(518B–520A). Здесь Иоанн Скотт обращается за примерами к сочинениям Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, доказывая, что, например, Бог "любим" не таким образом, что "претерпевает" от любящих Его, но "любим" так, что все влечется к Нему, тогда как сам Он остается неизменно неподвижным (520AC). Делается вывод: хотя сама по себе и в самой себе божественная природа неподвижна и вечно покоится, однако она "движет" все, поскольку посредством нее и в ней все вещи пребывают и выводятся из небытия в бытие (521BC). Бог есть и "любовь", и "любить", и "быть любимым", но в то же время Он не есть ни "любовь", ни "любить", ни "быть любимым", но Он – "больше-чем-любовь", "больше-чем-любить", "больше"чем-быть-любимым" (521C–522A). Бог выше любого делания, действия и бытия (524AB). Поэтому в богословии, заключает Иоанн Скотт, мы должны сперва согласно катафатике сказывать (не в собственном смысле, но в переносном) все вещи о Боге, а потом согласно апофатике (уже не в переносном, но в собственном смысле) отрицать, что Он есть все те вещи, которые сказываются о Нем. И уже на последнем этапе следует "сверхпрославлять сверхсущностную природу" путем провозглашения ее во всех отношениях большей, чем любое имя и сказывание (522AB).

* * *

Перевод выполнен по изданию:

Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon liber primus. Editionem nouam a suppositiciis quidem additamentis purgatam, ditatam uero appendice in qua uicissitudines operis synoptice exhibentur curavit Eduardus Jeauneau, CCCM 161. Turnhout: Brepols, 1996.

Печатаются фрагменты 446A–474B; 500C–524B. Вместе с опубликованными ранее отрывками[3] они образуют полный русский перевод первой из пяти книг трактата *Перифюсеон*.

ИОАНН СКОТТ

ПЕРИФЮСЕОН

КНИГА ПЕРВАЯ

446A ВОСПИТАННИК. Вполне достаточно, хотя меня несколько смущает сказанное, как кажется, Августином в его *Шестодневе*[1], а именно, что ангельская природа была создана прежде всякого творения не по времени, но по достоинству, а потому созерцала изначальные причины (т.е. первоначальные образцы, которые греки

[3] См.: Философия природы в античности и в средние века. С. 480–516.

именуют ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ) всего остального, кроме [причин самой] себя, сначала в Боге, затем в себе самой, а затем [созерцала] сами творения[2]. Ведь она не может знать причину [себя], пока та не пройдет в надлежащий вид[3].

НАСТАВНИК. И это не должно тебя тревожить, ты лишь внимательнее всмотрись в сказанное. Ведь если мы примем, что ангелы знают первые причины вещей, утвержденные в **446B** Боге, мы, как кажется, станем противоречить Апостолу, который утверждает, что сам Бог и причины всего в Нем, которые суть не иное, чем Он сам, находятся выше всего, что говорится и мыслится (Флп 4:7). Поэтому нам нужно держаться выверенной средней линии так, чтобы не получилось, что мы либо Апостолу противоречим, либо отступаем от высшего авторитета святого Учителя. Стало быть, не только не должно сомневаться в том, что оба говорят истину, но следует крепко на этом стоять. Разум допускает, что причина всех вещей, которая превосходит всякое понимание, непознаваема согласно Апостолу ни для какой тварной природы. "Ибо кто, – говорит он, – познал ум Господень?" (Рим 11:34). И в другом месте: "мир Божий, который превыше всякого ума" (Флп 4:7). Но если Причина всего удалена от всего, что ею сотворено, то нет сомнения, что и причины **446C** всех вещей, находящихся в ней вечно и неизменно, совершенно удалены от всего, чему они суть причины.

Полагаю, не ошибется тот, кто скажет, что в ангельских умах находятся не сами основания, то есть первоначальные образцы, но некие теофании этих оснований, а именно некие постижимые для умной природы божественные явления. Мы верим, что святой Августин обоснованно говорил, что эти теофании усматриваются в ангельской твари прежде порождения всех более низких, чем ангелы, [тварей][4]. А поэтому пусть нас не беспокоит, что, как мы сказали, ангелы видят причины более низкой твари сначала в Боге, а затем в самих себе. Ведь Богом именуется не только божественная сущность, но Богом святое Писание часто называет также тот способ, которым Он неким образом являет себя умной и **446D** рассуждающей твари сообразно возможностям каждой. Этот способ обыкновенно именуется греками теофанией, то есть "явлением Бога"[5]. Например, "видел я Господа сидящего" (Ис 6:1) и прочее в том же роде, когда "видится" не Его сущность, но нечто Им созданное.

Поэтому не удивительно, что в ангеле усматривается **447A** как бы троякое знание: а именно, одно – высшее, каковое названным выше способом сперва воспроизводится в ангеле вечными основаниями вещей; затем то, что ангел воспринимает от вышних, он словно в некоей чудесной и невыразимой памяти вверяет себе самому, будто некий отпечатанный образ образа[6], ну а если таким способом он может знать высшее, кто осмелится сказать, что он не имеет в себе [также] некоторого знания низшего? Поэтому правильно говорят, что существует то, что может быть постигнуто рассуждением и

умом, а о том, что превосходит всякое рассуждение и ум, также правомерно говорят, что оно не существует.

В. Но тогда что сказать о блаженстве, которое в будущем обещано святым, ведь мы полагаем, что оно есть не что иное, как чистое и неопосредованное созерцание самой божественной сущности? **447B** Как говорит святой евангелист Иоанн: "Мы знаем что мы дети Божии, но еще не открылось, чем мы будем. А когда откроется, будем подобны Ему, потому что будем видеть Его, как Он есть"(1 Ин 3:2). Также и апостол Павел: "Теперь мы видим как сквозь зеркало и гадательно, тогда же лицем к лицу" (1 Кор 13:12). Также святой Августин в книгах *О граде Божием* говорит, как полагаю, о будущем созерцании божественной сущности: "Посредством тел, которые мы будем носить, во всяком теле, какое мы будем видеть, куда бы мы не направили очи нашего тела, мы отчетливо и ясно будем созерцать самого Бога"[7]. Ведь если высота божественной сущности превосходит чистейшую силу ангельского созерцания – а из вышеизложенных доводов следует, что божественная сущность не постижима никакой умной тварью, последняя же несомненно **447C** большей частью состоит из ангелов, да и нам обещано не иное блаженство, чем равенство ангельской природе (Лк 20:36) – то каким образом человеческая природа в блаженстве будет способна созерцать высоту божественной сущности?

Н. Ты зорок и осмотрителен. Для твоей озабоченности есть основания. Но я бы посчитал, что тебе достаточно того, что мы ранее доказывали вообще о всякой твари.

В. О чем ты? Повтори, пожалуйста.

Н. Разве мы не дали общего определения, что божественная сущность сама по себе непостижима никаким телесным чувством, никаким рассуждением, никаким человеческим или ангельским умом?

В. Я помню, и не могу отрицать, что согласился с этим. Но, как мне кажется, либо мы дадим умной твари созерцать божественную сущность как таковую и упомянутый выше вывод будет совершенно подорван, **447D** либо, если его невозможно опровергнуть, поскольку он подтверждается надежнейшими доводами, тебе с помощью истинных доводов и убедительных примеров придется отвергнуть тот способ созерцания божественного, который в будущем обещается святым и в котором всегда пребывают ангелы.

Н. Не знаю, о каком способе ты спрашиваешь, если не о том, о котором мы кратко рассуждали чуть ранее.

В. Я хотел бы, **448A** чтобы ты повторил, в чем он состоит, а то я его не припоминаю.

Н. Помнишь, относительно чего мы пришли к согласию, когда говорили о *Шестодневе* святого отца Августина?

В. Конечно, помню, но хочу еще раз услышать от тебя это.

Н. Как полагаю, тебя беспокоит то, каким образом упомянутый Отец говорил, что ангелы созерцают причины вещей, имеющих быть сотворенными, [созерцают] вечно находящиеся в Боге и которые суть Бог, – [причина], сперва в Боге, затем в себе самих, затем познают надлежащие виды и [видовые] отличия самих творений, – если он отрицал, что божественная сущность и основания, которые находятся в ней по сущности, познаваемы для какой-либо твари.

В. Я помню все это.

Н. Тогда ты помнишь, что мы на это ответили?

В. Отлично помню. Если меня не подводит память, ты говорил, что ангелы видят не сами причины вещей, пребывающие **448B** в божественной сущности, но некие божественные проявления, которые, по твоим словам, греки именуют теофаниями, и которые [только] называются именем вечных причин, которых они суть образы. Ты также добавил, что Богом именуется не только сама божественная сущность, неизменяемо существующая в себе самой, но имя Бога получают также сами теофании, которые воспроизводятся в умной природе из нее [божественной сущности] и ею.

Н. Ты это хорошо запомнил. Именно так мы и говорили.

В. Но относится ли это к нашей теме?

Н. Не в малой степени, как кажется. Ведь этим способом и ангелы, полагаю, всегда видят Бога; также праведники и в сей жизни, когда переживают состояние исступления [mentis excessum], и в будущем, будут видеть [Его], как ангелы.

В. Следовательно, мы будем видеть не самого Бога как такового, ведь и ангелы **448C** [Его] не видят – ибо это невозможно для любой твари, ведь, как говорит Апостол, Он "один имеет бессмертие и обитает в неприступном свете" (1 Тим 6:16) – но будем созерцать некие теофании, созданные Им в нас.

Н. Нет. Ведь от одной и той же формы, которой всё взыскует, – я имею в виду Слово [Божие] – каждый будет образовываться [formabitur] сообразно степени своей святости и мудрости[8]. Ведь [форма] сама говорит о себе в Евангелии: "в доме Отца моего обителей много" (Ин 14:2), именуя себя саму "домом Отца". Хотя она одна и та же, и пребывает таковой неизменно, для тех, кому она дарует обитать в ней, она видится множественной. Ибо каждый, как мы сказали, будет иметь в себе самом понятие единородного сына Божия в меру отпущенной ему благодати. Каково число избранных, **448D** таково будет число обителей. И как велико будет множество святых душ, таким будет и обладание божественными теофаниями.

В. Это правдоподобно.

Н. Верно сказано, "правдоподобно". Ибо кто будет утверждать об этих вещах, что они таковы, а не иные, когда они, как кажется, превосходят силы человеческого рвения, пока человек [пребывает] в сей хрупкой плоти.

В. Но я бы хотел, **449A** чтобы ты вкратце растолковал мне то, что ты можешь предположить относительно этой теофании, а именно: что это такое, откуда, где находится, образуется вне или внутри нас.

Н. Ты задаешь глубокий вопрос, и я не знаю, что может быть глубже для человеческого разыскания. Однако я скажу то, что смог найти об этом в книгах тех святых отцов, которые отважились говорить о таких вещах.

В. Пожалуйста, говори.

Н. Итак, ты спрашиваешь что это такое, откуда и где?

В. Так.

Н. Мы находим, что Максим (монах, божественный философ) в разъяснениях на *Слово* Григория Богослова самым глубоким и тонким образом рассуждал об этой теофании. Он говорит, что теофания образуется из Бога и не откуда-либо еще, она возникает из нисхождения божественного Слова (то есть единородного Сына, который есть премудрость Отца) так сказать вниз, к человеческой природе, Им **449B** созданной и очищенной[9], и [из] восхождения человеческой природы вверх, к упомянутому Слову посредством божественной любви. *Под нисхождением я понимаю здесь не то, что уже свершилось посредством воплощения, но то, что возникает посредством теосиса, то есть обожествления, творения.* Следовательно, теофания возникает из самого нисхождения премудрости Бога к человеческой природе посредством благодати и из восхождения той же природы к самой Премудрости посредством любви. С этим пониманием, как кажется, согласен святой отец Августин, разъясняющий слова Апостола: "который сделался для нас справедливостью и премудростью" (1 Кор 1:30). Он поясняет так: "Премудрость Отца (в которой и через которую все возникло, которая не сотворена, но творит) возникает в наших душах неким невыразимым нисхождением своего милосердия и привлекает к себе наш **449C** ум так, чтобы неким невыразимым образом словно бы какая-то составная мудрость возникала из нисхождения к нам и обитания в нас самого [Слова], и из нашего ума, Им через любовь принятого к Себе и в Нем оформленного". Сходным образом относительно справедливости и прочих добродетелей он разъясняет, что они возникают не откуда-либо, но из некоего чудесного и невыразимого сообразования [conformatione] божественной премудрости и нашего ума. Ведь

насколько, как говорит Максим, человеческий ум возвышается через любовь, настолько божественная Премудрость нисходит через милосердие, и в этом – причина и субстанция всех добродетелей [virtutum][10]. Следовательно, всякая теофания, то есть всякая добродетель в сей жизни, в которой она только начинает образовываться [formari] в тех, кто этого достоен – и [кто] в будущей жизни получит совершенство божественного блаженства – совершается из Бога и из них самих – не вне их, но и в них. **449D**

В. Итак, из Бога теофании возникают в ангельской и человеческой природе, просвещенной, очищенной, достигшей совершенства[11] через благодать, как результат нисхождения божественной премудрости и восхождения человеческого ума.

Н. Именно так. С этим рассуждением согласуется [утверждение] того же Максима, который говорит: чего бы не смог постичь ум, **450A** тем он сам и становится. Поэтому, насколько ум постигает добродетель, настолько он сам становится добродетелью. Но если тебе требуются примеры этого, они самым наглядным образом приведены тем же Максимом. Ведь как воздух, просвеченный солнцем, кажется ничем иным, как светом, не потому, – что утратил собственную природу, но поскольку в нем преобладает свет, – и его будут считать самим светом, – так о человеческой природе, соединенной с Богом, говорят, что она во всем есть Бог, не оттого что [эта] природа перестает быть, но оттого, что получает долю божественности, так что кажется, что в ней присутствует один только Бог. При отсутствии света воздух темен, а свет солнца, когда он пребывает сам по себе, непостижим ни для какого телесного чувства. Когда же солнечный свет смешивается с воздухом, тогда он начинает проявляться, так что как таковой он непостижим для **450B** чувств, а смешанный с воздухом может постигаться чувствами[12]. А через это пойми, что божественная сущность сама по себе непостижима, но в соединении с умной тварью чудесным образом проявляется, так что только первая, то есть божественная сущность, проявляется во второй, то есть в умной твари. Ведь невыразимое превосходство ее превышает любую причастную ей природу, так что во всех вещах умным [тварям] предстает не что иное, как она сама, хотя как таковая, как уже сказано, она никоим образом не проявляется.

В. Я отлично понимаю, в чем ты хочешь меня убедить. Но мне не вполне ясно, можно ли согласовать это со словами святого отца Августина.

Н. Тогда будь внимательнее, и давай вернемся к тем его словам, которые мы привели первыми. Как полагаю, они находятся в двадцать второй книге **450C** *О граде божием:* "Посредством тел, которые мы будем носить, во всяком теле, какое мы будем видеть, куда бы мы не направили очи нашего тела, мы отчетливо и ясно будем

созерцать самого Бога"[13]. Вдумайся в смысл этих слов. Ведь он не сказал: "посредством тел, которые мы будем носить, мы будем созерцать самого Бога", поскольку Он сам как таковой не может быть видим. Но сказано: "Посредством тел, которые мы будем носить, во всяком теле, какое мы будем видеть, мы будем созерцать самого Бога". Следовательно, Он будет видим посредством тел в телах, а не сам как таковой. Сходным образом, божественная сущность будет являться не сама по себе, но посредством ума – в умах, а посредством рассуждения – в рассуждениях. Ибо в будущей жизни превосходство божественной силы [virtutis] будет столь проявляться для всех, кто **450D** будет достоин ее созерцания, что ничего не будет сиять помимо нее ни в телах, ни в умах. "Ибо Бог будет все во всем" (1 Кор 15:28), как если бы Писание ясно говорило: "только Бог будет являться во всем". Поэтому святой Иов говорит: "и я во плоти моей узрю Бога" (Иов 19:26). Это как если бы он говорил: "в этой моей плоти, которую поражают многие испытания, в ней будет такая слава, что **451A** точно так же как сейчас в ней не проявляется ничего, кроме смерти и тления, так в будущей жизни мне будет являться в ней не что иное, как только Бог, который воистину есть жизнь, бессмертие и нетленность". Но если он предсказывал подобное в отношении благополучия своего тела, какого достоинства ожидать от его души? Особенно поскольку, как говорит Григорий Богослов, тела святых превратятся в рассуждение, рассуждение в ум, ум – в Бога, и посредством этого вся их природа превратится в самого Бога[14]. Много отличных примеров этого приведены означенным Максимом в разъяснениях на [слово] Григория, один из которых мы упоминали выше, говоря о воздухе. Теперь добавим к этому еще один – об огне и железе. Когда железо, раскаляемое в огне, плавится, становясь жидким, чувствам представляется, что от его природы не остается ничего **451B** и что оно целиком обращается в огненное качество, ибо только мысленно знаю, что, даже расплавившись, оно сохраняет свою природу. Следовательно, как воздух целиком представляется светом, а расплавленное железо, как мы сказали, целиком огненным, более того, огнем, хотя субстанции их сохраняются, так здравому уму следует усвоить, что после конца сего мира будет казаться, что всякая природа, телесная либо бестелесная, – это один только Бог, но цельность ее природы при этом сохранится, так что Бог, который как таковой непостижим, будет неким образом постигаться в твари, сама же тварь невыразимым и чудесным образом обратится в Бога. Но довольно об этом, если тебе уже ясно.

В. Вполне ясно, насколько нашим умам дано уяснять подобное. Ведь кто в сей жизни способен выразить невыразимое так ясно, чтобы не оставалось **451C** желания исследовать глубже? В особенности, когда нам обещана не иная слава, чем в будущей жизни знание посредством опыта того, на что сейчас уповают посредством веры, что исследуют и в чем – насколько можно – убеждают разумом.

Н. Твое суждение взвешенно и разумно. А потому теперь, я полагаю, следует вернуться к тому, что мы рассматривали ранее, то есть к делениям природы.

В. Конечно, следует вернуться, ибо в речах нужно соблюдать меру, дабы можно было достичь какого-то конца.

Н. Итак, в упомянутых выше делениях природ мы усмотрели первое отличие в том, что творит и не творится. И справедливо, поскольку этот вид природы правильно сказывается об одном только Боге, который, поскольку Он один творит все, мыслится как ΑΝΑΡΧΟΣ (то есть безначальный), **451D** ибо Он один есть начальная причина всего, что из Него и посредством Него возникло. А потому Он есть и конец всех, которые суть из Него, ведь все стремится к Нему. Следовательно, Он есть начало, середина и конец[15]: начало же – поскольку из Него суть все, что причастны сущности; середина – поскольку в Нем и через Него они пребывают и движутся; а конец – поскольку они движимы к Нему в поисках покоя для своего движения и постоянства **452A** для своего совершенства.

В. Я крепко верю и, сколь удается, понимаю, что это правильно сказывается только о божественной причине всего, ибо только она творит всех, кто ею суть, и не творится ничем более высоким и предшествующим. Ведь она сама есть высшая и единственная причина всех, что пребывают из нее и в ней. Но я бы хотел узнать твое мнение об этом. Ведь я бываю немало озадачен, когда я весьма часто нахожу в книгах святых отцов, пытавшихся рассуждать о божественной природе, что она не только творит все, что есть, но также и сама творится. Ибо она, по их словам, делает и делается, творит и творится[16]. А если это так, мне не вполне понятно каким образом сохраняются в силе наши умозаключения. Ведь мы говорим, что она лишь творит, но ничем не творится. **452B**

Н. Ты озадачен не без причины. Меня это и самого весьма удивляет, и с твоей помощью я хотел бы попытаться понять, каким образом положения, которые, как кажется, противоположны [contraria] друг другу, не могут друг другу противоречить [adversari] и что на это отвечает истинное разумение.

В. Прошу, приступай. Ведь относительно подобного я жду не своего, но твоего мнения и способа рассуждать.

Н. Тогда, как мне представляется, нам сперва следует рассмотреть то самое имя, которое наиболее часто используется в святом Писании, то есть [имя] "Бог". Ведь хотя божественная природа называется многими именами – Благом, Сущностью, Истиной и прочими того же рода – чаще всего божественное Писание все же пользуется этим именем.

В. Это очевидно.

Н. Итак, этимология этого имени заимствована у греков. Она выводится либо из глагола ΘΕΩΡΩ ("я **452C** вижу"), либо из глагола ΘΕΩ ("я бегу"), либо – что вероятнее, поскольку смысл в обоих случаях один и тот же – она правильно считается дериватом обоих. Ведь когда она выводится из глагола ΘΕΩΡΩ, ΘΕΟΣ истолковывается как "тот, кто видит"[17], ибо все, что есть в Нем, Он видит в себе, и вне себя он не наблюдает ничего, поскольку вне Его ничего нет. А когда ΘΕΟΣ выводится из глагола ΘΕΩ, он правильно понимается, как "тот, кто бежит"[18], ибо Он бежит во всем и никоим образом не стоит, но наполняет бегом все, как и написано: "быстро бежит Слово Его" (Пс 147:15).

Тем не менее Он никоим образом не движется, поскольку о Боге истинно говорится, что Он есть постоянное движение и подвижное постоянство. Ведь Он незыблемо стоит в самом себе, никогда не утрачивая своего природного постоянства, и однако же движет себя через все, чтобы существовали те, **452D** которые Им сущностно пребывают[19]. Ведь все возникает Его движением. А потому в двух толкованиях одного и того же имени "Бог" имеется один и тот же смысл. Ибо для Бога не одно – бежать через все, и другое – видеть все, но все возникает и от [Его] ви́дения, и от бега.

