий промысел", у Иоанна стоит "Отчее провидение". Ср.: *P* II, 544A, 553B, 558C ⟨86⟩, 560B, 578 ⟨144⟩, 581C, 581D, 582C, 583B, 590B.

[52] τὴν ἕξιν τῆς χάριτος.

[53] Причастием ambitus Иоанн Скотт переводит причастие περιχωρήσας, богословский термин, который означает "взаимопроникновение свойств". Ср.: *Мейендорф И.* Византийское богословие: исторические направления и вероучения. 1974, М.: Когелет, 2001. С. 287: "Итак, для Максима вероучительные основания обожения человека ясно обретаются в ипостасном единстве между божественной и человеческой природами во Христе" (*Thunberg L.* Microcosm and mediator: the theological anthropology of Maximus the Confessor. Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis 25. Gleerup Lund, 1965. P. 457). Человек Иисус – это Бог по ипостаси, и, значит, в Нем имеет место "общение" (περιχώρεσις, circumincessio) "энергий" божественной и человеческой. Этой коммуникации достигают также и те, кто суть "во Христе". Но таковые, конечно же, суть человеческие ипостаси и соединены они с Богом не ипостасно, но лишь "благодатью" или "энергией".

[54] Еще раз Иоанн Скотт передает греческое "по тождеству" (τῆς ταὐτότητος), как similitudinem.

[55] *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem XXXVII, 68–77 (CCSG 18. P. 182; PG 91, 1308BC).

[56] Примасий. Commentarius in Apocalypsin II, 5, 671–677 (CCSL 92. P. 90–91); *Григорий Великий.* Moralia in Job VI, 16, 10–28 (CCSL 143. P. 298; PL 75, 740BD); *Homiliae XL in evangelia,* Homilia 29, 2 (PL 76, 1214AC). Ср.: *Иоанн Скотт.* *P* IV, 760A, 774B, V, 912A; Гомилия XIX, 21–24 (SC 151. P. 296; PL 122, 294B).

[57] *Григорий Богослов.* Слово 39: *На святые светы явлений Господних* (PG 36, 348, 50–51): Καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται, "обновляются естества, и Бог делается человеком". Полностью цитируется выше в *Ambigua ad Iohannem* (PG 91, 1034D).

[58] Еще один пример того, как Иоанн Скотт поправляет греческий текст, чтобы получить необходимый смысл: он передает τὰ κατὰ φύσιν посредством quae contra naturam sunt. Ср. *примеч.* 29, 37.

[59] Ср. в Септуагинте – Ис 9:5 μεγάλης βουλῆς ἄγγελος (церковнослав. перевод "Велика Совета Ангел"); Иер 39: 19 κύριος μεγάλης βουλῆς. Ср.: *Максим Исповедник.* Вопросоответы LX, 43.

[60] *Максим Исповедник.* Вопросоответы 60, 30–59; PG 90, 621AB: "Это – блаженный конец-цель (τέλος, finis), ради которой все сотворено. Это Божественная цель (σκολός, speculatio), задуманная прежде начала всех сущих, которую мы определяем таким образом: она есть заранее продуманный [Богом] конец (τέλος), ради которого существуют все вещи, но который сам существует не ради какой-нибудь из них. Имея в виду этот конец, Бог призвал в бытие сущность [всех] сущих. Это есть в подлинном смысле предел Промысла, а также тех, о которых Он промышляет, – тот предел, согласно которому происходит возглавление в Боге [всех существ], созданных Им", – пер. А.И. Сидорова См.: Альфа и Омега. 2000. № 1 (23). С. 42–43.

[61] Греч. текст: "но изгнал бы из природы различение на мужской и женский пол", пер. А. Фокина, – там же. С. 133.

[62] И греческий текст и латинский перевод допускают также прочтение: "человеку совершенно не требовалось, чтобы возникнуть".

[63] *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem XXXVII, 78–105 (CCSG 18. P. 182–183; PG 91, 1308C–1309B).

[64] *Григорий Нисский.* Об устроении человека 17, PG 44, 188CD (в пер. Иоанна Скотта – *De imagine* 18. P. 236, 35–237, 1. Об этой славе или благодати воскресения см.: *Iohannis Scotti Eriugenae.* Periphyseon (De Divisione Naturae). Liber IV / Ed. E. Jeauneau, Scriptores Latini Hiberniae XIII. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1995. P. 315.

[65] *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem XXXVII, 113–114 (CCSG 18. P. 184; PG 91, 1309B).

[66] То есть не перемещаясь по месту и во времени.

[67] После Иеронима на латинском Западе стало общим местом возводить положение, что сей чувственный мир образовался по причине падения бестелесных разумных существ, к Оригену.

[68] *Августин.* Об истинной религии XX, 38 (CCSL 32. P. 210, 2–8; PL 34, 138).

[69] *Григорий Нисский.* Об устроении человека 17, PG 44, 189D (в пер. Иоанна Скотта – *De imagine* 18. P. 237, 30–38.

[70] См. *примеч.* 67 Ср.: *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев I, 5: "Еще ранее возникновения мира, было некоторое устроение, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное (ἡ αἰωνία), нескончаемое (ἡ ἀΐδιος). В немто Творец и Создатель всяческих совершил создания... – разумные (τὰς λογικὰς) и невидимые природы... А когда уже стало нужно присоединить к существующим и сей мир – главным образом училище и школу (διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον) для душ человеческих, а потом и вообще обиталище для всего подлежащего рождению и разрушению...".