В. Об этимологии имени сказано достаточно и [вполне] убедительно. Но я не совсем понимаю, куда движет себя Тот, кто находится везде[20], без кого ничего не может быть, **453A** и вовне которого ничто не выходит. Ведь Он есть место и окружность всего[21].

Н. Я не сказал, что Бог движется вне себя, но [Он движется] самим собой в себе самом к себе самому. Ведь не следует полагать в Нем иного движения, кроме стремления Его воли, посредством которого он хочет, чтобы все возникало, как и его стояние [status] понимается не так, будто Он останавливается после движения, но понимается как незыблемое намерение той же самой Его воли, посредством которого Он определяет, чтобы все пребывало в незыблемом постоянстве своих оснований. Ведь не в собственном смысле говорится, что в Нем есть стояние или движение[22]; ибо эти два кажутся противоположными друг другу, а истинное рассуждение запрещает нам мыслить или понимать в Нем противоположности, тем более, что стояние есть собственно конец движения, тогда как Бог не начинает движения, чтобы достичь некоего стояния. Таким образом, эти имена, как и многие **453B** подобные, переносятся с творения на Творца посредством некоей божественной метафоры. И разумно, поскольку Он есть причина всего, что находится в стоянии и в движении. Ведь от Него они начинают бежать, чтобы быть, поскольку Он есть начало всего; и посредством Него к Нему они несутся природным движением, чтобы остановиться в Нем незыблемо и вечно, поскольку Он есть конец и покой всего. Ибо они не ищут ничего вне Его, поскольку в Нем они находят начало и конец своего

движения. Следовательно, Бога называют "бегущим" не потому, что он бежит вне себя, – Он всегда неизменно покоится в себе самом, Он наполняет все – но потому, что Он все заставляет бежать из несуществующего в существование.

В. Возвращайся к нашей теме. Ведь об этом, как кажется сказано вполне убедительно.

Н. Пожалуйста, напомни мне о какой теме ты говоришь, **453C** ведь когда мы пытаемся что-то ответить на возникающие [по ходу рассуждения] вопросы, мы часто забываем об основных.

В. Разве нашей темой не было исследовать всеми силами, на каком основании рассуждающие о божественной природе говорят, что одна и та же [природа] творит и творится? Ведь никто здравомыслящий не сомневается, что она творит все; но отчего говорят, что она творится, это, на наш взгляд, заслуживает обстоятельного рассмотрения.

Н. Именно так. Но, как я полагаю, тем, что сказано, к решению этого вопроса расчищен уже немалый путь. Мы согласились, что под движением божественной природы нужно понимать не что иное, как намерение божественной воли создать то, что должно возникнуть [facienda]. **453D** Говорят, что божественная природа возникает во всем, и она есть не что иное, как божественная воля[23]. Ибо в ней "быть" не отличается от "хотеть", но, как представляется, при создании всего, что должно возникнуть, "хотеть" и "быть" – это одно и то же. Например, можно сказать, что движение божественной воли приводит к тому, чтобы были те, что суть. Ведь она творит все вещи, которые она приводит из ничто, чтобы они были, – из небытия в бытие[24]. **454A** Но она же и творится, поскольку, кроме нее, сущностно нет ничего, ведь она есть сущность всего. Ибо как нет никакого природного блага, но все, что именуется благом, является таковым в силу причастности к единому высшему благу, так все, о чем говорят, что оно существует, существует не само по себе, но причастностью к природе, которая истинно существует[25]. Поэтому не только, как выяснено в сказанном выше, говорят, что божественная природа возникает, когда в тех, кто преобразуется [reformantur] верой, надеждой, любовью и прочими добродетелями, чудесным и невыразимым образом рождается Слово Божие, – как сказал Апостол, говоря о Христе, "который возник для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением, и искуплением" (1 Кор 1:30), – но [божественная природа] вполне обоснованно именуется возникшей также потому, что она, невидимая как таковая, **454B** проявляется во всех, что суть. Ведь не без оснований говорят, что и наш ум не существует до того, как войдет в думание и память. Ведь сам по себе он невидим и неизвестен никому, кроме Бога и нас самих; когда же он входит в думы и получает форму от неких представлений, то по пра-

ву говорят, что он возникает. Ум возникает в памяти, получая некие формы чувственных вещей из звуков, [хотя] прежде чем войти в память он не имел формы. Затем он принимает как бы второе оформление [formationem], когда оформляется некими знаками звуков или прочими чувственными символами [indiciis], посредством которых он может внедряться в чувства внимающих. Этим уподоблением, как бы оно ни было далеко от божественной природы, **454C** я, как кажется, все-таки могу показать, каким образом та, хотя и творит все и не может ничем твориться, чудесным образом творится во всем, что от нее суть, так что каким образом о понимании, намерении либо замысле нашего ума [mentis intelligentia seu propositum seu consilium] – или как еще можно назвать это наше внутреннее и первое движение, когда оно вошло, как мы сказали, в думание и приняло некие формы представлений [phantasiarum], а затем продвинулось в знаки звуков либо в символы чувственных движений, – не без оснований говорят, что они возникают – ибо в представлениях, как оформленное, возникает то, что само по себе лишено всякой чувственной формы; так о божественной сущности, которая, пребывая как таковая, превосходит всякий ум [intellectus], правильно говорят, что она творится в тех, которые возникают от нее, через нее, в ней и для нее, чтобы в них – теми, кто исследует ее надлежащим образом – **454D** она познавалась умом, если они лишь умопостигаемы, либо чувством, если они чувственные.

В. Полагаю, об этом сказано достаточно.

Н. Вполне достаточно, если не ошибаюсь.

В. Тем не менее тебе еще необходимо объяснить, отчего говорят, что божественная природа является лишь творящей и не сотворенной, если предшествующими рассуждениями показано, что она и творит, и творится. Ведь одно, как представляется, **455A** противоречит другому.

Н. Ты осмотрительно бдителен, ибо я вижу, что и это заслуживает исследования.

В. Безусловно заслуживает.

Н. Тогда внимай тому, что последует, и направь взор ума на сей короткий ответ.

В. Продолжай. Я внимательно слежу.

Н. Ты не сомневаешься в том, что божественная природа есть создательница вселенной?

В. Переходи к следующему. Ведь в этом грех сомневаться.

Н. Сходным образом, посредством веры и ума ты знаешь, что она ничем не творится?

В. Нет ничего более определенного.

Н. Стало быть, когда ты слышишь, что она творится, ты не сомневаешься, что она творится не [чем-либо] иным, но самою собой?

В. Не сомневаюсь.

Н. И что же? Разве она не всегда является творящей, творит ли она саму себя либо сотворенные ею же сущности? Ведь когда говорят, что она творит саму себя, то правильно [будет] понять, что она создает не что иное, как природы вещей. **455B** Ибо творение ее, то есть проявление в ином, несомненно есть утверждение [substitutio] всего сущего.

В. То, что говорилось до сих пор, представляется достоверным. Но я бы хотел услышать, чему учит теология относительно той невыразимой и непостижимой природы, которая есть творец и причина всего: то есть что она такое, какова и каким образом определяется.

Н. Разве сама упомянутая тобой сейчас теология, исключительно или большей частью сосредоточенная на божественной природе, не показала полно и ясно тем, кто видит истину, что из [наблюдения] тех, которые ею сотворены, понятно только то, что она сама сущностно пребывает, но не что такое есть ее сущность?[26] Ведь, как мы часто говорили, она превосходит не только усилия человеческого рассуждения, но даже чистейшие умы **455C** небесных сущностей. Но правильным усмотрением ума теологи установили из вещей, которые суть, – что она существует; из делений [вещей] на сущности, роды, виды, [видовые] отличия и числа, – что она премудра; из постоянного движения всего и из подвижного постоянства, – что она живая. На этом же основании они истинно открыли, что причина всего пребывает [subsistentem] трояко. Ибо, как мы сказали, из сущности тех, которые суть, понятно, что она – есть; из чудесного порядка вещей – что она премудра; из движения найдено, что она есть жизнь. Следовательно, причина всего – это творящая природа, которая премудра и жива. А потому исследователи истины передают, что под сущностью понимается Отец, под премудростью – Сын, под жизнью – Дух святой[27].

В. Ты показал это мне ясно и убедительно, я вижу, что это воистину так. **455D** Ведь вообще невозможно определить, что́ она такое и какова она, поскольку то, что вообще не допускает [своего] понимания, вообще не может быть определено. Тем не менее я хотел бы услышать, на каком основании теологи осмеливаются сказывать о причине всего единство и троичность.

Н. Над этим твоим последним вопросом нам не потребуется много трудиться, тем более что святой Дионисий Ареопагит, богослов, самым истинным **456A** и достоверным образом показывает нам таинства божественного единства и троичности. Ведь он говорит: "никаким обозначением – глагола, имени либо какой-либо дру-

гой части членораздельной речи – невозможно обозначить высшую и причинную сущность всего"[28]. Ведь это не такое единство и троица, какие можно помыслить человеческим умом, хотя бы и чистейшим, или рассмотреть умом ангельским, хотя бы и самым ясным. Но дабы благочестивые души в религиозном стремлении [motus] могли что-то мыслить и сказывать о невыразимом и непостижимом, особенно ввиду тех, кто требует от католиков [рационального] обоснования христианской религии, – либо чтобы узнать истину, если это добрые люди, либо чтобы нападать и бороться с нею, если это злые люди, – эти религиозные символические слова веры[29] были открыты и переданы святыми теологами, дабы мы верили **456B** сердцем и исповедывали устами, что божественная благость установлена в единой сущности и трех субстанциях. И это было открыто только с помощью духовного понимания и рационального разыскания и усмотрения. Ведь те, кто в меру своей просвещенности божественным духом созерцает единую невыразимую причину всего и единое простое начало, неделимое и всеобщее, говорили о единстве. А затем, созерцая само это единство не в каком-то одиночестве и бесплодности, но в чудесной и плодовитой множественности, они постигли три субстанции единства, а именно нерожденную, рожденную и исходящую. Состояние [habitus] нерожденной субстанции к субстанции рожденной они назвали Отцом, рожденной субстанции – к субстанции нерожденной – Сыном; а состояние исходящей субстанции **456C** к нерожденной и рожденной субстанции – святым Духом. Но поскольку на этот предмет обращено почти все внимание святых комментаторов святого Писания[30], в настоящее время, как полагаю, об этом сказано достаточно.

В. Вполне достаточно. И тем не менее я бы хотел услышать [еще] более ясно о состоянии [habitu] трех субстанций. Ведь кто-нибудь может понять эти таинственные имена святой Троицы, а именно Отца и Сына и святого Духа не согласно состоянию [habitudinem], но согласно природе. Ибо кажется, что "Отец" – это имя субстанции Отца, сходным образом и "Сын" – имя субстанции Сына, а именование "святой Дух" – нечто иное, как обозначение субстанции Духа.

Н. Возможно, мы тоже не стали бы отрицать, что полагаем **456D** и признаем тоже самое, если бы высший и досточтимый авторитет святого Григория Богослова и истинные доводы разума не запретили полагать подобное. Ведь когда противники кафолической веры, злокозненные евномиане, спросили его относительно имени "Отец", означает ли оно природу или действие [operationis], то он, просвященный божественной благодатью, чудесным образом отвечал, сказав, что это и не имя природы, и не имя действия, **457A** но лишь [имя] состояния [habitudinis] к Сыну. Ведь если бы он ответил, что "Отец" – это имя природы, они немедленно продолжили бы, сказав, что сходным образом и "Сын" – это имя природы. А если бы

им уступили в этом, они неминуемо продолжили бы, что "Отец" – это имя одной природы, а "Сын" – другой. Ведь в одной и той же природе не могут возникать два имени, отличающихся друг от друга. А из этого они делают вывод, что Отец и Сын есть ΕΤΕΡΟΥΣΙΑΣ, то есть разных сущностей либо природ. Сходным образом отвечено им о действии: ибо если уступить им в том, что "Отец" – это имя действия, они тотчас сделали бы вывод, что "Сын" есть творение, поскольку согласились, что "Отец" – это имя Его действия, то есть творения[31].

В. Это, несомненно ответ достойный похвалы и вдохновленный истиной. Но нам следует рассмотреть это **457B** чуть более подробно. Ведь, как мне кажется, они не сразу смогли бы осудить [Григория], даже если бы он сказал, что "Отец" это имя природы. Ну и что? Разве в одной и той же природе не могут постигаться два имени, отличающихся друг от друга звуком, но не смыслом? Ведь мы видим, что "Авраам" и "Исаак", то есть отец и сын, обозначают единую природу. Ведь не к одной природе [относится] имя "Авраам", а к другой – "Исаак", но к одной и той же.

Н. Твои слова были бы верны, если бы ты сходным образом смог доказать в этом твоем примере об Аврааме и Исааке, что применительно к ним [имена] "Авраам" и "Исаак" означают то же самое, что означают [имена] "отец" и "сын". Ибо "Авраам" имя самого Авраама, и "отец" – имя тому же Аврааму. Сходным образом, "Исаак" – это имя Исаака, и "сын" – имя тому же Исааку. Но "Авраам" и "отец" **457C** или "Исаак" и "сын" сказываются не об одной и той же вещи. Ведь "Авраам" говорится о субстанции Авраама, то есть об его особенной личности, тогда как никто из правильно мыслящих не усомнится, что "отцом" его называют относительно (relatione) его сына Исаака. Тем же образом следует рассуждать и об Исааке. Ибо этим именем "Исаак" обозначают его собственную и неделимую субстанцию, а его состояние [habitus] к своему отцу узнается посредством [имени] "Сын". Ведь ты не сможешь отрицать то, что эти имена, то есть "Отец" и "Сын", относительны, а не субстанциальны[32]. Следовательно, если [даже] у нас, то есть применительно к нашей природе, эти имена [voces] сказываются не субстанциально, но относительно, то что нам следует говорить о высшей и святой сущности, в которой святое Писание для взаимоотношения (то есть отношения) субстанций установило эти имена, а именно "Отец", "Сын" **457D** и "Дух святой"?

В. Теперь я вижу, что ответ означенного святого теолога всецело поддерживается истиной. Ибо, как показано, имя отношения – в божественной или в человеческой природе – не может приниматься субстанцией или сущностью. Но я хотел бы ясно и кратко узнать от тебя, все ли категории, которых числом десять, могут сказываться истинно и в собственном смысле о высшей единой сущности боже-

ственной благости в трех субстанциях и о трех субстанциях **458A** в той же единой сущности.

Н. Я не знаю никого, кто способен сказать об этом деле кратко и ясно. Ведь о предмете такого рода следует или хранить полное молчание, доверившись простоте ортодоксальной веры, ибо сие превосходит всякое понимание, как написано: "Ты, который единый имеешь бессмертие и обитаешь в неприступном свете" (1 Тим 6:16); или же, если кто-либо начнет рассуждать об этом, ему с необходимостью придется показывать сие многими способами и многими доводами, используя две главные части теологии, а именно утвердительную, которую греки именуют ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ, и отрицательную, которая зовется ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ[33]. Одна, то есть ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ, отрицает, что божественная сущность или субстанция есть нечто из тех, которые суть, то есть нечто из тех, что могут сказываться или мыслиться, тогда как другая, **458B** ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ, сказывает о ней все вещи, которые суть, а потому именуется утвердительной, – не то чтобы она утверждала, что [божественная сущность] есть нечто из тех, которые суть, но она показывает, что все вещи, которые от нее суть, могут о ней сказываться. Ведь разумно, что Причина может обозначаться через причиненное[34], и эта теология именует Ее истиной, благостью, сущностью, светом, справедливостью, солнцем, звездой, духом, водой, львом, медведицей, червем и еще неисчислимым прочим[35]. Она берет примеры не только из вещей, которые согласны с природой, но также из тех, что противны природе, когда говорит, что [божественная сущность] пьянеет[36], что она есть глупость, что она безумствует. Но говорить об этих вещах сейчас не является нашим намерением, поскольку о подобном достаточно сказано святым Дионисием Ареопагитом в *Символической теологии*[37], а потому следует вернуться к тому, о чем ты спрашивал. Ведь ты спрашивал, **458C** все ли категории в собственном смысле сказываются о Боге или [только] некоторые из них.

В. Конечно, нужно вернуться. Но прежде, как полагаю, следует рассмотреть, отчего означенный святейший отец и теолог изрек, что означенные имена, то есть сущность, благость, истина, справедливость, премудрость и прочее того же рода, – которые, как представляется, суть не просто божественные, но божественнейшие, и обозначают не иное, как эту самую божественную субстанцию или сущность, – используются метафорически, то есть переносятся с творения на творца. Я считаю, что он сказал это не без некоторого мистического и тайного смысла.

Н. Верно подмечено. Я вижу, что это также не следует оставлять без рассмотрения. А потому я хотел бы услышать от тебя, думаешь ли ты что есть нечто **458D** противоположное [oppositum] Богу либо сомыслимое Ему. Под противоположным я имею в виду [противоположное] по лишенности, по противоречию [contrarietatem]

или по отношению [relationem], а то, что мыслится, как [пребывающее] вместе с Ним вечно, но что, однако, не одной с Ним сущности.

В. Мне ясно, куда ты клонишь. А потому я не осмелюсь сказать, что есть нечто противоположное Ему, или сомыслимое Ему ΕΤΕΡΟΥΣΙΟΝ, то есть [нечто] другой сущности, чем Он сам. Ведь противоположные **459A** всегда так противоположны друг другу, что вместе начинают возникать и вместе перестают быть – одной ли они природы, как простое к двойному или две трети к трем вторым, разных ли они природ, как свет и тьма, либо по лишенности, как смерть и жизнь, звучание и тишина. Правильное разумение относит таковое к тому, что подчиняется возникновению и уничтожению. Ведь то, что отличается друг от друга, не может быть вечным. Будь они вечными, они не разнились бы друг от друга. Ведь вечность подобна сама себе и пребывает в себе самой – вся во всем – единой, простой и неделимой. Ибо она есть единое начало **459B** всего и единый конец, не отличающийся от себя самого ни в чем. По тому же самому разумению я не знаю кто осмелился бы утверждать, что Богу совечно то, что не одной с Ним сущности. Ведь если такое можно помыслить или найти, то необходимо следует, что Он не есть единое начало всего, но суть два или больше [начал], сильно отличающихся друг от друга, чему всегда противится истинное разумение; ведь все начинает быть от Единого, но ничто – от двух или многих.

В. Я полагаю, ты рассуждаешь правильно. Следовательно, если означенным божественным именам противостоят другие имена, прямо противоположные им, то необходимо думать также, что и у вещей, которые ими в собственном смысле обозначаются, имеются противоположности, противопоставленные им. А поэтому, они не могут сказываться о Боге, которому ничто не противоположно[38], и для Кого не найти ничего совечного, что отличалось бы **459C** от Него по природе. Ведь из упомянутых выше или иных подобных им истинное разумение не может обнаружить никакого, для которого не нашлось бы иного, отличающегося от него имени, противоположного или разнящегося от него внутри того же рода. А то, что мы познаем в именах, мы необходимо познаем в вещах, которые ими обозначаются. Но поскольку божественным обозначениям, – которые в святом Писании посредством переноса с творения на Творца сказываются о Боге, если только правильно говорить, что нечто может сказываться о Нем, но это следует рассмотреть в другом месте – нет числа и вследствие малости нашего разумения они не могут быть ни узнаны, ни, разным образом, исчислены, лишь несколько божественных имен могут быть приведены в качестве примера. **459D** Следовательно, Бог есть Сущность, но в собственном смысле слова Он не есть сущность, ведь бытию противоположно небытие. Поэтому, [Бог] есть ΥΠΕΡΟΥΣΙΟΣ, то есть "сверхсущностный". Он также именуется "добром", но в собственном смысле Он не есть добро,

поскольку добру противостоит зло. Он есть ΥΠΕΡΑΓΑΘΟΣ, то есть "предобрый", и ΥΠΕΡΑΓΑΘΟΤΗΤΑ, то есть "сверхблагость". Он именуется Богом, но в собственном смысле не есть Бог. Ведь зрячести противостоит слепота, а зрячему – незрячий. **460A** Поэтому Он есть ΥΠΕΡΘΕΟΣ, то есть "сверхзрячий", ибо ΘΕΟΣ переводится как "зрячий". А если ты обратишься к другому началу этого имени, принимая, что ΘΕΟΣ (то есть "Бог") выводится не из глагола ΘΕΩΡΩ (то есть "зрю"), но из глагола ΘΕΩ (то есть "бегу"), то тебе, сходным образом, пригодится то же самое рассуждение. Ведь бегущему противостоит тот, кто не бежит, как быстроте противостоит медлительность. Следовательно Он будет ΥΠΕΡΘΕΟΣ, то есть "сверхбегущий", как написано: "Быстро бежит слово Его" (Пс 147:15), ибо сие мы мыслим о Боге Слове, которое неизреченно бежит через всех, которые суть, дабы они были. Тем же способом мы должны мыслить об истине. Ведь истине противостоит ложь, а потому Он в собственном смысле не есть Истина. Следовательно Он есть ΥΠΕΡΑΛΗΘΗΣ, то есть "сверхистинный" и "сверхистина". Таким же образом следует понимать все прочие божественные имена. Ведь не в собственном смысле **460B** Он именуется Вечностью, поскольку вечности противостоит временность. Следовательно, Он – ΥΠΕΡΑΙΩΝΙΟΣ, то есть "превечный" и "сверхвечность". И в отношении "мудрости" мы имеем точно такое же разумение, а потому не следует думать, что она сказывается о Боге в собственном смысле, ибо мудрости и мудрому противостоят глупый и глупость. Таким образом, Он правильно и истинно именуется ΥΠΕΡΣΟΦΟΣ, то есть "премудрый", и ΥΠΕΡΣΟΦΙΑ, то есть "премудрость". Сходным образом Он есть "сверхжизнь", поскольку жизни противостоит смерть. Тем же способом следует мыслить о свете, ибо свету противостоит тьма[39]. И пока, как полагаю, об этом сказано достаточно.