[71] Модифицированная триада "падать" – "хотеть" падать – "мочь" падать. Ср. *P* I, 490B: "быть" – "мочь" осознать бытие – "осознавать" бытие.

[72] Здесь, как и выше, Иоанн Скотт опускает отдельные слова из текста Максима.

[73] Можно предложить такое толкование: частью "тело" связываются края "рай – обитаемая земля", "чувством" связываются небо и земля, душой – умопостигаемое и чувственное, умом – Бог и тварь.

[74] Максим Исповедник. Ambigua ad Iohannem XXXVII, 114–149 (CCSG 18. P. 184–185; PG 91, 1309B–1312B).

[75] Важный доктринальный (и "оригенистский") момент: Иоанн Скотт постулирует "первое создание" человека. Подробнее об этом Иоанн говорит в четвертой книге *Перифюсеон.* См.: *Петров В.В.* Ориген и его влияние на эсхатологию Иоанна Скотта // Философия природы в античности и в Средние века. Ч. III. М.: ИФРАН, 2002. С. 273–276; *Он же.* Иоанн Скотт Эриугена о духовном теле // Учение Церкви о человеке. Богословская конф. Русской Православной церкви. Москва, 5–8 ноября 2001 г. Материалы. М.: Синодальная Богословская Комиссия, 2002. С. 224–231.

[76] Ср.: *Ориген.* О началах II, 3, 7: "Наметивши эти три мнения о конце всего и о высшем блаженстве, мы предоставляем каждому читателю тщательно и подробно обсудить, можно ли избрать и одобрить какое-нибудь из них. А эти мнения, повторяем, следующие. Или разумные существа будут вести бестелесную жизнь... Или... сама телесная субстанция, соединившись с наилучшими и чистейшими духами... перейдет в эфирное состояние и просияет... Или же форма видимого прейдет, всякое тление уничтожится и очистится, и все это состояние мира, с его планетными сферами, окончится и перестанет существовать; поверх же сферы, называемой неподвижной, будет расположено местопребывание благочестивых и блаженных как бы на доброй земле и на земле живых...".

[77] Телесное чувство – это ощущение, получаемое через телесные органы чувств.

[78] *Иоанн Скотт. P* I, 446A–447A (CCCM 161, 162–203).
[79] См. *P* I, 464B.
[80] В этом месте lux animorum употреблен вместо lucem mentium, см.: *P* I, 442B; II, 527B; 572B; 601C; V, 924C, 1012B. Ср. CCCM 50, p. 122; SC 180.

ПРИМЕЧАНИЯ К ДОБАВЛЕНИЯМ i²

1* <1> *Григорий Богослов.* Слово XIV, 7 (PG 35, 865BC); *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem III, 1–7; 263–264 (CCSG 18, P. 21 и 30; PG 91, 1068D и 1081C).
2* <11> См.: P II, 615D–620A.
3* <17> *Максим Исповедник.* Ambigua ad Iohannem XXXVII, 19–23 (CCSG 18. P. 180; PG 91, 1305AB); *Иоанн Скотт.* P III, 733B; V, 893C; Гомилия XIX, 21–23 (SC 151, p. 296; PL 122, 294B).
4* <19> *Августин.* Enarrationes in psalmos, Ps. 42, 6, 21–22; Ps. 48, 11, 26–31 (CCSL 38. P. 479, 574; PL 36, 480, 564).
5* ⟨28⟩ *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии VII, 3 / Ed. G. Heil, A.M. Ritter. P. 30, 22–31, 5; PG 3, 209CD; PL 122, 1052C); *Иоанн Скотт.* Expositiones VII, 3 (CCCM 31. P. 112–113) [(Еф 3:10; 1 Петр 1:12)];
6* ⟨28⟩ *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии I, 3 / Ed. G. Heil, A.M. Ritter. P. 66, 16; PG 3, 376A; PL 122, 1073A)].
7* ⟨32⟩ Ср.: *Иоанн Скотт.* Commentarius 310D–311A: "Hoc igitur generale peccatum originale dicitur; nec immerito, quoniam peccatum communis omnium originis est, cujus merito mortis et corruptionis omnes homines, excepto Redemptore, debitores sumus". О том, что телесный мир есть "училище" см.: *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев I, 1 (выше *примеч.* 70).
8* ⟨33⟩ *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии XV, 2 / Ed. G. Heil, A.M. Ritter, P. 51–53; PG 3, 328C–329C). Ср.: *Jeauneau E.* Jean Scot et la métaphysique du feu // Études érigéniennes. P., 1987. P. 299–319.
9* ⟨36⟩ *Августин*, Enarrationes in psalmos. *Ps.* 32, Enarratio 2, Sermo I, 5, 50–51: "Non enim caelestia regit et terrena deserit" (CCSL 38. P. 251; PL 36, 280). Ср.: *Григорий Великий.* Moralia in Job XXVII, 18, 3 (CCSL 143. P. 1357; PL 76, 419D).
10* ⟨45⟩ *Амвросий.* De paradiso 2, 11 (CSEL 32, 1. P. 271, 8–16; PL 14, 279B); *Иоанн Скотт. P* IV, 815C.