В. Нужно признать, что и впрямь достаточно, поскольку тема нашего рассуждения не позволяет нам теперь высказать о подобном **460C** все, что необходимо, ведь нам нужно обсуждать то, что [непосредственно] относится к текущему делу. Поэтому возвращайся, пожалуйста, к рассмотрению категорий, коих числом десять.

Н. Меня восхищает неослабность твоего внимания, которому вплоть до сего момента удавалось оставаться начеку.

В. Разве [оно ослабло]? Пожалуйста, объясни.

Н. Не сказали ли мы, что неизреченная природа в собственном смысле не может обозначаться никаким глаголом, никаким именем, никаким чувственным звуком? Ты это признал. Ведь не в собственном смысле, но метафорически она именуется сущностью, истиной, мудростью и прочим в том же роде, но [в собственном] – сверхсущностью, сверхистиной, премудростью и [прочими] сходными именами. А разве эти имена не оказываются, словно бы именами собст-

венными? Ведь если сущностью она именуется не в собственном смысле, то в собственном – сверхсущностью; сходным образом, если она не в собственном смысле **460D** именуется истиной и мудростью, то в собственном смысле зовется сверхистиной и премудростью. Следовательно, она не лишена имен собственных. Ведь хотя у латинян такие имена не часто встречаются под одним ударением и в единой гармонии составленности [в одно слово], за исключением имени "сверхсущностный" (superessentialis), у греков они, напротив, произносятся как составные на одном дыхании [tenore]. Ведь ты никогда или почти никогда не встретишь [в латинском языке] как составное [слово] "предобрый" либо **461A** "сверхвечный", и прочее им подобное.

В. Я и сам весьма удивлен, куда я смотрел, когда оставил без внимания то, исследованием чего не следовало пренебрегать? А потому я настоятельно прошу, чтобы ты раскрыл это. Ведь каким бы образом ни говорилось о божественной субстанции – посредством простых частей речи, составных или [цепочки] отдельных [слов], по-гречески или на латинском, лишь бы в собственном смысле, – она не кажется неизреченной. Ибо не является неизреченным то, что каким-либо образом можно изречь[40].

Н. Теперь я вижу, что ты настороже.

В. Конечно, настороже. Но пока не могу понять, отчего вдруг возник этот вопрос.

Н. Тогда вернись к выводам, к которым мы пришли несколько ранее. Мы, если не ошибаюсь, говорили что есть две высочайшие части теологии, и сие мы приняли не от себя, но от авторитета святого Дионисия Ареопагита, который, как уже сказано, весьма ясно утверждал, что теология двухчастна, то есть **461B** [делится на] ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ и ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ, что Цицерон переводит, как "иск" [intentio] и "защита" [repulsio][41], а мы, дабы смысл имен стал яснее, предпочли перевести как "тверждение" и "отрицание"[42].

В. О них я, как мне представляется, помню. Но мне пока неясно, как это поможет нам в том, что мы хотим рассмотреть.

Н. Разве ты не видишь, что эти два, то есть утверждение и отрицание, противостоят друг другу?

В. Вполне вижу и полагаю, что нет ничего более противоположного.

Н. Тогда будь внимательнее. Поскольку, когда твое рассуждение станет совершенным ви́дением, ты легко увидишь, что эти два, которые представляются взаимно противоположными [contrario], вовсе не противостоят [oppponi] друг другу, когда обращаются на божественную природу, **461C** но взаимосогласуются во всем и в отношении всего. А чтобы это было понятнее, приведем несколько

примеров. Например, КАТАФАТІКН говорит: "она есть истина", АПОФАТІКН противоречит: "она не есть истина". В этом видится своего рода противоречие, однако, если вглядеться внимательнее, то никакого противоборства не будет. Ибо та, что говорит: "она есть истина", не утверждает, что божественная субстанция в собственном смысле есть истина, но [говорит] что она может называться таким именем посредством метафоры, [перенесения] с творения на Творца. Ведь она облачает подобными именованиями нагую и лишенную всякого собственного обозначения божественную сущность. А та, что говорит: "она не есть истина", – ясно понимая, что божественная природа непостижима и неизреченна, – оправданно отрицает не то, что та есть [истина], но что та не может в собственном смысле ни называться, ни быть истиной. Ведь АПОФАТІКН умело разоблачает божественность **461D** от всех тех обозначений, в которую ту облачает КАТАФАТІКН. Например, одна, облачая ее, говорит: "она не есть мудрость", другая, разоблачая ее, говорит: "она не есть мудрость". Следовательно, одна говорит: "она может называться этим", но не говорит "это в собственном смысле так", другая говорит "она не есть это, хотя и может так называться"[43].

В. Если я не ошибаюсь, мне это отчетливо видно. Стало совершенно ясно, что вещи, которые, как прежде казалось, разнятся друг от друга, теперь, рассматриваемые применительно к Богу, друг с другом **462A** согласуются и ни в чем друг другу не противоречат. Но каким образом это ведет к решению настоящего вопроса, я, признаюсь, пока не знаю.

Н. Тогда будь внимательнее и, насколько можешь, поведай относительно введенных обозначений, – я говорю о "сверхсущественном", "сверхистине", "премудрости" и прочем подобном, – к какой части теологии они относятся, то есть следует ли их причислять к утвердительной или отрицающей [теологии].

В. У меня не достанет смелости разграничить это самостоятельно. Поскольку я вижу, что вышеупомянутые обозначения лишены отрицательной частицы "не", я опасаюсь причислить их к отрицающей части теологии, а причислить их к утверждающей части **462B** мне не дает понимание того, что это не соответствует их смыслу. Ведь когда говорится: "Он есть сверхсущностный", я не могу это понять иначе, как отрицание сущности, ибо тот, кто говорит "Он есть сверхсущностный", явно отрицает то, что "Он есть сущностный". А тогда, хотя в произносимых звуках не встречается "не", его смысл не остается скрыт от рассматривающих [предмет] надлежащим образом. Поэтому, как видно, я должен признать, что эти упомянутые выше обозначения, которые, как кажется, лишены отрицания, насколько можно понять, больше подходят к отрицающей части теологии, чем к утверждающей.

Н. В своем ответе ты выказал зоркость и осмотрительность, и я всецело одобряю то, сколь тонко ты усмотрел в произносимой утверждающей части смысл отрицающей. Да будет, если позволено, решением настоящего **462C** вопроса следующее: сии имена, сказываемые о Боге путем прибавления частиц "сверх-" и "больше-чем-", – например, "Он есть сверхсущественный, больше-чем-истина, премудрость" и прочее, – самым полным образом охватывают собой две вышеупомянутые части теологии, так что получают согласно произнесению форму утверждающей, и согласно смыслу – силу отрицающей. Завершим это коротким примером. Утверждение – "Он есть сущность", отрицание – "Он не есть сущность", разом и утверждение, и отрицание – "Он есть сверхсущественный". Внешне [это высказывание] лишено отрицания, но по смыслу имеет силу отрицания. Ибо высказывание "Он есть сверхсущественный" говорит не о том, чем Он является, но о том, чем Он не является. Оно говорит, что Он **462D** есть не сущность, но сверхсущность, а чем является то, что больше, чем сущность, оно не объясняет. [Это высказывание] говорит, что Бог не есть что-либо из тех, которые суть, но что Он больше, чем те, которые суть; однако каково это "большее", [это высказывание] никоим образом не определяет.

В. Полагаю, не следует долее задерживаться на этом вопросе. Теперь, если ты не против, нужно рассмотреть природу категорий.

Н. Аристотель, как говорят, самый проницательный у греков открыватель различения природных **463A** вещей, заключил бесчисленное разнообразие всех вещей, которые суть после Бога и созданы Им, в десять всеобщих родов, которые назвал десятью категориями, то есть сказываниями. Ведь[44] во множестве тварных вещей и различных движениях духов невозможно найти ничего, что нельзя было бы включить в какой-либо из упомянутых родов. Греки называют их ΟΥΣΙΑ, ΠΟΣΟΤΗΤΑ, ΠΟΙΟΤΗΤΑ, ΠΡΟΣ ΤΙ, ΚΕΙΣΘΑΙ, ΕΞΙΣ, ΤΟΠΟΣ, ΧΡΟΝΟΣ, ΠΡΑΤΤΕΙΝ, ΠΑΘΕΙΝ, а на латинском языке их именуют "сущность", "количество", "качество", "соотнесенное" [ad aliquid], "положение" [situs], "состояние" [habitus], "место", "время", "действие", "претерпевание"[45]. Существуют бесчисленные подразделения этих десяти родов, о которых наше теперешнее дело не позволяет рассуждать, иначе мы слишком далеко отклонились бы от темы; тем более, что делением этих родов **463B** от самых общих до самых специальных и собиранием их опять от самых специальных до самых общих занимается та часть философии, что называется диалектикой[46]. Однако, как говорит святой отец Августин в книгах *О Троице*[47], когда доходит до теологии (то есть до исследования божественной сущности), сила категорий совершенно иссякает. Ибо хотя сила [potentia] *любой* из категорий действенна в самих созданных Богом природах и их движениях, в той Природе, которую нельзя ни высказать, ни помыслить, сила эта совершенно и

во всех отношениях угасает. И однако, как мы уже говорили, точно так же, как почти все, что сказывается о природе тварных вещей в собственном смысле, может быть сказано посредством метафоры об их Создателе, дабы обозначить [Его], так и [вещи], которые обозначаются **463C** категориями, в собственном смысле распознаваемые [только] в тварных вещах, вполне резонно можно отнести к Причине всего; не так, чтобы они в собственном смысле обозначали, что она такое есть, но чтобы в переносном смысле они внушили нам, какие вещи мы с достоверностью можем мыслить о ней, когда тем или иным способом ее исследуем.

В. Я вижу ясно, что категории никоим образом не могут в собственном смысле сказываться о неизреченной природе. Ведь если бы какая-либо из категорий в собственном смысле сказывалась о Боге, необходимо следовало бы, что Бог есть род. Но Бог – это не род и не вид[48], поэтому ни одна из категорий в собственном смысле не может обозначать Бога.

Н. Ты правильно считаешь. Как вижу, не напрасны были усилия, кои мы пожелали затратить на вышеизложенные основания двух частях теологии. Ведь мы не смогли бы столь легко и почти безо всякого труда достичь этого представления **463D** о категориях, а именно, что они не могут в собственном смысле сказываться о Боге, если бы прежде не пришли к ясному выводу, что изначальные причины, сотворенные прежде прочего единой Причиной всего, – я имею в виду сущность, благость, добродетель, истину, мудрость и другие того же рода – что они Бога, не иначе, как в переносном смысле. Ведь если для самых возвышенных **464A** тварных причин всех природ, расположенных рядами после Нее, доступных лишь взорам чистого ума, недоступна единая, невыразимая Причина всего, вследствие превосходства Ее сущности, так что Она никоим образом не может в собственном смысле обозначаться их именами, что нам сказать об этих упомянутых выше родах, которые распознаются не только в умопостигаемых, но даже в чувственных вещах?

В. Я думаю, это немыслимо, [чтобы они достигали Причины]. Следовательно, она не есть ΟΥΣΙΑ, поскольку она больше-чем-ΟΥΣΙΑ, и однако именуется ΟΥΣΙΑ, ибо она – создательница всех ΟΥΣΙΩΝ, то есть сущностей.

Она не есть "количество", поскольку – больше-чем-количество. Ведь всякое количество простирается по трем протяжениям – длине, ширине, глубине[49]. **464B** А эти три протяжения опять же развертываются на шесть [направлений]: длина – вверх и вниз, ширина – вправо и влево, глубина – вперед и назад[50]. Но Бог лишен всяческих протяжений, стало быть Он лишен количества. Кроме того, количество [заключено] в числе частей либо непрерывных по-природе, как линия или время, либо по-природе прерывных, как числа, телесные

или умопостигаемые; а божественная субстанция и из непрерывных частей не составлена, и на делимые не делится. Следовательно, она не есть количество[51]. Тем не менее Она вполне обоснованно может именоваться количеством на двух основаниях: либо потому, что количество часто используется вместо величины силы, либо поскольку Она есть начало и причина всего количества.

Так же и не иначе следует мыслить и о "качестве". Ведь Бог не есть **464C** какое-либо качество, никакое качество Ему не привходит, и Он никакому не причастен. И однако качества весьма часто сказывается о Нем либо потому, что Он есть Создатель всякого качества, либо потому, что качество весьма часто используется при обозначении добродетелей. Ведь и благость, и справедливость и прочие добродетели именуются качествами. Но Бог есть добродетель и сверхдобродетель.

Понятие "соотнесенное" (relatio) раскрывается не так явно, как определения прочих категорий. Он кажется той единственной категорией, которая, так сказать, в собственном смысле сказывается о Боге. А потому я вижу необходимость с величайшей тщательностью исследовать применительно к высшей и святой Троице трех величайших субстанций в собственном ли смысле об Отце говорится по отношению к [relative] Сыну, сходным образом, о Сыне – [по отношению] к Отцу, **464D** также о Духе Святом – к Отцу и Сыну (поскольку Он есть Дух обоих) – а что это суть имена состояний [habitudinum] утверждал не оставляющим сомнений образом святой отец Григорий Богослов[52] – или же следует верить и понимать, что, как прочие категории, так и эта, именуемая "соотнесенное" [relationis] или "состояние" [habitudinis][53], сказывается о Боге метафорически.

Н. Как вижу, ты вполне разумно **465A** подходишь к исследованию таинства истины. Ведь, как кажется, ни одна из категорий, кроме одной этой, не сказывается о Боге в собственном смысле. А так это или нет, следует исследовать самым благочестивым и осторожным образом. Ибо если она сказывается о Боге в собственном смысле, почти все наше предшествующее рассуждение придется отбросить. Ведь мы говорили, что о Боге в собственном смысле не может сказываться или мыслиться вообще ничего.

В самом деле, если категория "соотнесенное" [relationis] возглашается о Боге в собственном смысле, она не будет числиться среди десяти родов категорий. А если мы сойдемся на этом, число категорий будет состоять не из десяти, но из девяти категорий. Поэтому нам остается только думать, что эта категория тоже, как и прочие, сказывается о Боге в переносном смысле, так как истинное рассуждение призывает и побуждает к этому, иначе начинает рушиться все, **465B** что было сказано выше[54]. Но отчего так? Разве противно истинному рассуждению, если мы скажем, что Отец и его Сын это имена того состояния [habitudinis], которое называется "соотнесен-

ным", и [имена] больше-чем-состояния? Ведь не следует полагать, что это самое состояние [habitudinem] [наличествует] в высочайших субстанциях божественной сущности и в тех, что созданы после нее и ею. Ведь как она [Сущность] превосходит, если не ошибаюсь, всякую сущность, мудрость, добродетель, точно так же она невыразимым образом выходит за пределы всякого состояния [habitudinem]. Ведь кто поверит, что между Отцом и его Словом состояние [habitudinem] такое же, какое можно помыслить между Авраамом и Исааком? Ведь здешнее состояние [habitus] – телесное и [происшедшее] от деления природы первого человека после греха – усматривается в умножении посредством порождения[53], а применительно к тому [состоянию] верят и, насколько дарует луч божественного света[56], знают, что оно есть **465C** невыразимая связь, [соединяющая] между собой нерожденную и рожденную субстанции. То, что исследуется здесь есть, как мы сказали, следствие не природы, но падения, а то, что мыслится там, происходит, как известно, из невыразимой плодовитости[57] божественной доброты. Но перейдем к остальным категориям.

В. Если не ошибаюсь, их осталось шесть. Первая из них – ΚΕΙΣΘΑΙ, то есть "лежать" [iacere]; другие называют это "положением" [situs][58]. Под "положением" понимают позицию [positio] какого-либо творения, видимого или невидимого[59]. Например, о каком-либо теле говорят: "оно лежит" или "оно стоит". Также о духе, если он спокоен, говорят: "он поник [iacet]", а если дух бодр – "он стоек". Ибо "стояние" [status] обыкновенно причисляют к этой категории ["положение"], тогда как "движение" относят к категории "время". Но поскольку Бог и не стоит, и не лежит, упомянутая категория никоим образом не может сказываться о Нем. **465D** Тем не менее, поскольку Он есть причина стояния и лежания – ведь в Нем все и стоят (то есть неизменно пребывают согласно своим основаниям), и лежат (то есть покоятся, поскольку Он есть конец всего, и за Его пределами они не ищут ничего) – "лежать" или "положение" может сказываться о Нем в переносном смысле. Ведь если Бог лежит, сидит или стоит истинно и в собственном смысле, Он не лишен позиции, а если не лишен позиции, Он ограничен по месту [localis][60]. Но Он не ограничен по месту [localis], **466A** а потому не замыкается ни в одном положении.

Н. Я хорошо вижу, что ты имеешь в виду. И поэтому, как мне кажется, следует перейти к категории "состояние" [habitudo], которая представляется самой темной из всех категорий, вследствие своей чрезмерной обширности. Ведь нет почти никаких категорий, в которых не может обнаружиться какое-либо "состояние" (habitus)[61]. Ибо даже сущности или субстанции повернуты друг к другу неким состоянием (habitu). Ведь мы говорим о том, в какой пропорции [proportione], то есть каким состоянием, обращены друг к другу [ad se

invicem respiciunt] разумная и неразумная сущности. Ведь неразумной именуют по состоянию [ab habitu] отсутствия разума, как и разумной зовут лишь по состоянию [habitu] наличия разума. Ибо любая пропорция есть состояние [habitus], хотя и не всякое состояние [habitus] есть пропорция[62].

Ведь в собственном смысле пропорция может обнаруживаться не менее, чем в двух [терминах], **466B** а состояние [habitus] усматривается даже в отдельных вещах. Например, добродетель есть состояние [habitus] разумной души[63]. Поэтому пропорция есть, так сказать, вид состояния [habitudinis].

Но если ты хочешь увидеть на примере, каким образом в сущности обнаруживается пропорциональное состояние [habitus proportionalis], выбери числовой пример. Ведь числа, как полагаю, мыслятся во всем сущностно, поскольку сущность все вещей пребывает в числах. Видишь теперь какова пропорция между 2 и 3?

В. Ясно вижу. Как думаю, полуторная. И из этого одного примера я могу узнать различные виды пропорции всех прочих субстанциальных чисел, сопоставляемых друг с другом.

Н. Тогда вникни в прочие [категории] и узнай, что нет никакого вида количества, качества, или того, что называется **466C** "соотнесенным", или положения, места, времени, действия или претерпевания, в котором бы не нашлось некоего вида состояния (habitudinis).

В. Я часто исследовал это и обнаруживал, что это так. Ведь если привлечь несколько примеров, состояние [habitudine] много значит в количествах, когда сравниваются большое, малое и среднее. Также и в количествах чисел, линий, времен и прочего подобного ты легко обнаружишь состояния [habitudines] пропорций.

Схожим образом и в качестве. Например, применительно к цветам, белый, черный и всякий промежуточный цвет соединяются между собой состоянием [habitu]. Ведь белый и черный, поскольку они занимают крайние места [спектра] цветов, обращены друг к другу состоянием [habitu] противоположности. А цвет обращен к своим краям, то есть к белому и черному, состоянием [habitu] середины. **466D**

В той категории, что называется ΠΡΟΣ ΤΙ, то есть "соотнесенным", тоже ясно видно каково состояние [habitus] отца к сыну или сына к отцу, друга к другу, 2:1 и прочее в том же роде.

В "положении" также легко увидеть, каким образом "стоять" и "лежать" обладают применительно друг к другу неким состоянием [habitudinem]. Ведь они диаметрально противоположны друг другу, поскольку ты никогда **467A** не помыслишь понятия "стояние" в отвлечении от понятия "лежание", но они всегда встречаются тебе вместе, хотя в какой-либо вещи они являются порознь.

Что следует сказать о месте, когда рассматривается высшее, низшее и срединное? Разве они лишены состояния [habitudine]?

Н. Никоим образом. Ведь эти именования происходят не от природы вещей, но [зависят] от определенной точки зрения того, кто рассматривает [вселенную] по частям. Ведь во вселенной нет ни верха, ни низа[64], а потому в ней нет ни высшего, ни низшего, ни срединного. Подобное отвергается при рассмотрении вселенной [как целого], но допускается при внимании к [ее] частям.

Это же рассуждение [действительно] для большего и меньшего. Ведь ничто в своем роде не может быть малым или большим, но таковое обнаруживается в мышлении тех, **467B** кто сравнивает различные количества. Поэтому созерцание мест и частей порождает в вещах "состояние". Ведь никакая природа не больше или не меньше другой природы, как не выше и не ниже, поскольку в основе всего лежит единая природа, созданная единым Богом.

В. А что относительно времени? Разве когда мы сравниваем [времена] друг с другом, нам не улыбается лучезарно "состояние"? Например, дня – к часам, часов к минутам [punctos], минут – к секундам [momentum], секунд – к неделимым [мгновеньям]. Сходным образом это обнаружится в высших мерах времен, если кто-нибудь возвысится до них. Во всем этом усматривается состояние [habitus] целого к частям и частей к целому.

Н. Именно так и не иначе.

В. А что [применительно] к движениям действия и претерпевания? Разве там не повсюду сияет "состояние"? Ведь "любить" и "быть любимым" суть состояния любящего **467C** и любимого, ибо они обращены друг на друга, находясь ли в одном лице, что по-гречески именуется ΑΥΤΟΠΑΘΕΙΑ (когда действие и претерпевание усматриваются в одном лице), как "я люблю самого себя", или между двумя лицами, что по-гречески именуется ΕΤΕΡΟΠΑΘΕΙΑ (когда одно лицо любит, а другое любимо), как "я люблю тебя".

Н. Я вижу, что и это верно.

В. Поэтому я спрашиваю тебя, отчего эта категория "состояние", хотя она, как кажется, естественным образом содержится в прочих категориях, словно опираясь на свои собственные основания, занимает, как таковая, свое особое место в числе десяти категорий?

Н. Не потому ли, что она обнаруживается во всем, она пребывает [и] в себе самой? Ведь то, что принадлежит всему, не есть чья-то собственность, но находится во всем так, что пребывает в самом себе. И такой же принцип следует усматривать в категории "сущность". **467D** Почему? Хотя категорий десять, разве не одна из них именуется сущностью или субстанцией, а девять являются акциденциями и пребывают в субстанции? Ведь они не могут пребывать сами по себе[65]. Как кажется, сущность есть во всем и без нее они не могут быть, и однако она как таковая занимает свое место. Ведь то,

что принадлежит всему, не есть чья-либо собственность, но является общим для всего; и в от время как оно пребывает во всем, оно не перестает быть само **468A** по себе согласно своему собственному основанию.

Сходным образом следует сказать о количестве. Ибо мы говорим: каково количество сущности? количество качества? количество соотнесенного? количество положения? количество отношения? сколь велико место? сколь мало или продолжительно время? каково количество действия? каково количество претерпевания? Видишь теперь, сколь широко распространено количество среди прочих категорий? И однако оно не утрачивает своего собственного положения.

А что же качество? Разве и оно обыкновенно не сказывается часто обо всех прочих категориях? Ведь мы говорим: какова ΟΥΣΙΑ? какова величина? каково соотнесенное, положение, состояние, место, время, действие, претерпевание? Ведь применительно ко всему этому мы спрашиваем о том, каково его качество. Тем не менее качество не утрачивает присущих только его роду особенностей. Тогда что удивительного, если говорят, что категория "отношение", хотя и усматривается во всем, обладает своей **468B** собственной особенностью?

В. В этом нет ничего удивительного. Ведь истинное разумение убеждает, что иначе быть не может.

Н. Разве ты не видишь, что божественная сущность не причастна ни к какому состоянию [habitudinis], но, тем не менее, [состояние] обоснованно может о ней сказываться, поскольку та есть его причина. А если бы состояние [habitus] сказывалось о ней в собственном смысле, она никоим образом не принадлежала бы себе, но – иному. Ибо всякое состояние [habitus] постигается в каком-либо подлежащем [subiecto] и есть привходящее [accidens] для чего-либо, но о Боге полагать такое грех – Ему ничто не привходит и Он ничему не привходит, и Он не мыслится ни в чем, и ничто не мыслится в Нем.

В. Об этой категории, полагаю, сказано достаточно.

Н. Ну что же. Не можем ли мы из сказанного сделать краткий вывод относительно прочих категорий? Ведь Бог не есть место, и не есть время, хотя в переносном смысле **468C** Он именуется местом и временем всего, ибо Он причина всех мест и времен. Ведь определения всего пребывают в Нем словно некоторые места, и от Него, словно от некоего времени, через Него, словно через некоторое время, и к Нему, словно к некоему концу времен, движение всего начинается, движется и прекращается, хотя сам Он и не движет себя, и не движется ни собой, ни чем-либо другим. В самом деле, если бы Он в собственном смысле именовался местом и временем, разве не казалось бы, что Он [пребывает] не вне всех вещей вследствие превосходства своей сущности, но входит в число всего сущего? Ведь

место и время числятся среди всего, что сотворено. И нынешний мир целиком состоит из этих двух и без них быть не может, поэтому греки называют их ΩN ANEY TO ΠAN (то, **468D** без чего вселенная не способна быть)[66]. Ибо все, что есть в мире, необходимо движется во времени и определяется местом; и само место определяется, и время движется, Бог же не движется и не определяется. Ведь Он есть место мест, которым определяются все места. Ведь Он ничем [не привязан к] к месту, но совмещает внутри себя все, Он есть не место, но больше-чем-место. Ведь Он не определяется ничем, но определяет все, следовательно, Он есть причина всего. Тем же образом, Причина времен движет **469A** времена, а сама никаким и ни в каком времени не движется. Ибо она больше-чем-время и больше-чем-движение. Следовательно, Он не есть ни место, ни время.

B. Сказанное тобой об этом [предмете] кажется яснее ясного, а потому, представляется, что уже хватит рассуждений о природе категорий и о переносе их значения на божественную сущность, ввиду прочего, что также необходимо относится к нынешнему исследованию.

H. Из этих десяти категорий четыре находятся в "стоянии", – это ΟΥΣΙΑ, количество, положение, место, – а шесть в "движении", – качество, отношение, состояние [habitus], время, действие и претерпевание. Полагаю, сие от тебя не скрыто.

B. Напротив, мне это ясно, и я не буду углубляться в расспросы об этом. Но почему ты об этом спросил?

H. Чтобы ты четко понял, что десять вышеназванных родов охватываются двумя другими, более **469B** высокими и общими, то есть движением и стоянием, которые в свою очередь собираются в самом общем роде, который именуется греками TO ΠAN, а у нас обыкновенно называется "вселенной" [universitas][67].

B. Мне это весьма по нраву из-за тех, кто думает, что в природе вещей не может найтись никакого более общего рода, который бы предшествовал упомянутым десяти родам, открытым и поименованным Аристотелем[68].

H. Итак, решенным ли тебе кажется то деление категорий на движение и стояние, то есть четырех [отнесение] стоянию и шести – к движению?

B. Ну да, решенным. Но две [категории] мне все же не до конца ясны, я говорю о "состоянии" [habitu] и "соотнесенном" [relatione]. Ведь эти две категории, как мне представляется, скорее находятся в стоянии, чем в движении.

Все, что достигло совершенства своего состояния [habitum], **469C** пребывает неизменным. Ведь если бы оно каким-либо обра-

зом двигалось, ясно, что оно уже не было бы "состоянием". Ведь добродетель в душе тогда есть истинное состояние духа, когда она неизменно примыкает к духу и не может быть отделена от него. Вот поэтому в телах не найти истинного "состояния" [habitudo], ведь "вооруженный" или "одетый", может лишиться оружий и одежд.

В "соотнесенном" также, как полагают, преобладает "стояние". Ведь отношение [relatio] отца к сыну или двойного к простому, и наоборот, – неизменно; ведь отец всегда есть отец сына, сходным образом сын всегда есть сын отца, и прочее.

Н. Возможно, ты бы не столь сомневался, если бы был внимательнее и увидел, что все, что не врождено творению изначально, совершенно и соприродно, но достигает неразделимого и неизменного совершенства **469D** посредством неких приращений [incrementa], необходимо находится в движении. На всякое состояние [habitus] восходит неким движением к совершенству в том, состоянием чего оно является. Однако, кто уверенно поручится, что это совершенство возникает в сей жизни? Поэтому "состояние" [habitus] находится в движении.

Меня также удивляют твои сомнения применительно к "соотнесенному" [relatione], ведь ты видишь, что оно не может существовать в одной и той же вещи, и всегда усматривается в двух. Но кто усомнится в том, что стремление двух вещей друг к другу **470A** возникает не от некоего движения? Кроме того, есть и иное основание, которым ясно отличаются те, что находятся в движении, от тех, что находятся в стоянии. Теперь я не стану много говорить о самом главном принципе, который провозглашает, что все, созданные Богом после Бога, находятся в движении: ведь все движутся из несуществования в существование посредством порождения[69], всех божественная благость призывает из небытия в бытие, чтобы они были из ничто, и каждое сущее движется к своей сущности, своему роду, виду и числу естественным влечением. Мы говорим, что те в собственном смысле находятся в "стоянии", которые пребывают сами по себе и не нуждаются ни в каком подлежащем, чтобы быть; а тех, что существуют в ином, поскольку не могут существовать сами по себе, мы обоснованно считаем находящимися в движении. Поэтому и "состояние", и **470B** "соотнесенное" находятся в некоем подлежащем, в котором естественным движением стремятся пребывать всегда, поскольку вне его не могут быть. Следовательно, они в движении.

В. А что нам тогда сказать о "месте", о "количестве", о "положении", которых ты поместил среди тех, что находятся в покое? Ведь относительно ΟΥΣΙΑ (то есть сущности) никто не сомневался, что она не нуждается ни в чем для своего существования, ведь на ней, как полагают, держится все прочее. Но эти, я имею в виду "место", "количество" и "положение", числятся среди акциденций сущности[70], а потому движутся влечением к подлежащему, в котором

они суть и без которого не могут быть. А если это так, то все находится в движении, кроме ΟΥΣΙΑ, которая одна лишена движения, – исключая лишь Того, посредством Кого все стремятся к бытию, – поскольку она одна пребывает как таковая.

Н. Твое разыскание не полностью **470C** абсурдно, ибо ты следуешь общему мнению. Однако если ты вглядишься пристальнее, то обнаружишь, что место не содержится ни в чем, но содержит все, что в него вмещается. А если место есть не что иное, как предел и определение всякой конечной природы, то конечно место не стремится быть в чем-то, но все вещи, которые в нем суть, всегда оправданно желают [найти] в нем те свои границу и предел, в которых они естественным образом содержатся и без которых, как представляется, растекаются в бесконечность. Поэтому место не находится в движении, ибо все, которые находятся в нем, движутся к нему, само же оно покоится.

Таким же образом разум учит о "количестве" и "положении". Ведь к чему стремится все причастное "количеству" или "положению" [positione], – будь оно чувственным или умопостигаемым, – как не к тому, чтобы достичь совершенства своего количества или положения, и в нем **470D** успокоиться? Поэтому не они стремятся, но к ним стремятся, а потому они не в движении, а следовательно, в покое.

В. Итак, должны ли мы теперь сказать, что эти три – количество, положение, место – суть акциденции ΟΥΣΙΑΕ, или что они существуют как таковые?

Н. Я вижу, что это также заслуживает исследования. Ведь согласно мнению диалектиков, все, что есть, это или "подлежащее", либо "[сказывается] о подлежащем", либо "[находится] в подлежащем", либо "[находится] в подлежащем и [сказывается] о подлежащем"[71].

Но если посоветоваться с истинным разумением, **471A** оно ответит, что "подлежащее" и "[сказывание] о подлежащем" суть одно и ни в чем не различаются. Ведь если, как они говорят, Цицерон есть подлежащее и первая сущность, а человек – [это сказывание] о подлежащем и вторая сущность[72], то согласно природе разница лишь в том, что один [отличается] числом, а другой – видом, ибо вид есть не что иное, как единство чисел, а число – не что иное, как множественность вида. Следовательно, если вид целиком един и неделим в числах, и числа едины и неделимы в виде, я не вижу, какова – в том, что касается природы – разница между подлежащим и сказыванием [о подлежащем].

Сходным образом нужно мыслить о привходящих [признаках] первой сущности. Ведь то, что сказывается "в подлежащем", это не иное, чем то, что вместе и "в подлежащем" и "о подлежащем". Ибо, если воспользоваться примером, наука одна и та же и в **471B** себе самой, и в своих видах и числах. Следовательно, не одно – конкретная

[propria] наука о чем бы то ни было, которая согласно диалектикам сказывается только "в подлежащем", а другое – общая [generalis] наука, каковая ими же зовется "в подлежащем и о подлежащем", словно она, пребывая в подлежащем (то есть в первой сущности), сказывается о подлежащем (то есть конкретной науке о чем-либо). Обе они суть одно и то же, как в целом, так и в частях[73].

А значит нам остается [рассмотреть] "подлежащее" и "в подлежащем". И если ты, следуя стопами святого Григория Богослова и его мудрейшего комментатора Максима, исследуешь это внимательнее, то обнаружишь, что во всех вещах, которые через нее суть, ΟΥΣΙΑ полностью непостижима не только для чувства, но и для ума, а потому то, что она существует, постигают [только] по ее, так сказать "обстоятельствам"[74], то есть "месту", "количеству", "положению", **471C** к которым также добавляют "время". Итак, постигают, что сущность заключается внутри них, словно внутри поставленных вокруг [нее] границ, так чтобы они не представлялись ни привходящими ей, словно бы пребывающими в ней (ведь они находятся вне ее), ни способными существовать без нее, поскольку она есть их центр, вокруг которого вращаются времена, и повсюду размещаются места, количества и положения.

Следовательно, некоторые категории сказываются вокруг [circa] ΟΥΣΙΑΝ, их называют, так сказать, ΠΕΡΙΟΧΑΙ, то есть "обстоятельствами" [circumstantes], поскольку видно, что они находятся вокруг нее [circa eam]. А некоторые, называемые греками ΣΥΜΒΑΜΑΤΑ, то есть привходящими[75], находятся в ней: это "качество", "соотнесенное" [relatio], "состояние" [habitus], "действие" и "претерпевание".

В других категориях они, [привходящие], также мыслятся и вне ее [сущности], например, "качество" – в "количестве", как цвет на теле. [Но] "качество" [находится] также и в ΟΥΣΙΑ, как **471D** невидимость и непостижимость в родах.

"Соотнесенное" тоже [может находиться] вне ΟΥΣΙΑΝ: [например,] отец к сыну, сын к отцу. Ведь они [таковы] не от природы, но привходящим образом, при тленном порождении тел. Ибо отец не есть отец природы сына, и сын не есть сын природы отца, но природа отца и сына едина и тождественна[76]. Но никакая природа не порождает саму себя и не порождается сама собой[77]. Однако "соотнесенное" [relatio] есть и внутри самой ΟΥΣΙΑ, когда род относится к виду и вид к роду. **472A** Ведь род есть род вида, и вид есть вид рода.

"Состояние" [habitus] тоже обнаруживается и вне ΟΥΣΙΑΝ, и внутри ее; так применительно к телу мы говорим: "вооруженный", "одетый". Но "состояние" ΟΥΣΙΑΕ есть сама неизменная сила рода или вида, посредством которой род, даже когда делится на виды, всегда пребывает единым и неделимым в себе самом. Он [остается] целым в отдельных видах, и отдельные виды в нем суть одно. Та же сила усматривается и в виде, который, даже когда делится на числа,

сохраняет неиссякшей силу своего неделимого единства, и все числа, на которые он, как представляется, делится до бесконечности, в нем суть конечны, едины и неделимы.

А применительно к "действию" и "претерпеванию" никто [в этом] не сомневается, поскольку мы видим, что тела (хотя они и относятся к количеству) действуют и претерпевают. Также роды и виды самой **472B** ΟΥΣΙΑΕ, когда умножаются в различные виды и числа, то, как представляется, действуют. И если кто-нибудь силою разумения согласно той науке, что зовется ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ[78], соединит, собирая, числа в виды и виды в роды, а роды в ΟΥΣΙΑΝ, [тогда] говорят об [их] претерпевании. Не то чтобы кто-нибудь сам [в реальности] собирал их – ведь они от природы собираются и делятся, – но кажется, что он собирает их актом разумения. Ведь и когда он делил их же, сходным образом говорилось, что он действует, а они претерпевают.

В. Хотя эти вещи представляются мне достаточно темными, они не настолько недоступны для моего ума, чтобы в них не просвечивало что-либо ясное и четкое. И поскольку я вижу, что почти все категории друг с другом взаимосвязаны, так что рассуждение едва может четко разграничить их друг от друга, – **472C** ведь всякая, как вижу, встроена во все [остальные], – я настоятельно прошу тебя показать, в чем обнаруживается особенность каждой из них.

Н. Как тебе кажется? Не содержится ли ΟΥΣΙΑ всеобщим и особенным образом [universaliter proprieque] в самых общих [generalissimis] родах, в более общих [generalioribus] родах, а также в самих [ipsis] родах и их видах, и опять же, в самых частных [specialissimis] видах, которые именуются атомами (то есть неделимыми)?[79]

В. Я не знаю где бы ΟΥΣΙΑ могла естественным образом пребывать, если не в родах и видах, нисходящих сверху до низу, – от самого общего до самого частного (то есть неделимого) и обратно вверх от неделимых до самых общих. В них ΟΥΣΙΑ пребывает как в своих естественных частях[80].

Н. Тогда переходи к остальному. Ты ведь не считаешь, что количество **472D** собственным образом пребывает где-то помимо частей, протяжений и мер, непрерывны ли эти части (как у линий, времен и прочего, что удерживается непрерывным количеством) или делимы, рассеченные четкими естественными границами (как числа и всякое множество, в которых явно проявляется прерывное количество)?[81]

В. Думаю, это тоже ясно.

Н. А разве то, что именуется качеством, не находится в собственном смысле **473A** лишь в фигурах и плоскостях, будь то у природных тел, либо у геометрических (как плоскости, треугольники, квадраты, многоугольники, круги [rotundae]), а также в поверхностях объемных [тел], каковы кубические, конические и сферические?

Ведь объемные тела, природные или геометрические, если рассматривать их изнутри (применительно к трем измерениям – длине, ширине и глубине, в которых они суть) относятся к количеству, а к качеству они относятся, если рассматривать их поверхность.

Также и в бестелесных вещах, разве не занимает там [качество] главного места? Ибо все науки и все добродетели, будь они разумные или неразумные, до тех пор, пока не достигнут неизменного состояния [statum] ума, относятся к качеству.

В. Переходи к тому, что осталось. Ведь это я вижу ясно **473B** и признаю, что это так.

Н. А разве то, что греки называют ΠΡΟΣ ΤΙ, а мы "по отношению к" [ad aliquid], или "соотнесенным" [relatio], занимает в природе вещей место в собственном смысле отличное от того, что [усматривается] в пропорциях вещей или чисел и во взаимной неразделимой обоюдности тех, что обращены друг к другу так, что когда говорят об одном, в уме держат не его самое, но другое, которое ему противоположно? Примеры этой нерушимой дружбы и неразрывной связи дают сложные [multiplices] числа, связанные друг с другом, например, двойные, тройные, четверные и прочие того же рода до бесконечности; а также дроби [particulares], как например, 3/2, 4/3, 5/4 и прочие того же рода. Во всех них не только целые числа, сравниваемые друг с другом, предстают в различных пропорциях, **473C** но также части отдельных чисел, сопоставленные друг с другом, неразрывно связываются соотношениями [rationibus] пропорций[82]. И ты обнаружишь это не только в пределах самих чисел, но даже в пропорциях пропорций, которые у арифметиков называются пропорциональностями[83].

В. Я осведомлен в этом. Сие хорошо известно тем, кто сведущ в [свободных] искусствах.

Н. А что нам сказать о "положении"? Разве оно не занимает собственного места в природных или искусственных порядках вещей, в позициях вещей телесных или духовных? Ведь когда я говорю "первое", "второе", "третье" и "следующее", – будь то применительно к целым, или к частям, либо к родам, или к видам, – разве я не имею в виду некое положение отдельных [объектов]? Опять же, если я скажу "направо", "налево", "вверх", "вниз", **473D** "вперед", "назад", что я показываю, как не некую позицию либо вообще всего мира либо его частей? Ведь тот, кто говорит, что какое-либо тело "лежит", "сидит", "стоит", подразумевает, что оно "низложено" или "возвышается", или словно в некоем равновесии пребывает между верхом и низом. Опять же, если кто-либо скажет подобное о духе, **474A** то будет казаться, что он имеет в виду не что иное, как то, что дух либо пока еще лежит в страстях и соблазнах, либо как-то пытается отринуть их, либо восстает к добродетелям.

В. И это кажется не столь уже трудным для понимания. Продолжай об оставшихся.

Н. Остается, как полагаю, "состояние" [habitus], которое яснее всего усматривается в определенном обладании добродетелями или пороками. Ведь всякая наука, то есть всякое движение разумного или неразумного ума, когда она достигает определенного состояния [statum], из которого никоим образом и ни при каких обстоятельствах не может выйти, но навсегда прилепляется к уму, так что кажется единым с ним и тождественным ему, называется "состоянием" [habitus]. А потому всякая совершенная добродетель, неотделимо примыкающая к уму, истинно и в собственном смысле называется "состоянием". Таким же образом и в телах, в которых, как кажется, нет ничего постоянного, **474B** "состояние" почти, или никогда, не обнаруживается в собственном смысле. Ведь то, чем обладают не всегда, но чем, так сказать, обладают время от времени, будет именоваться "состоянием" в несобственном смысле [abusive].

В. Переходи к прочему. Никто не станет отрицать, что это похоже на правду.

* * *

Н. Мы знаем, что многие искушенные и в мирской, и в божественной мудрости рассуждали о материи, но достаточно прибегнуть к свидетельству немногих. Святой Августин в книгах *Исповеди* утверждает, что бесформенная материя есть изменчивость изменчивых вещей, приемлющая любые формы[84]. С этим согласен Платон, который в *Тимее* сходным образом говорит, что бесформенная материя есть вместилище форм[85]. На основании того, в чем эти двое согласны между собой, можно сказать и определить следующее: **500D** бесформенная материя есть изменчивость изменчивых вещей, приемлющая все формы. Святой Дионисий Ареопагит в книге *О божественных именах* говорит, что материя есть причастность к упорядоченности, форме и виду, без чего материя как таковая бесформенна и не может быть постигнута ни в чем[86]. Из сказанного Дионисием можно заключить следующее: если материя есть причастность к упорядоченности, **501A** форме и виду, тогда то, что лишено причастности к упорядоченности, форме и виду, это не материя, но некоторая бесформенность. Поэтому, является ли бесформенная материя изменчивостью, приемлющей формы, согласно Августину и Платону, либо некоторой бесформенностью, лишенной причастности к виду, форме и упорядоченности, согласно Дионисию, ты, как полагаю, не станешь отрицать, что если она может каким-либо образом постигаться, она воспринимается только умом.

В. Я давным-давно считаю это незыблемым.

Н. Так что же? Думаешь ли ты, что эти вид, форма и упорядоченность, причастностью к которым упомянутая бесформенность

или изменчивость обращается в материю, рассматриваются чем-либо отличным от взора ума?

В. Никоим образом. Ибо в отношении формы и вида, без которых не может возникнуть никакая упорядоченность, посредством вышеупомянутых доводов убедительно показано, **501B** что они совершенно бестелесны.

Н. Итак, ты видишь, что из бестелесных, то есть изменчивой бесформенности, приемлющей тем не менее [разные] формы, и из самой формы творится нечто телесное, то есть материя и тело.

В. Я это ясно вижу.

Н. Стало быть, ты согласен, что тела могут возникать от соития бестелесных?

В. Согласен, понуждаемый разумом.

Н. А раз это так, ты с необходимостью должен признать, что тела могут разрешаться в бестелесное, так чтобы уже не быть телами, но совершенно разложиться; а бестелесные своим естественным схождением и чудесной гармонией так соделывают тела, что никоим образом не утрачивают своего естественного состояния и неизменной крепости, точно так, как – если воспользоваться неким подобием – из света и тела рождается тень[87], хотя ни свет, ни тело не превращаются **501C** в тень. А когда разрешается тень, то понятно, что она возвращается в свои причины, то есть в свет и тело. Поэтому истинное разумение учит, что причина теней есть тело и свет, в которых их природа безмолствует, пока у них нет места, где они могли бы проявиться из-за яркости света, со всех сторон разлитого вокруг тел. Ведь ошибаются те, кто думает, что тень исчезает, когда не является чувствам. Ведь тень – это не ничто, но нечто. Иначе не говорило бы Писание: "И назвал Бог свет днем, а тьму ночью" (Быт 1:5). Ведь Бог именует только то, что из Него [происходит][88]. И в этом месте [Писания] созерцательная глубина не отменяет исторической истины. Ведь рассматривая здесь [реально] произошедшие события, мы понимаем тьму и ночь не иначе, как возникающую от разлития солнечных лучей **501D** тень земли, [отброшенную] в виде конуса, всегда противоположного световому шару[89]. То же рассуждение относится и к меньшим теням, какими бы телами и светом они ни отбрасывались, будь они конечные или бесконечные, и какая бы форма у них не была.

Поэтому не удивляйся, что тела творятся из бестелесных причин, и в них же опять разрешаются, тогда как сами причины творятся и исходят от одной и той же творящей [Причины] всех вещей. Ведь из Формы всего, то есть из единородного Слова Отца, творится **502A** всякая форма, будь она субстанциальной или той, что берется от качества и в соединении с материей порождает тела. От Нее же и всякая бесформенность. Не удивительно, что из Формы, бес-

форменной по превосходству, возникает бесформенность, создаваемая лишенностью всяких форм, поскольку от единого источника всех вещей проистекают не только однородные, но также и разнородные (то есть не только одного, но и разных родов), и не только те, о которых говорят, что они есть или не есть по превосходству, но также и [те, что есть или не есть] по лишенности.

Так что же? Разве тебе уже не ясно, что, следуя авторитету святого Григория Нисского, мы не без основания говорили, что тела возникают от схождения акциденций, ведь ты видишь что прочие авторы, – и латинские, и греческие, – утверждают, **502B** что тела возникают из бестелесных? Вот поэтому, мне показалось уместным ввести в наше рассуждение мнение упомянутого отца Григория. Ибо в книге *Об образе* он говорит против утверждающих, что материя совечна Богу: "ибо и не вне пределов того, что обнаруживается путем последовательных [рассуждений], оказывается мнение о материи, гласящее, что та существует от умного и нематериального. Ведь мы обнаруживаем, что вся материя состоит из каких-либо качеств, а если обнажить ее от них, ее как таковую не постичь никаким понятием. Тем не менее, от подлежащего качество каждого вида отделяется [именно] понятием. А понятие есть некое умное и бестелесное умозрение [theoria]. Когда, например, умозрению представлено некое живое существо или кусок дерева, или что-либо иное из имеющего материальный состав, мы мысленным делением постигаем **502C** относительно подлежащего многие вещи, для каждой из которых в отношении рассматриваемого [целого] имеется свое понятие [ratio]. Одно понятие у цвета, другое у тяжести, опять же одно – у количества и другое у особенности качества осязания. Ведь мягкость и длина в два локтя, и прочее из сказанного, не совпадают в понятии ни между собой, ни с телом. Ибо для каждого из этих [понятий] мыслится своя особая причина[90], согласно которой оно истолковывается, и ничто из того, что усматривается относительно подлежащего, не смешивается с другим качеством. А тогда, если цвет умопостигаем, и твердость тоже умопостигаема, и количество, и прочие подобные особенности, и если при отнятии любого из них от подлежащего тут же распадается всякое понятие тела [ratio corporis], то следует признать, что схождение тех, в отсутствии которых **502D** мы видим причину распадения тела, есть [процесс] творения материальной природы. Ведь как нет тела, в котором не присутствуют вещь[91] (то есть ΟΥΣΙΑ), и внешний облик, и твердость, и протяженность, и тяжесть и прочие особенности (хотя ни одно из них не является телом, но чем-то иным, находящимся отдельно, рядом с телом), так, напротив, схождение упомянутых выше создает телесную субстанцию. Но если постижение этих особенностей – умопостигаемо, и если Бог по природе тоже умопостигаем, то **503A** логично, чтобы эти умные основания для порождения тел происходили от бестелесной природы: умная природа кладется в основу умопостига-

емых сил, а схождением последних друг с другом приводится к порождению материальная природа"[92].

Итак, разве ты не видишь, что величайших и сильнейших доводов названного выше учителя вполне достаточно? Ведь если бы тело было чем-то иным и не схождением акциденций ΟΥΣΙΑΕ, то при удалении их, оно пребывало бы как таковое в себе. Поскольку всякое подлежащее, пребывающее как таковое, не нуждается для своего бытия в привходящих, такова и сама ΟΥΣΙΑ: ведь привходят ей или не привходят; находятся ли в ней те, что не могут быть без нее; удаляются ли от нее те, что могут быть отделены от нее только мышлением либо актом и **503B** действием[93], она всегда неизменно пребывает в своих природных устоях. Но после удаления акциденций тело никоим образом не может пребывать как таковое, поскольку его не поддерживает никакая собственная субстанция. Ведь если отнять от тела количество, оно не будет телом, ведь оно держится протяжениями и числом членов. Сходным образом, если ты устранишь от него качество, оно будет бесформенным и будет ничем. Тот же принцип усматривается в прочих акциденциях, которыми держится тело. Следовательно, нужно понимать, что то, что не может без акциденций пребывать самим собой, является не чем иным, как схождением этих самых акциденций.

А тогда, что удивительного или противного разуму, если мы примем, что великолепный Боэций сходным образом понимал под некоей "изменчивой вещью" не что иное, как материальное тело, которое устраивается **503C** схождением вещей, которые, как он сам говорит, "истинно суть"[94], и до тех пор пока они усматриваются в нем, они необходимо претерпевают некую изменчивость? И не удивительно, что вещи, неизменные как таковые, одним образом созерцаются в своей простоте взором чистого ума и другим образом [воспринимаются] телесным чувством как составные в некоей материи, созданной из их схождения, поскольку мы видим, что вещи, которые как таковые являются простыми и нетленными, сходясь друг с другом, совершают нечто составное и тленное. Ведь кому неведомо, что сия масса земного шара составлена из четырех простейших элементов, и хотя она тленна и разложима, те элементы, которыми она соделана, пребывают в своей неразложимой простоте. И этот принцип усматривается вообще почти во всех телах. Но об этом, полагаю, **503D** хватит.

В. Конечно, хватит. И я вижу, что нужно вернуться к рассмотрению прочих категорий. Очевидно, что долее сомневаться в отношении того, [что мы уже обсудили] свойственно тем, кто мало разбирается в природах вещей, а потому я стыжусь и виню себя за неоднократную медлительность.

Н. Не стыдись и не вини себя. Хотя то, что мы обсуждаем, настолько ясно для мудрецов, что они нисколько не задерживаются на

этом, однако я не сомневаюсь, **504A** что это полезно для неучей и тех, кто торит тропу разума от низшего к высшему.

В. Никоим образом не стоит в этом сомневаться, я это вижу по себе. Переходи к прочему.

Н. Осталось рассмотреть две категории, если не ошибаюсь, это "действие" и "претерпевание". Ведь рассуждая о месте, мы, насколько требовалось для нужд настоящего обсуждения, сказали нечто и о времени.

В. Я более ничего не спрашиваю у тебя о времени и месте, ибо о них достаточно того, что уже сказано. Ведь если кто-нибудь примется говорить об отдельном предмете все, что хотел бы рассмотреть разум, его рассуждение едва ли или никогда не достигнет завершения.

Н. Тогда внимай. Сказываются ли действие и претерпевание о Боге в собственном смысле, или следует думать, что, как прочие категории, они говорятся посредством метафоры?

В. Разумеется, посредством метафоры. Ведь что же, **504B** неужели следует думать, что эти две – выше правил, [установленных] для прочих, тем более что, как кажется, их сила меньше.

Н. Скажи мне, пожалуйста, как ты думаешь: разве двигать и быть движимым – это не действовать и претерпевать?

В. Как видно, иного и быть не может.

Н. Сходным образом, полагаю, любить и быть любимым?

В. Они следуют тому же правилу, ибо всякому, кто сведущ в свободных искусствах, известно, что эти глаголы и им подобные являются активными и пассивными.

Н. Следовательно, если эти глаголы, имея либо активное либо пассивное значение, сказываются о Боге уже не в собственном, но в переносном смысле, и если все, что сказывается о Нем в переносном смысле, говорится лишь неким [частным] образом, и не в истинном смысле, тогда в истинном смысле Бог и не действует, и не претерпевает, и не движется, и не любит, и не любим.

В. Этот последний вывод заслуживает подробного рассмотрения. Ибо этому, как полагаю, по видимости, **504C** противоречит авторитет всего святого Писания и святых отцов. Ведь ты знаешь сколько раз святое Писание открыто провозглашает, что Бог действует и претерпевает, любит и любим, Он приязнствует и приязнен, зрит и узревается и прочее в том же духе! Дабы не быть теперь многословным, я решил не приводить соответствующие примеры, поскольку им нет числа и они встречаются ищущему и тут и там. Достаточно воспользоваться одним примером из Евангелия: "кто приязнствует мне, тот будет приязнен моему Отцу, и Я буду приязнство-

вать ему, и являюсь ему сам" (Ин 14:21). Также святой Августин в своем *Шестодневе*, рассуждая о божественном движении, высказал следующее: "Дух Творец движет себя вне времени и вне места, Он движет созданный дух во времени и вне места, Он движет тело во времени и по месту"[95]. Итак, если действие и претерпевание, **504D** как было отмечено, сказываются о Боге не в истинном смысле (то есть не в собственном), то следует, что Он не движет, и не движим. Ведь двигаться есть действовать, а быть движимым – это претерпевать. Также, если Он не действует и не претерпевает, то каким образом говорится, что Он любит всех, и любим всеми, кого Он создал? Ведь любить есть некое движение действующего, а быть любимым – причина и цель движения претерпевающего. Но это я говорю в общепринятом смысле. Ибо если кто-нибудь **505A** вглядится в природу вещей внимательнее, он откроет, что многие глаголы кажутся активными по одному только внешнему звучанию, имея, однако, по смыслу значение пассивных, и наоборот, внешне пассивные имеют активное значение. Ведь тот, кто любит и приязнствует, сам претерпевает, а тот кто любим и приязен, – действует. Но если Бог любит то, что создал, он, конечно, представляется движимым, ведь Он движим своей любовью. А если Он любим теми, кто способен любить, – знают они то, что любят, или не знают, – разве не понятно, что Он [ими] движет? Ведь их движет любовь к Его красоте. Поэтому каким образом сказать, что Он не движет и не движим, чтобы не показалось, что Он действует и претерпевает, я своими силами понять не могу, а потому тем настойчивее требую, чтобы ты распутал узел этого противоречия.

Н. Думаешь ли ты, что в тех, кто действует, одно – "быть" действующим, другое – "быть способным" **505B** действовать, и третье – "действовать", или же [все это] оно и то же?

В. Как полагаю, это не одно, но некие три, отличающиеся друг от друга. Ведь любящий (то есть тот, кто любит) – это некая "сущность" конкретной и определенной личности, которой принадлежит некая "способность" [potentia], посредством которой эта субстанция способна [potest] действовать, действует она или нет. А если сама субстанция посредством своей способности движет себя, чтобы делать нечто, говорят о "действии". А потому, как представляется, имеются три вещи: "субстанция", присущая ей "способность" [posse] действия, и осуществление этой возможности [possibilitatis] (как некоторой причины), каковое есть "действие" в какой-либо вещи, будь это действие возвратным, то есть обращенным на ту же самую личность, или переходящим на другую.

Н. Ты правильно различаешь. Как тебе кажется? Не следует ли усматривать такое же различение в том, кто претерпевает, так чтобы одним был претерпевающий, другим **505C** – способность претерпевать, другим – само претерпевание, будь оно от себя самого или от иного?

В. Разумеется, точно такое же.

Н. Следовательно, эти три и в тех, кто любит, и в тех, кто любим, имеют разную природу?

В. По моему мнению, разную. Ведь одна природа у субстанций, а другая у привходящих [признаков]. Тот, кто действует или претерпевает, есть субстанция, а способность действовать или претерпевать, и само действие или претерпевание суть привходящие.

Н. Удивительно, каким образом ты забыл то, о чем в предшествующих рассуждениях уже спрошено, отвечено и, полагаю, определено.

В. Напомни, пожалуйста, и восстанови в моей памяти, каково оно. Не отрицаю, что я нерадив и беспамятен из-за изъяна памяти, которым является забывчивость.

Н. Помнишь ли, как мы вывели и заключили, что ΟΥΣΙΑΝ, ΔΥΝΑΜΙΝ, ΕΝΕΡΓΕΙΑΝ (то есть, как мы часто говорили, "сущность", "способность" **505D** и "действование") являются некоей неразделимой и неразложимой троицей нашей природы, [элементы] которой соединены друг с другом чудесной естественной гармонией так, что три суть одно и одно есть три? И что они, так сказать, не разной природы, но одной и той же, не как субстанция и привходящие ей, но как некое сущностное единство и субстанциальное различие трех в одном?

В. Я помню это и впредь никогда не предам забвению. Ибо предать забвению явственный **506A** образ Творца – величайшая глупость и несчастье. Но я пока не вижу, куда ты клонишь, разве только к тому, что на твой вопрос я ответил, что есть, так сказать, три разнящихся между собой: одно согласно подлежащему, а два согласно привходящему. Как кажется, эти три сильно отличаются от трех предшествующих. А потому, либо единственно и истинно существуют только те три, о которых мы говорили, что они одной и той же субстанции (то есть сущность, сила [virtus] и действование [operatio], а в отношении тех, о которых я сказал после (о субстанции вместе с привходящими, то есть "возможностью" действия и "осуществлением" этой возможности, каковым является действие), нужно думать, что они излишни, и никакое разумение их не обнаруживает; либо все наоборот; либо даже – что, как представляется, будет вернее сказать, – в природе вещей имеется и первое, и второе, различающиеся **506B** своими естественными различиями.

Н. Как кажется, с правильным разумением согласуется то, что ты привел последним. Ведь всякий, кто скажет, что сущностная, неколебимая и нетленная троица (то есть сущность, сила, действование) врождена всем и особенно рассуждающим и умным природам, не отклоняется, как полагаю, от истины. Эта троица не может ни возрастать, ни умаляться во всем, чему она врождена. Но понимают,

что троица, следующая за ней, есть как бы осуществление предшествующей. Ведь, я полагаю, не противоречит истине, если мы скажем, что из той самой сущности, что сотворена во всех вещах единой и всеобщей [universalis], одинаковой [communis] у всех (а следовательно, поскольку она имеется у всех причастных **506C** ей, говорится, что она не есть собственность какой-либо из причастных ей отдельных вещей), изливается естественным исхождением [progressione] некая собственная субстанция, принадлежащая не кому-либо иному, как тому, чья она. Этой субстанции присуща собственная "возможность" [possibilitas], которая берется не откуда либо еще, как из само́й всеобщей "силы" [virtute] вышеупомянутой всеобщей сущности. Сходным образом следует сказать, что собственное "действование" наиболее частной субстанции и способности нисходит не откуда-нибудь, как от самого́ всеобщего "действования" тех же всеобщих сущности и силы. И не удивительно, что говорят будто эти три, усматриваемые в отдельных вещах, суть словно некие акциденции вышеупомянутой всеобщей троицы и ее первые проявления [apparationes], потому что сама она как таковая едина и неизменно пребывает во всех, что **506D** существуют из нее и в ней, и не может ни возрасти, ни умалиться, ни разложиться, ни исчезнуть. А те, что усматриваются как наиболее частные в отдельных вещах, могут возрастать, уменьшаться и многообразно изменяться. Ибо не все одинаково причастны всеобщим "сущности", "силе" и "действованию": одни больше, другие меньше, но ни один не лишен причастности к ней полностью. И сама она пребывает одной и той же во всех причастных ей, и ничему не открывается для причастности к ней в большей или меньшей степени, как свет **507A** для глаз, ведь в отдельных вещах и в себе самой она находится целиком.

А возрастать или умаляться – это, так сказать, нехватка или прирост причастности, а потому они обоснованно считаются привходящими. Ведь то, что всегда остается самим собой, правильно называется истинной субстанцией, а то, что изменяется, происходит либо из изменчивости непостоянной субстанции, либо из причастности акциденций, будь они природными или неприродными. И не удивляйся, что некоторые акциденции именуются субстанциями, поскольку они суть субстанции [subsistunt] для прочих акциденций. Когда ты видишь, как количеству, которое несомненно есть акциденция субстанции, привходят [accidere] другие акциденции, как, например, цвет, который проявляется подле количества, и времена, которые постигаются в отмеренных [morosis] движениях времени. Ведь время есть точное и разумное измерение длительности **507B** и движения изменчивых вещей[96].

B. К такому заключению я, как кажется, и стремился. Но хотелось бы, чтобы ты кратко и ясно определил это последнее рассмотрение вещей.

Н. Если позволишь, примем, что тройное понимание вещей, то есть сущности, силы и действования, устроено Создателем всего как неизменное пребывание и прочное основание вещей.

В. Давай примем это.

Н. Тогда, как понимаю, следует думать, что эта троица, которая может усматриваться в отдельных вещах и которая исходит от первой сущностной троицы, есть осуществление, так сказать, предшествующей причины, она есть ее изначальные движения и некие изначальные акциденции.

В. Это тоже необходимо признать.

Н. Но представляется, что все привходящее [acciderit] этим последующим трем – изнутри или извне, от природы или неким случайным **507C** образом [eventibus] – становится акциденцией акциденций.

В. Не буду противиться и этому выводу. Ведь поскольку, согласно Аристотелю, имеется десять родов вещей, именуемых категориями (то есть сказываниями), и нам известно, что никто из греков или латинян не возражает против этого деления вещей на роды, мы видим, что все первые сущности, которых греки именуют ΟΥΣΙΑΣ, – и оправданно, поскольку они существуют как таковые и не нуждаются ни в чем, чтобы быть, ибо так Создателем всяческих они утверждены словно неколебимые основания – заключены в одном роде и своей троичностью чудесно и неизменно пребывают в подобии начальной причине всего, то есть, как уже не раз говорилось, в сущности, силе и действии.

А прочие девять родов называют акциденциями[97], и не **507D** безосновательно, ибо они пребывают не как таковые, но в упомянутой сущностной троице. Ведь то, что место и время называются греками ΩN ANEY (то есть "без чего не может быть прочего")[98], нужно понимать не так, что упомянутая субстанциальная троица числится среди тех вещей, которые не могут пребывать без места и времени. Ведь ей не требуется для пребывания **508A** помощь места и времени, поскольку она по достоинству своего устроения [conditionis] существует как таковая до и превыше места и времени. Но девять родов, которые приписываются только к акциденциям, так делятся авторами [писаний], что те акциденции, что изначально усматриваются в сущностях, позднее обращаются в субстанции, поскольку становятся субстанциями [subsistunt] для других акциденций. Ибо первое деление всех вещей – это деление на сущности и акциденции, второе – акциденций на субстанции (его можно продолжать едва ли не до бесконечности, поскольку то, что теперь является акциденцией для предшествующего себе, затем становится субстанцией для следующего). Но это следует обсудить в другом месте. Теперь же, если ты не против, продолжим то, что мы обсуждали.

Н. Так что же, по-твоему, акциденции имеются только у каких-либо сущностей или акциденций?

В. Никто из сведущих в **508B** [свободных] искусствах не скажет иного. Ведь акциденция заслуженно именуется так именно по причине того, что прилепляется к сущности, субстанции или какой-либо акциденции.

Н. Содержатся ли в числе акциденций действие и претерпевание?

В. Разумеется.

Н. Следовательно, они принадлежат некоей субстанции. Ведь они привходят [accidunt] частным субстанциям, поскольку общим сущностям не привходит ничего.

В. Не стану этого отрицать.

Н. Скажи, пожалуйста, привходит ли что-нибудь высшей и простой божественной природе?

В. Отнюдь.

Н. А сама она привходит чему-либо?

В. Я бы не стал утверждать этого, иначе она оказалась бы претерпевающей, изменчивой и приемлющей другую природу.

Н. Следовательно, она не принимает никаких акциденций, и сама не привходит ничему?

В. Абсолютно никаких и ничему.

Н. Являются ли действие и претерпевание акциденциями?

В. Это тоже понятно.

Н. Следовательно, **508C** высшая причина всего и высшее начало, то есть Бог, не принимает действия и претерпевания.

В. Неумолимость этого рассуждения загоняет меня в угол. Ведь если я скажу, что это ложно, сам разум будет смеяться надо мной, и не дозволит ни в чем отступиться от того, с чем я ранее согласился. А если [сказать, что это] истинно, с необходимостью будет следовать, что то, с чем я соглашался относительно действия и претерпевания, я должен допустить и в отношении прочих активных и пассивных глаголов, какому бы роду глаголов они не принадлежали, а именно, что Бог не любит и не любим, не движется и не движим, и тысяча подобных вещей, и более того, что Он не есть и не пребывает [subsistere]. А если это так, понимаешь ли ты, что я буду погребен под стрелами святого Писания, и [понимаешь] сколь многочисленны и часты будут эти стрелы? Ведь кажется, что они свищут со всех сторон, возглашая, что это ложь. Думаю, от тебя не скрыто, как трудно и **508D** тяжело доказать это простым душам, ведь когда те, кто кажутся мудрыми, слышат подобное, их слух ужасается.

Н. Не страшись. Ведь теперь нам нужно следовать разуму, который исследует истину вещей и не подавляется никаким авторитетом, [разуму], которому ничто не препятствует публично открыть и провозгласить вещи, которые он ревностно, круг за кругом разыскивает **509A** в размышлениях и в тяжких труда находит. Ибо авторитету святого Писания нужно следовать во всем, поскольку истина размещается в нем, словно в неких своих тайных обителях, однако нельзя полагать, что, представляя нам божественную природу, оно всегда пользуется именами и глаголами в их собственном значении [signis], напротив, оно прибегает к неким подобиям [similitudinibus] и различным способам метафорического [translatorum] понимания глаголов и имен, снисходя к нашей немощи и простым учением поддерживая наши пока еще невежественные и незрелые умы. Внемли Апостолу, который говорит: "я давал вам питье молока, а не [твердую] пищу" (1 Кор 3:2). Ибо таким образом священные речения[99] стремятся сообщить и представить нам относительно невыразимых, непостижимых и невидимых вещей нечто, о чем нужно размышлять, чтобы вскармливать нашу веру. Ведь относительно Бога тем, кто живет целомудренно, **509B** благочестиво и ревностно разыскивает истину, нужно говорить и мыслить только то, что находится в святом Писании; и тем, кто полагает либо высказывает нечто относительно Бога, нужно использовать только значения и метафоры [translationibusque] самого [Писания]. Ибо кто будет столь самонадеян, чтобы сказывать о неизреченной природе нечто, изобретенное [repertum] им самим, помимо того, что она сама о себе проиграла [modulata est] на своих святых инструментах [organis] (я говорю о богословах)[100]? Но чтобы ты тверже в этом убедился и уверовал, здесь, как я полагаю и если ты не против, следует привести свидетельство святого Дионисия, богослова.

В. Разумеется, не против. Я не выслушаю ничего более охотно, чем рассуждение, подкрепленное надежнейшим авторитетом.

Н. В первой главе [книги] *О божественных именах* упомянутый богослов **509C** великими хвалами утверждает авторитет святого Писания. Но поскольку он высказывается в своей манере, со сложным и запутанным порядком слов, а потому многим кажется весьма темным и трудным для понимания, я решил привлечь его суждение об этом, [сделав] порядок слов более легким для понимания, чем в оригинале. "Вообще, – говорит он, – не должно осмеливаться говорить и мыслить что-либо о сверхсущественной божественности помимо того, что божественно явлено нам из священных речений. Ведь сверхсущественное знание о самóй сверхсущественности, которая выше рассуждения и ума, и сущности, должно быть отнесено к высшим сияниям, в благоразумии и святости стянутым вокруг божественного, [сияниям], настолько прозревающим вверх, насколько луч божественных Речений открывает себя"[101]. Видишь,

каким образом он запрещает вообще осмеливаться говорить о **509D** сокровенной божественности что-либо, помимо сказанного в святых Речениях? Их, то есть Речения, он называет славнейшим и истиннейшим именем: "высшие сияния, в святости и благоразумии стянутые вокруг божественного". Далее в том же месте он пишет: "Ведь так же как для чувственного непостижимо и несозерцаемо невидимое, а для тех, кто наделен обликом **510A** и образом, [непостижимо] простое и лишенное образа, а для оформленного в очертаниях тел [непостижима] неосязаемая и неочерченная бесформенность бестелесного, так, согласно тому же разумению истины, сверхсущественное величие превосходит сущности, а превышающее ум единство [превосходит] умы. И для всех сил [virtutibus] недосягаемо то, что превыше чувства, и [недосягаемо] сокровенное от всякого разума сверхразумное Добро; и Единство, делающее единым всякое единство; и сверхсущественная Сущность; и невидимый Ум; и сокровенное Слово; и Неразумность, Невидимость и Безымянность, существующие иным, чем все сущее, образом; – Причина бытия всех вещей, сама, однако не-ON [не сущая], поскольку она есть верх всякой сущности; и как еще она сама в собственном смысле и со знанием являет саму себя.

Следовательно, как было сказано, не должно осмеливаться говорить **510B** и мыслить что-либо об этой сверхсущественной и сокрытой Божественности помимо того, что божественно явлено нам, поскольку так Она сама наилучшим образом поведала о себе в Речениях. Ведь знание и созерцание ее такой, какова она есть, недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно отделена от всего".

Довольно этих [цитат] о необходимости следовать только святому Писанию, особенно в рассуждениях о божественном. А разум относительно этого всячески стремится показать и подтвердить с помощью надежного исследования истины, что о Боге ничего нельзя сказывать в собственном смысле, поскольку Тот превосходит всякий ум (Флп 4:7) и все чувственные и умопостигаемые обозначения, "Он лучше познается в незнании"[102], "неведение Его есть истинная мудрость"[103], Он более истинно и верно отрицается во всем, чем утверждается. Ибо все, что ты станешь отрицать в отношении **510C** Него, будет истинным отрицанием, однако не все, что ты будешь о Нем утверждать, будет истинным утверждением. И если ты покажешь, что Он есть то или это, тебя уличат во лжи: ведь Он не есть что-либо из того, что есть и что может сказываться или мыслиться. А если ты провозгласишь: "Он есть и не это, и не то, и [вообще] не что-либо", то покажется, что ты говоришь истину, поскольку Он – ничто из того, что есть и что не есть, и никто не может приблизиться к Нему, прежде чем, "укрепившись на пути ума, не оставит все чувства и умствования, и чувственное, и все, что есть, и что не есть, и не восстановится в незнании, насколько возможно, до единства то-

го, Кто превосходит сущность и понимание"[104], того, применительно к Кому [невозможны] ни разумение, ни понимание, Кто не сказывается и не понимается, для Кого нет ни имени, ни глагола.

Но не без причины, **510D** как мы часто говорили, все, что существует от верха до низа, может сказываться о Нем посредством некоего подобия, либо неподобия, либо противоречия, либо противоположности, поскольку все, что может сказываться о Нем, происходит от Него[105]. Ибо Он создал не только подобное себе, но также и неподобное, поскольку сам Он – подобный и неподобный. Он есть также причина **510A** противоположностей, поскольку истинное рассуждение подтверждает, что силою тех, что истинно созданы Им, содержатся также те, которые кажутся противоположными [истинно созданным] и которые посредством лишенности сущности не существуют. Ведь не найдется ни одного порока [vitium], который не был бы тенью какой-нибудь добродетели [virtutis] либо в силу некоего обманчивого уподобления, либо в силу явной противоположности. По уподоблению – как, [например], гордыня несет тень истинного могущества, леность – покоя, ярость – мужества, гнев – взыскательности и справедливости, и тому подобное. А по противоположности – как злоба [есть тень] добра. Ведь как добро выводит существующее из несуществования, чтобы ему быть, так злоба жаждет растлить и полностью разложить все, что есть, чтобы ему не быть. И если бы это случилось, то есть если бы все погибло, вместе с ним погибла бы и она. Ведь если бы погибла природа, вместе с ней погиб бы [ее] изъян [vitium]. Но силою [virtute] добра содержится вся природа, **511B** чтобы ей не погибнуть. Однако до сих пор злобе дозволяется быть в ней, то есть в природе, для восхваления добра посредством сравнения ее с противоположностью, для упражнения в добродетелях посредством разумной деятельности, для очищения самой природы, когда "смерть будет поглощена победою" (1 Кор 15:54) и во всяческих будет являться и править одно добро, и во всей вселенной сгинет злоба. Но более подробно это будет обсуждаться в пятой книге.

Итак, да не отпугнет тебя никакой авторитет от вещей, которым учат разумные выводы из правильного умозрения. Истинный авторитет не мешает правильному разумению, а правильное разумение – истинному авторитету, ибо нет сомнений в том, что оба они проистекают из одного источника, а именно божественной Премудрости. Ибо разумение допустило и поручило благочестиво **511C** исследующим мыслить и говорить о непостижимой и невыразимой природе многое, дабы стремление к истинной религии не безмолвствовало во всех [верных], дабы и тех, кто пока еще неискушен в вере, воспитывать простым учением, и чтобы врагам кафолической веры, та отвечала, будучи обученной и вооруженной, защищенной божественными укреплениями. А авторитет [хочет] благочестиво и целомудренно исправлять простецов, вскармливаемых пока еще в

колыбелях церкви, дабы они не помыслили и не подумали о Боге чего-нибудь недостойного, и чтобы они не считали, будто все, что авторитет святого Писания сказывает о Причине всяческих, сказывается в собственном смысле, будь это наиславнейшее и наивысшее из всех, как Жизнь, Сила и имена прочих добродетелей; будь это среднее, как Солнце, Свет, Звезда или любая из вышних частей этого видимого мира, **511D** сказываемых о Боге; или будь это нечто из низших движений видимого творения, как Дыхание, Облако, Блистание, Восход, Гром, Роса, Ливень, Дождь, а также Вода, Река, Земля, Скала, Древо, Виноградная лоза, Маслина, Кедр, Иссоп, Лилия, Человек, Лев, Телец, Конь, Медведь, Барс, Червь, а также Орел, Голубь, Рыба, Кит[106] и **512A** бесчисленные прочие [эпитеты], которые посредством некоей метафоры [transformatione] и фигурального [figurataque] именования переносятся с созданной природы на природу создающую. И что еще удивительнее, Писание, как искусник [artifex scriptura], переносит на Творца не только с твари, но также с противоположного природе, а именно, с Безумия, Опьянения, Похмелья, Забвения, Гнева, Ярости, Ненависти, Вожделения и прочего им подобного[107], которым умы простецов обманываются в меньшей степени, чем метафорами, [полученными] от вещей более высоких, взятых из природы. Ведь душа разумная, но все еще простая, слыша, как о Боге сказываются имена природных вещей, и полагая, что они говорятся о Нем в собственном смысле, может быть введена в заблуждение. Однако она обманывается не полностью, когда, слыша как о Создателе сказываются имена вещей противных природе, либо заключает, что это вовсе ложно, **512B** и отметает это, либо допускает это и полагает, что оно сказано фигурально.

В. Я не столь сильно страшусь авторитета или опасаюсь нападок менее способных умов, чтобы постесняться с полной откровенностью высказать ясные выводы и несомненные определения истинного разумения, тем более, что подобные вещи обсуждаются только между мудрецами, которым нет ничего приятнее для слуха, чем истинное разумение, ничего любезнее для исследования, чем когда его [разумение] разыскивают, ничего прекраснее для созерцания, чем когда его находят. Но я желаю знать, куда клонится означенное рассуждение.

Н. Для чего, думаешь ты, я выстраиваю эти доводы, как не для того, чтобы ты уяснил, что как слова, означающие вещи созданной природы (будь то субстанции, либо акциденции, либо **512C** сущности), [сказываются о создающей природе] в переносном, а не собственном смысле, так и глаголы, означающие природные или не-природные движения, могут сказываться о создающей природе в переносном, но не в собственном смысле? Ведь если имена сущностей, субстанций или акциденций прилагаются к Богу не в истинном смысле [re vera], но из, так сказать, потребности обозначить невы-

разимую природу, разве из этого с необходимостью не следует, что и глаголы, имеющие значение движений сущностей, субстанций и акциденций, не могут в собственном смысле сказываться о Боге, который по непостижимому и невыразимому превосходству своей природы поднимается выше всякой сущности, субстанции, всякой акциденции, всякого движения, действия и претерпевания, и всего, что говорится и мыслится о подобных вещах, и всего, что не говорится и не **512D** мыслится, и, однако, связано с ними? Ведь что же, если посредством метафоры говорят, что Бог есть Любовь, хотя Он больше-чем-любовь и превосходит всякую любовь, отчего тем же образом не сказать, что Он "любит", хотя Он выходит за пределы всяческого движения любви, ибо Он не влечется ни к чему, кроме себя самого, поскольку Он один есть все во всех? Сходным образом, **513A** если Его именуют Действующим и Делателем, Создающим и Создателем (конечно, не в собственном, но в некоем переносном смысле), отчего тем же способом речи не сказать, что Он и "делает", и "создает", или "делается", или "претерпевает"? И я полагаю, что сходным образом следует думать и о прочих словах, которые обозначают все движения всецелого изменчивого творения, будь то природные либо не-природные, или умные либо рассуждающие, либо нерассуждающие, или телесные либо бестелесные, или [ограниченные] местом и временем, прямые, наклонные, угловые, круговые, сферические[108].

В. Ты настойчиво понуждаешь меня признать это разумным. Но я бы хотел, чтобы в поддержку [сказанного] ты привлек нечто, подкрепленное авторитетом святых отцов.

Н. Думаю, тебе ведомо, что первое по природе обладает бóльшим **513B** достоинством, чем первое по времени.

В. Это известно почти всем.

Н. Мы уяснили, что разум первее по природе, а авторитет – по времени[109]. Ведь хотя природа сотворена вместе со временем, авторитет начал быть не от начала времени и природы, тогда как разум возник вместе с природой и временем из начала вещей.

В. Разум сам учит этому. Ведь авторитет происходит из истинного разума, но разум – отнюдь не из авторитета. Ибо всякий авторитет, не подтвержденный разумом, кажется непрочным[110], тогда как истинный разум, поскольку его незыблемость и неизменность обеспечивается собственными силами [virtutibus], не нуждается в опоре и поддержке никакого авторитета. Мне кажется, что истинный авторитет есть не что иное, как истина, разысканная силою разума и записанная **513C** святыми отцами для пользы потомков. Или, может быть, тебе представляется иначе?

Н. Никоим образом. Поэтому в теперешнем рассуждении нужно сперва использовать разум, а затем авторитет.

В. Приступай в том порядке, в каком хочешь, поскольку я следую за тобой.

Н. Неужели ты думаешь, что действие и претерпевание могут существовать без какого-либо движения [со стороны] действующего и претерпевающего?

В. Относительно действующего у меня нет сомнений: я не вижу каким образом действующее способно действовать без какого-либо движения со своей стороны, но каким образом движется в себе то, что претерпевает, мне уже не вполне ясно.

Н. Разве ты не видишь, что все действующее движет себя или движимо к тому, чтобы двигать вещь, которую оно стремится сделать, из того, чего не было, в то, что есть? Ведь ничто не может перейти от того, чего не было, в то, что есть, **513D** без своего или чужого движения, знает оно о тех движения или не знает. Я сейчас говорю не о том родовом и общем [generalem communemque] движении, от природы [имеющемся] во всех творениях, которым все движется из ничто в бытие, но об обычном движении во времени, которым изменчивая материя, движимая либо природой, либо искусством, каждодневно принимает какие-либо качественные формы.

В. Теперь я понимаю и виню **514A** себя в чрезмерной медлительности, ведь я не видел, что все претерпевающее претерпевает либо свои, либо чужие, либо и те, и другие движения.

Н. Следовательно, делающее и делаемое претерпевают свои движения. Ибо делающее претерпевает свое движение деланию, а соделываемое выдерживает и свое, и чужое движение: свое – посредством перехода из того, чего не было, в то, что есть, а чужое – поскольку [соделываемое] как таковое не является причиной своего движения, но [причина] это либо естественное движение, либо свободное воление, либо некая необходимость [со стороны] делающего. Следовательно, как мы сказали, соделываемое [испытывает] и собственное, и чужое движение, тогда как делающее претерпевает только собственное, хотя часто случается, что делающее движимо к деланию иной причиной, так что и делающее, и претерпевающее представляются одним и тем же. Но само действие делающего, хотя **514B** оно рождается из различных причин, будь они природные, произвольные или не-произвольные, вследствие этого называется собственным, поскольку мыслится не вне себя, но в себе самом.

В. Не отрицаю, что в этом ты меня убедил, а потому я ожидаю [рассуждений] об остальном.

Н. Я полагаю, ни одно движение не может быть лишено начала и конца [fine]. Ведь разум признает только то, что всякое движение начинается из некоего начала и стремится к некоему концу, по дос-

тижении которого успокаивается. Досточтимый Максим самым ясным образом утверждает это в третьей главе [книги] *О трудностях*, говоря: "Если Бог неподвижен, как полнота всех вещей, а все вещи, что принимают бытие из не сущего, движутся, то их во всех отношениях несет к некоей причине"[111]. Ибо, как учит тот же Максим в другом месте, причина всего есть то же, что цель [finis] всего[112]. **514C** Ведь Бог есть и Начало, то есть причина, всех тварей, и Конец, поскольку от Него они и получают, и начинают бытие, и к Нему они движимы, чтобы в Нем успокоится[113]. Тот же [Максим] несколько далее в той же главе говорит: "Он есть движение тех, что созданы, будь то умопостигаемое [движение] умопостигаемых [творений], или чувственное – чувственных. Ведь из соделанного нет ничего, что было бы совсем неподвижно[114]... Те, кто священным образом ввели нас в священное знание божественных таинств, называют такое движение естественной силой, спешащей к своей цели; или страстью, то есть движением, переходящим от одного к другому, цель которого – бесстрастие; или делающим действием, цель которого – совершенство как таковое.

Но ничто из соделанного не есть для себя цель, не будучи для себя и причиной. **514D** Иначе оно было бы и нерожденным, и лишенным начала, и неподвижным, поскольку у него не было бы ничего, к чему бы его каким-либо образом двигало. Оно выходило бы за пределы природы сущих, поскольку [не имело бы] ради чего существовать, – если, конечно, истинно определение (пусть и [данное] чужаком), гласящее: "цель – это то, ради чего [существует] все, сама же она – не ради чего-либо"[115].

И оно, [соделанное], не есть совершенство-как-таковое, иначе оно не [стремилось бы] осуществиться, как полнота, и сходным образом **515A** не получало бы бытия ни от чего: ведь совершенное также и беспричинно.

И оно, [соделанное], не есть бесстрастие, иначе оно было бы постоянным[116], бесконечным и неочерченным [incircumscriptum], поскольку тому, что вообще не претерпевает, от природы не присуще претерпевание, оно не любимо ничем и не движимо к чему-либо посредством любви[117]... Ведь быть целью, совершенством и отсутствием претерпевания присуще одному Богу, поскольку Он неподвижен, закончен и не претерпевает, тогда как соделанным присуще быть движимыми к концу, не имеющему начала[118]... Ведь все соделанные претерпевают то, что их движет [чем-либо], будучи теми, кто не имеет движения-как-такового и силы-как-таковой. Тогда, если соделанные существуют как разумные, они также и во всех отношениях движимы: они движимы от начала (согласно природе, посредством бытия) к концу (согласно знанию, посредством благобытия)[119]. Ведь Конец движения движимых – это само **515B** благобытие в Том, что всегда есть, так же как Начало – это само бытие, которое, конечно, есть Бог, дающий бытие и дарующий благобытие, как Начало и Ко-

нец. Ведь из Него, как от Начала, мы движимы безусловно [absolute], и к Нему, как к Концу, мы движимы особым образом [quoquo modo].

Но если умное [intellectuale] движимо, сообразно себе, умным образом [intellectualiter], оно, конечно, и умопостигает [intelligit]. А если оно умопостигает, оно, конечно, любит то, что умопостигает. А если любит, то, конечно, испытывает исступление по отношению к тому, как к любимому. А если испытывает, то, конечно, и спешит. А если спешит, то, конечно, начинает неистово двигаться. А если начинает неистово двигаться, то не останавливается до тех пор, пока не станет целиком в целом любимого, и не объемлется [этим] целым, охотно и добровольно принимая целое как спасительное ограничивание [circumscriptionem], чтобы сделаться целым в ограничивающем целом **515C** чтобы не осталось никакого хотения от себя, как могущего знать себя целиком ограниченным, но [осталось хотение] того, кто ограничивает; это как воздух целиком просвеченный светом, и железо целиком расплавленное в целом огня"[120].

Видишь, каким образом означенный досточтимый учитель наставляет, что любое движение присутствует только в тех вещах, что происходят от начала и стремятся посредством естественного движения к своему концу, и [как он] трояко определяет это естественное движение, а именно, так: "движение есть естественная сила, спешащая к своей цели"[121]. Или так: "движение есть претерпевание, приходящее из одного к другому, конец которого – отсутствие претерпевания"[122]. Или так: "движение есть делающее действие, цель которого – совершенство как таковое"[123]. Но что касается его определения, "действие есть претерпевание, приходящее от одного к другому", хотя оно и мыслится в отношении природного **515D** движения, не следует понимать его так, что начало, из которого претерпеваемое [passibilis] движение (то есть претерпевающее [patiens] собственное движение) происходит, – это одно, а конец, к которой влекутся, – другое, ибо у всех естественно движущихся вещей начало и конец едины, и это есть Бог, от которого, через которого, и к которому все движимо[124]. Но поскольку начало мыслится, как одно, а конец, как другое, то об этих двух мыслимых говорят **516A** словно о разных вещах, хотя речь идет о едином начале и конце всего; например, кто-нибудь мог бы сказать так: "от того в Боге, что понимается как начало, к тому, что понимается как конец".

Теперь узри то, что все, лишенное начала и конца, необходимо лишено также всяческого движения. Ведь Бог есть "анархóс" (то есть "безначальный"), поскольку ничто Ему не предшествует, ничто Его не создает, как существующего. И Он не имеет конца, поскольку бесконечен: ведь за пределами Него не мыслится ничего, ибо Он есть предел всего, дальше которого ничто не выходит. Поэтому Он не принимает никакого движения, ведь Ему некуда двигаться, поскольку Он есть Полнота, и Место, и Совершенство, и Стояние, и Целое всех вещей, а вернее Он есть больше-чем-Полнота-и-Совер-

шенство, больше-чем-Место-и-Стояние, больше-чем-Целое-всех-вещей. **516B** Ибо Он больше чем то, что о Нем говорится и мыслится, каким бы образом нечто о Нем не говорилось и не мыслилось.

В. Эти вещи мне, как полагаю, ясны и понятны.

Н. Тогда, если ты приписываешь все движение творению, а Бога делаешь свободным от любого движения, то настолько ли ты тугодум, чтобы приписывать Ему (в отношении Которого ты исключил всякое движение) делание или претерпевание, хотя в предшествующих разумных выводах ты, как полагаю, вполне здраво допустил, что эти два, без сомнения, могут возникать только в тех вещах, которым присуще движение?

В. В отношении "претерпевания" [pati] я никоим образом не усомнюсь, ибо верю и понимаю, что Бог совсем не претерпевает [impassibilem] (претерпеванием [passionem] я называю то, что противоположно деланию [facere], то есть соделываемость [fieri]). Ибо кто станет говорить или полагать, а тем более разуметь, что Бог претерпевает соделывание, когда Он – творец, а не творение? Ибо хотя и говорят, как мы уже **516C** давно между собой умозаключили, что Бог "соделывается", ясно, что это говорится в некоем фигуральном словоупотреблении. Ведь считают, что Он всеобщим образом соделывается в своих творениях, поскольку в них Он, без которого они не могут существовать, мыслится не только как существующий, но и как их сущность. "Ибо, – по словам святого Дионисия, – бытие всех вещей есть превышающая бытие божественность"[125].

Говорят также, что он соделывается в душах верных, когда он или зачинается в них через веру и добродетель, или начинает неким образом уразумеваться через веру. Ведь вера, как полагаю, есть не что иное, как некое основание, из которого в разумной природе начинает соделываться знание Творца.

Но в отношении "делания" [facere] мне пока еще не все ясно, раз я слышу как все святое Писание и кафолическая вера исповедуют Бога Создателя [factorem][126].

Н. Ты уже уступил в том, что не может быть **516D** делания без движения делающего.

В. Уступил.

Н. Тогда ты либо отдашь Богу движение, без которого немыслимо делание, либо отнимешь у Него вместе и движение и делание. Ведь эти два числятся среди тех, что вместе существуют, вместе возникают и пропадают.

В. Я не могу отдать движение Богу, который один неподвижен и не имеет куда или к чему двигаться, поскольку в Нем суть все, более того, **517A** Он сам есть все[127]. Но я не могу отнять у Него делания, поскольку Он – создатель всего.

Н. Тогда ты отделишь движение от делания?

В. И этого не могу, ибо вижу, что они друг от друга неотделимы.

Н. Тогда что же ты будешь делать?

В. Не знаю, а потому истово молю, чтобы ты указал мне какой-нибудь выход и избавил от этого величайшего затруднения.

Н. Тогда прими следующую последовательность рассуждений. Как тебе представляется, был ли Бог, прежде чем Он соделал все?

В. Мне кажется, был.

Н. Тогда делание было для Него привходящим. Ведь то, что не совечно Ему и не одной с Ним сущности, есть либо нечто иное вне Его, либо привходит Ему.

В. Я бы не стал полагать, что, помимо Него и вне Его, есть нечто, ведь все суть в Нем, и вне Его нет ничего. И я бы не приписывал Ему необдуманно ничего привходящего, иначе Он будет не простым, но **517B** неким составом из сущности и привходящих ей. Ибо если вместе с Ним мыслится нечто иное, что не есть Он сам, или если нечто привходит Ему, Он, конечно, не будет бесконечен и прост. А это кафолическая вера и истинное разумение безусловно отвергают. Ибо исповедуют, что Бог бесконечен и более-чем-бесконечен, ведь Он есть бесконечность бесконечных, Он прост и больше-чем-прост, ведь Он есть простота всех простых вещей. Верят и разумеют, что вместе с Ним нет ничего, поскольку Он сам есть охват всех, которые суть и которые не суть, и [всех], что могут существовать и не могут существовать, и [всех], что, как кажется, Ему либо противоречат, либо противоположны, не говоря уже – подобны и неподобны[128]. Ибо Он есть подобие подобных и неподобие **517C** неподобных, противоположность противоположных и противоречие противоречащих. Прекрасной и невыразимой гармонией Он собирает и составляет все это в одиную согласованность. Ведь вещи, которые в частях вселенной кажутся противоположными друг другу, противоречащими и не сочетающимися друг с другом, согласуются и сочетаются, когда рассматриваются во всеобщей гармонии самой вселенной[129].

Н. Ты правильно понимаешь. И смотри, потом не сожалей, что уступил в том, в чем сейчас уступаешь.

В. Продолжай в том порядке, в каком хочешь. Я последую за тобой и не возьму назад ничего, в чем уступил теперь.

Н. Стало быть, Бога не было, прежде чем Он соделал все?

В. Не было. Ведь если бы Он был, делание всех вещей, было бы для Него привходящим, а если бы ему привходило делание всех вещей, то в Нем мыслились бы движение и время. Ведь Он бы двигался **517D** к деланию того, чего еще не создал, и Он бы предшествовал

по времени своему действию, которое было Ему не единосущно и не совечно.

Н. Следовательно, это делание совечно и единосущно Богу?

В. Верю и разумею, **518A** что это так.

Н. Бог и его делание [facere], то есть его действование [actio], это, так сказать, двое, или одно простое и неделимое?

В. Я вижу, что одно. Ведь Бог не приемлет в себя числа, поскольку Он один является неисчисляемым, и числом без числа, и причиной всех чисел, которая выше всякого числа[130].

Н. Стало быть, для Бога не одно – быть, а другое – делать, но бытие для Него тождественно деланию?

В. Не смею противиться этому выводу.

Н. Следовательно, когда мы слышим, что Бог делает все, мы должны это понимать не иначе, как то, что Бог есть во всем, что Он пребывает, как сущность всего. Ведь Он один истинно есть как таковой, и Он один есть все, о чем говорят как об истинно существующем в сущих. Ведь ничто из сущих не существует истинно само по себе, но все, что в них мыслится как **518B** истинно [существующее], принимает [существование] посредством причастности к Тому единственному, Кто один истинно есть сам по себе.

В. И не подумаю отрицать это.

Н. Тогда ты видишь, каким образом истинное разумение полностью удаляет категорию делания из божественной природы и наделяет им вещи изменчивые и временные, не способные обходиться без начала и конца?

В. Я также это ясно вижу. И теперь я уже без колебания понимаю, что никакая категория не подходит к Богу.

Н. Так что же, не должны ли мы проверить тем же рассуждением смысл всех глаголов, которые святое Писание сказывает о Боге, дабы заключить, что посредством них обозначается не что иное, как сама божественная сущность и больше-чем-сущность – простая, неподвижная и непостижимая никаким умом и **518C** обозначением? Например, когда мы слышим, что Бог "волит", "любит", "приязнствует", "видит", "слышит" и прочие глаголы, которые могут сказываться о Боге, мы должны лишь понимать, что посредством обозначений, сообразных нашей природе, нам представляют Его неизреченную сущность и силу, дабы истинная и благочестивая христианская вера не безмолвствовала относительно Творца всяческих настолько, чтоб не сметь ничего возвещать о Нем для поучения простых душ и изобличения уловок еретиков, всегда строящих козни против истины, старающихся искоренить ее, жаждущих ввести в заблуждение тех, кто недостаточно в ней наставлен. Поэтому "быть",

"волить", "делать", "любить", "приязнствовать", "видеть" и прочее в том же роде, могущее, как мы сказали, быть сказываемым о Боге, у Него не различаются, но следует понимать, что все это в Нем **518D** есть одно и то же и открывает Его невыразимую сущность таким образом, каким та дозволяет себя обозначать[131].

В. В самом деле, они не различаются. Ведь там, где есть истинная, вечная и неразложимая простота как таковая, там не может возникнуть **519A** одно и [отличающееся от него] другое, многое и различное. Однако я бы хотел, чтобы ты еще более прояснил это для меня, дабы я четко понимал, когда слышу, что Бог любит или любим, что мне нужно разуметь не что иное, как Его природу, без какого-либо движения, [будь то] любящего или любимого. Ибо когда мне это будет показано, то где-бы я ни прочитал или ни услышал о том, что Он волит, желает или желаем, приязнствует или приязнен, видит или видим, ищет или ищется, либо, сходным образом, движет или движим, я отнюдь не буду сомневаться в том, что все это нужно понимать как одно и то же. Я полагаю, что, как воление, любовь, желание, видение, алкание, а также движение, когда они сказываются о Боге, указывают нам на одно и то же, так и глаголы, будь то активные, пассивные или нейтральные, посредством какого бы способа обозначения они **519B** ни высказывались, мыслятся, как не различающиеся [и не обладающие] никакой разницей значения.

Н. Я полагаю, ты не обманываешься и в этом; это обстоит именно так, как ты думаешь. Тогда первым делом усвой следующее определение любви: "любовь есть сочетание и узы [connexio et vinculum], посредством которых вселенная всех вещей связывается в невыразимой дружбе и нерушимом единстве". Можно определить и так: "любовь есть конец и состояние покоя для естественного движения всех движущихся вещей, далее которого не идет движение никакого творения". С этими определениями открыто соглашается святой Дионисий, который так говорит в "Любовных гимнах": "Будем мыслить любовь, – говорим ли мы о божественной, либо ангельской, либо умственной, либо душевной, либо природной, – как некую соединяющую и связывающую силу, подвигающую высшее к промышлению о низшем, и **519C** опять же, созданных равными – к соучастию и взаимосвязи, а тех, что поставлены последними – к обращению к лучшим и поставленным выше"[132]. Он же в тех же [гимнах]: "Поскольку мы перечислили по порядку много видов любви, [происходящих] из единой [Любви]... то теперь мы опять свернем их все вместе в единую и сложную Любовь, которая есть Отец их всех, и соберем их из многих, сначала в две охватывающие Его общие любовные силы[133], которыми с вершины всего полностью властвует и предводительствует неизмеримая Причина всякой любви, к каковой [Причине] от всех сущих простирается соприродным каждому сущему образом всеобщая Любовь"[134]. Он же там же: "Хорошо, а теперь

опять воедино собирая их", – то есть силы любви, – "скажем, что есть некая единая простая сила, движущая себя к некоему единящему смешению **519D** [всего] от Наилучшего до последнего из сущих, а от того опять последовательно через все до Наилучшего, обращающая себя из себя, через себя, и к себе, и тем же способом всегда обращенная в себя саму"[135]. Поэтому Бог оправданно именуется Любовью, ведь Он есть причина всякой любви, Он разлит во всем и собирает все воедино, и возвращается к себе самому в невыразимом обратном движении, **520A** и полагает в Себе самом предел любовным движениям всего творения[136]. Также само распространение божественной природы во все, что в ней и ею существует, называется [действием] любви всего не потому, что [эта природа] (лишенная всякого движения и разом наполняющая все) каким-либо образом распространяется, но потому, что она распространяет и движет через все усмотрение разумного ума (ведь она есть причина распространения и движения ума), чтобы [ум] искал, находил и насколько возможно постигал того, Кто наполняет всех, чтобы они существовали, Кто умиротворяющим единением [copulatione], так сказать, вселенской любви собирает и неразделимо охватывает вселенную [universa] в неразделимое единство, которое есть то, что есть Он сам.

Опять же, говорят, что Он любим всеми, кто Им создан, не потому что Он нечто от них претерпевает, ибо Он один бесстрастен, но потому, что все влечется к Нему, и Его **520B** красота притягивает к себе все[137]. Ведь сам Он один есть истинно любимый, поскольку Он один есть высшее и истинное Добро и Красота. Ведь Он сам есть все, что в творениях мыслится как доброе, истинно прекрасное и желанное [amabile]. Ведь как кроме Его одного нет никакого сущностного добра, так нет ничего сущностно прекрасного или желанного. Потому, как камень, именуемый магнитом, который сам, хотя и тянет к себе своей естественной силой подносимое к нему железо, никоим образом не движется, чтобы сделать это, и не претерпевает ничего со стороны железа, которое притягивает к себе, так и Причина всех вещей приводит обратно к себе все вещи, что произошли из нее, без какого-либо движения со своей стороны, но одной лишь силой своей красоты. Поэтому тот же «святой Дионисий среди прочего говорит: "Но почему же богословы иногда называют **520C** Бога Любовью, иногда Приязнью, иногда Любимым и Желанным?" Он завершает свою проповедь, говоря так: "поскольку иногда Он движима, а иногда движит"»[138]. Это [свое] заключение досточтимый Максим разъясняет более подробно, говоря: «Будучи Любовью и Приязнью, Бог движим, а как Любимый и Желанный Он движет к себе все, что приемлет Любовь и Приязнь. И опять, говоря еще яснее: "Он движим, как привносящий неразрывную связь Любви и Приязни тем, кто этого приемлет, но движет, как привлекающий естественным образом желание тех, что движимы к Нему. И опять: Он движет и движим, как жаждущий, чтобы его жаждали, и любящий быть любимым, и приязнствующий быть приязным"»[139].

Ибо и сей чувственный свет, целиком наполняющий видимый мир, пребывает всегда неподвижным, **520D** хотя его колесница, которую мы именуем солнечным телом, вращается в вечном движении посредине эфирных пространств вокруг земли; сам же свет, изливающийся из этой колесницы, словно из некоего неиссякаемого источника, так проницает целый мир неизмеримым разлитием своих лучей, что не остается никакого места, куда бы он мог двигаться, и всегда пребывает неподвижным. Ведь повсюду в мире свет всегда полон и **521A** целостен [integra], он не покидает никакого места и не стремится ни в какое, за исключением некоего участка сего нижнего воздуха вокруг земли, который он оставляет, чтобы [тот] принимал земную тень, именуемую ночью. Тем не менее он движет взоры всех живых существ, способных ощущать свет, и привлекает их к себе, дабы посредством его они видели – насколько они могут видеть – то, что они могут видеть. И оттого его полагают движимым, что он подвигает лучи глаз двигаться к себе, [к свету], то есть он есть причина движения глаз к зрению. И не удивляйся, услышав, что природа света, которая есть огонь, целиком наполняет чувственный мир и неизменно находится повсюду. Ибо и святой Дионисий учит этому в книге *О небесной иерархии*[140], и святой Василий утверждает тоже самое в *Шестодневе*, [говоря, что] субстанция света находится повсюду, **521B** но прорывается неким естественным действием в светильниках мира, будь то большие или малые, не только для освещения, но чтобы размечать движениями небесных тел все время[141].

А что сказать об искусствах, которые у мудрецов называются свободными дисциплинами, о которых, хотя они сохраняются как таковые в самих себе совершенными [plenae], цельными и неизменными, говорят, что они движимы, когда подвигают взор разумного духа искать себя и находить, и привлекают его изучать их, так что и они, хотя сами они, как мы сказали, неизменны, представляются, однако, движимыми в умах мудрых, поскольку движут их [умы]?

Есть еще много иных вещей, в которых усматривается слабое [obscura] подобие божественной природе. Ведь сама она выше всякого подобия, и превосходит всякие примеры; но хотя сама по себе и в самой себе **521C** она неподвижно и вечно покоится [stat], однако говорят, что она движет все, поскольку посредством нее и в ней все вещи пребывают и выводятся из небытия в бытие, ведь ее бытием все приходят из ничто к бытию, и она всех притягивает к себе[142].

Также говорят, что [божественная природа] движима, поскольку она движет себя к себе, а через это она и движет себя, и словно бы движима собой.

Итак, Бог как таковой есть любовь, как таковой – ви́дение, как таковой – движение, и однако Он не есть ни движение, ни ви́дение, ни любовь, но больше-чем-любовь, больше-чем-ви́дение, больше-чем-движение.

И Он как таковой есть "любить", "видеть", "двигать", и однако Он как таковой не есть ни "двигать", ни "видеть", ни "любить", поскольку Он есть больше-чем-любить, видеть и двигать.

Опять же, Он как таковой есть "быть любимым", "быть видимым" и "быть движимым", и, однако, **521D** Он как таковой не есть ни "быть движимым", ни "быть видимым", ни "быть любимым", поскольку Он есть больше-чем-быть-любимым, видимым и движимым.

Следовательно, Он любит самого себя и любим самим собой в нас и в себе самом, и однако, Он не любит самого себя и не любим самим собой в нас **522A** и в себе самом, но больше-чем-любит-и-любим в нас и в себе самом. Он видит себя и видим самим собою в себе самом и в нас, и, однако, Он не видит самого себя и не видим самим собою в самом себе и в нас, но больше-чем-видит и видим в себе самом и в нас. Он движет себя самого и движим самим собой в себе самом и в нас, и, однако, Он не движет себя самого и не движим самим собой в себе самом и в нас, поскольку больше-чем-движет и движим в себе самом и в нас.

Поэтому осмотрительное, спасительное и кафолическое исповедание того, что должно сказывать о Боге, таково: сперва, согласно катафатике (то есть утверждению), мы посредством имен либо глаголов сказываем о Нем все вещи, однако, не в собственном смысле, но в переносном; затем, согласно апофатике (то есть отрицанию), мы отрицаем, что Он есть все вещи, которые сказываются о Нем согласно **522B** катафатике, однако [теперь] не в переносном, но в собственном смысле. Ведь больше истины не в утверждении, а в отрицании того, что Бог есть что-либо из сказываемого о Нем[143]. Затем, превыше всего, что о Нем сказывается, следует сверхсущностно сверхпрославить сверхсущностную природу, которая творит все и не творится. Следовательно, [слова], которые Бог Слово, сделавшийся плотью, сказал своим ученикам – "это не вы, кто говорит, но это Дух Отца говорит в вас" (Мф 10:20) – истинное разумение заставляет нас полагать, говорить и понимать подобным же образом в отношении прочих подобных: это не вы любите, видите, движите, но Дух Отца, который говорит в вас истину обо Мне, моем Отце и себе Самом, сам любит и видит в вас Меня, моего Отца и себя Самого, и движит себя Самого в вас, дабы вы любили Меня и **522C** моего Отца[144]. Следовательно, если святая Троица любит и видит, и движет сама себя в нас и в самой себе, то, конечно, она любима, видима и движима собой согласно превосходнейшему способу, непостижимому никакой тварью, каковым она и любит, и видит, и движет себя саму, а также любима, видима и движима самой собой в самой себе и в своих творениях, хотя она выше всего, что о ней говорится. Ибо кто и что может изрекать о Неизреченном, для Которого не найдется ни надлежащего имени, ни глагола, ни какого-либо надлежащего слова (такого не существует и не может возникнуть), и

"Который один имеет бессмертие и обитает в неприступном свете" (1 Тим 6:16). "Ибо кто познал ум Господень?" (Рим 11:34). Но прежде, чем завершить настоящее рассуждение, мне кажется, в этом месте следует, если **522D** ты не против, привести мнение святого Дионисия о божественном стоянии и движении.

В. Конечно, не против. Как я вижу, последнее рассуждение избавило меня от всех затруднений.

Н. В книге *О божественных именах*[145] он говорит: "Скажем то, что остается о божественном стоянии **523A** и сидении. Но что это, как не то, что Бог пребывает в Себе, и что Он укреплен и водружен единовидно в неподвижной естественной неизменности, и что в отношении того же самого и после того же самого Он действует сходным образом, что Он всецело пребывает как незыблемый в Себе, и как тот же самый, неизменяемый и всецело неподвижный, и все это сверхсущественно? Ведь Он есть причина всякого стояния и построения [aedificationem], и Он выше всякого построения и стояния, и Он устроил в Себе самом все, как неподвижное и сохраняемое посредством "стояния" собственных благ. И что же? Когда теологи многократно именуют Неподвижным того, Кто движется и Кто проходит во все, разве не следует понимать это подобающим Богу образом? Ведь Его движение следует мыслить благочестиво: не как отнятие **523B** или изменение, или превращение, или обращение, или движение в отношении места; не [движение] по прямой, или круговое, или [сочетание] обоих, не как умственное, душевное, физическое, но такое, каким Бог всех приводит в бытие и всех содержит, и всячески промышляет обо всех, и во всем присутствует посредством неизмеримого очерчивания всего, и посредством промыслительных исхождений и действований в отношении всего сущего. Но должно позволить воспеть подобающим Богу образом и движение Бога, разумеемого неподвижным: и прямым следует понимать неотклоняющееся и неудержимое исхождение [Его] действований и порождение из Него всех вещей, а геликоидальным", – то есть изогнутым дугой,– "стойкое [statheralem][146] исхождение и плодоносное стояние, круговым же – тождественность, удерживающую и середину, и края, охватывающее и охватываемое, **524A** и возвращение в Него самого от Него исшедших"[147].

В. Мне кажется, порядок требует, чтобы ты подвел краткий итог [рассуждениям] о том, что никто не способен в собственном смысле сказывать о Боге "действие" и "претерпевание", или "делать" и "быть делаемым", и этим ты положил бы предел сей книжице.

Н. Ты уже давно согласился, если не ошибаюсь, что у Бога "быть" не отличается от "действовать" или "делать", но для Него одно и то же и "быть", и "действовать", и "делать". Ведь простая природа не принимает понятия [intellectum] субстанции и акциденций.

В. Согласился, как с несомненным.

Н. Следовательно, как "бытие" сказывается о Боге, хотя Он в собственном смысле не есть бытие (поскольку Он – больше-чем-бытие) и есть Причина всякого бытия, сущности и субстанции, так о Нем говорят и то, что Он "действует" и "делает", хотя Он больше, чем действие и делание, и – выше всякого движения – Он есть Причина всяческого делания **524B** и действования (без какого-либо движения, которое можно понять как акцидентальное). Ибо Он есть Причина и Начало всех движений и всех акциденций, а также и всех сущностей.

В. С этим я без колебаний соглашусь.

Н. Тогда что тебе остается, как не уразуметь совершеннейшую необходимость того, что как от Него в собственном смысле отнимаются и "бытие", и "действие", и "делание", так от Него отнимутся и "претерпевание", и "соделывание"? Ведь я не вижу, каким образом то, что не принимает "действия" и "делания", может принять "претерпевание" и "соделывание".

В. Ставь веху, [отмечая конец] книги, ведь она содержит уже достаточно.

Пер. *В.В. Петрова*

SIGLA И СОКРАЩЕНИЯ

CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols)
CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (Turnhout: Brepols)
PG – Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne (Paris)
PL – Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne (Paris)
SC – Sources Chrétiennes (Paris)

Categoriae decem – Anonymi Paraphrasis Themistiana (Pseudo-Augustini Categoriae Decem) // Aristoteles Latinus I, 1–5. Categoriae vel Praedicamenta / Ed. L. Minio-Paluello. Bruges; Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

Ambigua – Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem / Ed. E. Jeauneau, CCSG 18. Turnhout; Leuven, 1988.

СОЧИНЕНИЯ ИОАННА СКОТТА

Annotationes – Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum / Ed. C. Lutz. Cambridge: MA, 1939.

Commentarius – Jean Scot. Commentaire sur l'évangile de Jean / Ed. E. Jeauneau, SC 180. P., 1972.

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

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

P – Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon. Libri I–IV / Ed. E. Jeauneau, CCCM 161–164. Turnhout: Brepols, 1996–2000; Liber V / Ed. H.J. Floss, PL 122, 744–1022.

Гомилия – *Jean Scot.* Homélie sur le prologue de Jean / Ed. E. Jeauneau. SC 151 (P.; Cerf, 1969); рус. пер. в кн.: *Петров В.В.* Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. М.: Греко-латинский кабинет, 1995. С. 163–227; Историко-философский ежегодник'94. М.: Наука, 1995. С. 224–228.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Боэций. Комментарий к Порфирию / Пер. Т.Ю. Бородай // Боэций. Утешение Философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990.

Григорий Богослов. Собрание творений. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1

Григорий Нисский. Об устроении человека / Пер. В.М. Лурье. СПб.: AXIOMA, 1995.

Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Пер. Г.М. Прохорова. СПб.: Глаголъ, 1994.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Пер. М.Г. Ермаковой. СПб.: Глаголъ, 1997.

Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания / Пер. Г.М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2001.

Климент Александрийский. Педагог / Пер. Н.Н. Корсунского, Г. Чистякова. Учебно-информац. центр ап. Павла, 1996 (репринт). Сер. "Учители неразделенной церкви".

Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения сына // Творения преподобного Максима Исповедника / Пер. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. Кн. I.

Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника / Пер. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. Кн. II.

Немесий Эмесский. О природе человека / Пер. Ф.С. Владимирского. Учебно-информац. центр ап. Павла, 1996 (репринт). Сер. "Учители неразделенной церкви".

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Августин.* О книге Бытия IV, 24–32; *Максим Исповедник.* Ambigua LXVII, 137 (CCSG 18. P. 259).

[2] Vers. IV: "сами творения в их осуществлениях".

[3] Причины могут быть схвачены "рассуждением" только в своих следствиях, т.е., если воспользоваться терминологией Иоанна Скотта, "после того как продвинутся в свои видимые осуществления (= роды и виды)".

[4] *Августин.* О книге Бытия IV, 24, 41 (PL 34, 313 ad sensum).

[5] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии IV, 3 (PG 3, 180C–181A).

[6] Ср.: *Григорий Нисский.* Об устроении человека 12, с. 37: "природа, содержимая умом, есть как бы образ образа". Ср. перевод Эриугены: "veluti quaedam imago imaginis est" (ed. Cappuyns, p. 225, 10); *Августин.* De musica VI, 9, 32: "tanquam imaginum imagines, quae phantasmata dici placuit" (PL 32, 1180).

[7] *Августин.* О граде Божием 22, 29. С. 393.

[8] *Августин.* Об истинной религии 55, 113 (PL 34, 172); *Иоанн Скотт.* Expositiones IV, 251–59 (CCCM 31. P. 71–72).

[9] *Григорий Великий.* Moralia (PL 76, 105A): "Quia enim naturam sapientiae penetrare non possumus quid sit in se, ex condescensione Dei audivimus quid sit in nobis, cum dicitur: *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia*". Это повторяет Валафрид Страбон (PL 113, 830A). *Максим Исповедник. Ambigua* в переводе Иоанна Скотта (PL 122, 1206BC): "Hic quidem jam secundum impassibilem valde habitum id ipsum sibimet et incommutabilis est: in futuro vero seculo secundum datam theosin praedictas in Deo antecedentes causas, magis autem Deum, in quo causae bonorum praefixae sunt, in caritate amans et salutaturus: et est pars Dei, ut est per essentiae suae in Deo rationem, et ut bonus per bene essendi in Deo rationem, et ut Deus per semper essendi rationem, merito eas honorans, et secundum eas operans, et per eas seipsum quidem Deo soli per totum inserens, Deum vero solum sibimet per totum et imaginans et formans, ita ut et ipse sit gratia et vocetur Deus, et Deus sit condescensione, et vocetur per se homo, et mutuo in hoc affectu ostendatur virtus, quae et hominem Deo per divinum amorem deificat, et Deum homini per humanum amorem inhumanat, et facit per bonam conversionem Deum quidem hominem per hominis deificationem, et hominem Deum per Dei inhumanationem. Vult enim semper et in omnibus Dei Verbum et Deus sua incorporatione operari mysterium".

[10] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 140–45; XXIX, 23–24 (CCSG 18. P. 48–49, 167).

[11] Степени восхождения к обожению – κάθαρσις (purgatio), φωτισμός (illuminatio) и τελείωσις (perfectio): *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии III, 2; VII, 3; VIII, 2; О церковной иерархии V, 3; VI, 5 (PG 3, 165C, 209CD, 504B, 536D–37A). *Иоанн Скотт.* Commentarius IV, 7, 49–54 (SC 180. P. 316–18).

[12] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 120–130; 390–91; VI, 612–626, 662–669 (CCSG 18. P. 25, 34, 64, 66).

[13] *Августин.* О граде Божием XXII, 29, 6 (PL 41, 800–801).

[14] *Григорий Богослов.* Слово 7, 21 (PG 35, 781C–84A); *Максим Исповедник.* Ambigua XVII, 167–173 (CCSG 18. P. 141).

[15] *Платон.* Законы IV, 715e–716a; *пс.-Аристотель.* О мире VII, 401b24–27; *Апулей.* De mundo 38; *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 4; V, 8 (PG 3, 700A, 824AB).

[16] Ср.: P III, 633A. *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах V, 8 (PG 3, 824AC).

[17] См.: *Макробий.* Saturnalia I, 23, 3; *Григорий Нисский.* In Canticum canticorum XV, 5; *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах XII, 2 (PG 3, 969C); *Мартин Ирландский.* Graeca collecta / Ed. Miller. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale 29, 2, p. 152 etc. См.: *Marenbon.* From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre (Cambridge, 1981. P. 196–197).

[18] *Платон.* Кратил 397cd; *Макробий.* Saturnalia I, 23, 3; *Григорий Богослов.* Слова 30, 18 (PG 36, 128A; SC 250. P. 262–64); *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры I, 9; *Иоанн Скотт.* Expositiones I, 175–182 (CCCM 31. P. 5).

[19] *Августин.* О порядке II, 16, 44; О книге Бытия IV, 12, 23; О граде Божием XVI, 6, 1; *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IX, 8–10 (PG 3, 916B–917A).

[20] *Амвросий.* О рае XIV, 68 (PL 14 [P., 1882], 326A).
[21] Ср.: P II, 592C.
[22] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах V, 9 (PG 3, 825B).
[23] Ср.: *Иоанн Скотт.* De praedestinatione II, 17–20 (CCCM 50. P. 10).
[24] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии IV, 1 (PG 3, 177C); *Максим Исповедник.* Ambigua XXXI, 10–14 (CCSG 18. P. 168). Cf. P V, 903B.
[25] Ср.: *Боэций.* Opuscula sacra III (PL 64, 1311–1314).
[26] *Григорий Богослов.* Слово 28, 5 (PG 36, 32BC; SC 250. P. 108–10); *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 538–40; XI, 18–20; XIII, 137–148 (CCSG 18. P. 62, 117, 127–28).
[27] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 577–83 (GGSG 18. P. 63). Ср.: *Августин.* Об истинной религии XXXI, 57 (PL 34, 147); *Григорий Великий.* Moralia XVIII, 50, 81 (PL 76, 86C–87B).
[28] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах XIII, 3 (PG 3, 980D–81B), рус. пер. с. 355.
[29] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах I, 4 (PG 3, 589D–92A), рус. пер. с. 27: "Ныне же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединенной истине умственных созерцаний".
[30] *Августин.* De trinitate V, 5, 6 (PL 42, 914); *Боэций.* Opuscula sacra I, 5–6, 2 (PL 64, 1253D–1256A; 1299D–1302C).
[31] *Григорий Богослов.* Слово 29, 16, рус. пер. с. 424: "Отец есть имя Божие не по сущности и не по действию, но по отношению (σχέσεως), какое имеют Отец к Сыну или Сын к Отцу.
[32] *Августин.* De trinitate V, 5, 6 (PL 42, 913–14).
[33] *Дионисий Ареопагит.* О мистическом богословии. Титул главы III (PG 3, 1032C).
[34] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 577–580 (CCSG 18. P. 63, 268).
[35] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии II, 5 (PG 3, 144C–45A); О божественных именах I, 6; V, 2 (PG 3, 596AC, 816C).
[36] Иер 46:10: "inebriabitur".
[37] *Дионисий Ареопагит.* О мистическом богословии III (PG 3, 1033AB); Послание IX, 5–6 (PG 3, 112B–13C).
[38] *Августин.* О граде Божием XII, 2: "Той природе, которая имеет высочайшее бытие и которою создано все существующее, противна только та природа, которая не имеет бытия. Существующему противоположно несуществующее. Поэтому и Богу, то есть высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность". *Иоанн Скотт.* De praedestinatione IX, 76 (CCCM 50. P. 58).
[39] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах II, 3–4 (PG 3, 640B–41B); О мистическом богословии I, 1 (PG 3, 997A).
[40] *Августин.* De doctrina Christiana I, 6, 6 (PL 34, 21).
[41] *Цицерон* De inventione I, 10: intentio – depulsio.
[42] *Исидор.* Etymologiae II, 27, 3.
[43] *Максим Исповедник.* Ambigua XXX, 17–25 (CCSG 18. P. 167–168, 282).
[44] в варианте IV (P) добавлено: "как ему представляется".
[45] Первоначально указанный в манускрипте **R** порядок следования категорий был позднее изменен, чтобы согласовать его с начинающимся ниже порядком обсуждения этих категорий. Эта последовательность дана самим Ари-

стотелем (Категории IV, 1b25–2a4; Топика I, 9, 103b20–23), ее сохранил в своем переводе Боэций, она воспроизводится Кассиодором (Institutiones ii, 10) и в Categoriae decem 50–54, p. 144, 17–19. Согласно ей, "количество" идет сразу за "сущностью", и таким образом, является "первой акциденцией" (ср. 496A). Но Эриугена знал и другую традицию, представленную у Марциана Капеллы (De nuptiis IV / Ed. Dick. P. 168–170); у Боэция (Комментарий на "Эйсагог" Порфирия I), у Калкидия (in Tim. 305, 307, 3–6 / Ed. Waszink). В соответствии с ней, первым после "сущности" называлось "качество". Этот порядок предпочитали в кругу Алкуина: он таков в написанном около 817 г. манускрипте *Rome Bibl. Padri Maristi* A. II. 1, который принадлежал коллеге Алкуина Лейдраду; а ученик Алкуина Фридугис прямо говорит: "для тел количество является второй акциденцией" (см. трактат *О ничто и о тьме*). Ср.: *Эриугена.* Annotationes in Martianum 86, 17: "A quibusdam post substantiam quantitas ponitur, a quibusdam qualitas". Иоанна Скотт колеблется относительно порядка категорий не только здесь. В *Annotationes* 84, 6 он помещает вперед "количество", а чуть ниже – в 89, 16 – "качество". Объясняется это расхождением двух авторитетных для него источников (*Categoriae decem* и *De nuptiis* Марциана Капеллы).

[46] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 1391–99 (CCSG 18. P. 92). Cf. P IV, 748D–749A.

[47] *Августин.* De trinitate V, 1, 2 и V, 8, 9 (PL 42, 912, 916–17).

[48] в варианте IV (P) добавлено: "и не акциденция".

[49] Categoriae decem 71–72 (ed. Minio-Paluello, p. 149).

[50] *Платон.* Тимей / Пер. Калкидия; ed. Waszink. P. 38, 20–22; *Максим Исповедник.* Ambigua XIII, 160–164 (CCSG 18. P. 128).

[51] *Марциан Капелла.* De Nuptiis IV, 371 (Willis, p. 121, 21–22); Categoriae decem 74–79 (p. 149, l. 21–23 – p. 150, l. 20): "ipsius autem quanti aliud est cohaerens, aliud separatum. Cohaerens est gramme, epiphania, corpus, locus et tempus... Separata vero sunt numerus et oratio".

[52] См. выше 456D–457A.

[53] Согласно Аристотелю (Категории 6b 2–3), к "соотнесенному" (πρός τι, ad aliquid, relatio) принадлежат "свойство" (ἕξις, habitus), "состояние" (διάθεσις, affectio), "положение" (θέσις, positio). "Свойство" – это устойчивое качество (как зрение, знание, добродетель); "состояние" есть кратковременное качество (жар, болезнь); "положение" – это "лежание", "стояние", "сидение". Латинские эквиваленты для греческих терминов взяты из перевода *Категорий* Аристотеля, выполненных Боэцием.

[54] Ср.: *Максим Исповедник.* Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия I, 7, рус. пер. с. 216: "Бог же, существуя в беспредельной бесконечности, превосходит вообще всякое отношение... ибо Он не есть какая-либо вещь из тех, в которых можно созерцать категорию отношения"; там же, 68 (с. 226): "век, время и место принадлежат относительному, ибо без них не существует ничего, что мыслится совместно с ними. Бог же не принадлежит к относительному, ибо Он не содержит вообще ничего из того, что могло бы мыслиться одновременно с Ним".

[55] Ср.: *Максим Исповедник.* Ambigua, Marginalia ad XXI, 3, 81–94 (CCSG 18. P. 278–279).

[56] О луче божественного света: *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах I, 4; IV, 6–7, 11 (PG 3, 592D, 701AC, 708D); О небесной иерархии I, 3; III, 2; XIII, 3; XV, 8 (PG 3, 121B, 165A, 301C, 337A).

[57] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах I, 4 (PG 3, 592A): "Троица, по причине триипостасного проявления сверхсущественной плодовитости"; перевод Эриугены (PL 122, 1115A): "Trinitatem vero, propter subsistentem ter superessentialis fecunditatis expressionem".

[58] Ср.: Categoriae decem 125 (p. 162, l. 20–22): «[categoria] guae apud Graecos κεῖσθαι, apud nos "iacere" (sive, ut Agorius – quem ego inter doctissimos habeo – voluit, "situs") dicitur»; там же. 144 (p. 167, l. 10–12): "Sequitur ut de iacere dicamus (sive de situ, ut quidam putant) quae categoria in ad aliquid relatis iam videtur esse tractata"; *Аристотель.* Категории 2a 1–4: "находиться в положении" (κεῖσθαι, situs) – это "лежит" (ἀνάκειται, iacet), "сидит" (κάθηται, sedet).

[59] Иоанн Скот понимает "положение" в аристотелевском смысле: *Аристотель.* Категории 6b11–12: "положения" (θέσεις, positiones) это "лежание" (ἀνάκλισις, accubitus), "стояние" (στάσις, statio), "сидение" (καθέδρα, sessio); 11b10–11: "находиться в положении" (κεῖσθαι, situs) берет имя от "положения" (θέσεων, positione).

[60] Здесь "положение" понимается как пространственная позиция, согласно сказанному в *Categoriae decem* 80 (p. 150, l. 30–31): "Positionem autem dico cum videmus cuiusque rei dexteram, laevam, superiora, inferiora, ante, post, longe, iuxta".

[61] В этом параграфе Иоанн Скотт обсуждает категорию habitudo/habitus (ἕξις). Ср.: *Categoriae decem* 95 (p. 154, l. 16–26): "caetera quae eiusdem categoriae ['ad-aliquid'] esse noscuntur, ut est habitus, affectio, disciplina, positio, sensus (haec Aristoteles ἕξιν, διάθεσιν, ἐπιστήμην, θέσιν, αἴσθησιν nominavit). Et haec namque pendent ex altero, siquidem habitus alicuius habitus dicitur et affectio alicuius ad aliquid affectio"; там же. 116 (p. 160, 2–3): "Habitus est affectio animi longo tempore perseverans, ut est virtus et disciplina"; там же. 136 (p. 165, l. 21–30); 150 (p. 169, l. 9–11).

[62] То, что рассуждая о habitudo, Иоанн Скотт вспоминает о пропорции, обусловлено влиянием Боэция, *De institutione arithmetica* (PL 63, 1145D): "Proportio est duorum terminorum ad se invicem quaedam habitudo"; *Кассиодор.* De artibus et disciplinis liberalium litterarum (PL 70, 1215C): "Proportio est duarum magnitudinum cognatarum ad se invicem ex comparatione veniens habitudo".

[63] *Цицерон.* De inventione II, 58, 159; *Августин.* De diversis quaestionibus 83, 31, 1–2 (PL 40, 20); Contra Iulianum IV, 19 (PL 44, 747). *Эриугена.* Expositiones VII, 877-878 (CCCM 31. P. 114).

[64] *Августин.* De diversis quaestionibus 83, 29 (PL 40, 18–19).

[65] Decem categoriae 51–52 (p. 144, 19–26).

[66] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 936–937, 1424–1431 (CCSG 18. P. 75, 93, 271). *Аристотель.* Метафизика Λ, 7, 1072b12.

[67] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 936–937 (CCSG 18. P. 75).

[68] Ср.: *Боэций.* Commentaria in Porphyrium III (рус. пер. с. 67): "Порфирий выразил все это, говоря, что в отличие от семейных родословных, все существующие вещи не могут быть сведены к одному началу, что не может быть у всех вещей один общий род, но что над ними стоят, по утверждению Аристотеля, десять первых родов в качестве десяти первых начал: так написано в *Категориях*. И пусть никто не пытается, продолжает Порфирий, проникнуть дальше и найти еще более высокий род; давайте лучше уступим авторитету Аристотеля и поверим, что эти десять родов не подчинены никакому другому роду".

[69] *Григорий Нисский.* Об устроении человека 16; пер. Эриугены гл. 17 (p. 234, 40 – 235, 4).
[70] Categoriae decem 51 (p. 144, 19–21).
[71] Categoriae decem 31; *Марциан Капелла.* De Nuptiis IV, 361 (ed. Willis, p. 117, 5–7).
[72] *Марциан Капелла.* De Nuptiis IV, 362.
[73] *Иоанн Скотт.* Annotationes in Marcianum (Lutz). P. 95, 18–35; 96, 18–31.
[74] *Григорий Богослов.* Слово 38, 7 (PG 36, 317B); *Максим Исповедник.* Ambigua XXX, 4–17 (CCSG 18. P. 167); P IV, 772AB.
[75] *Присциан.* Institutiones grammaticae XVIII, 1, 4–5 (ed. Hertz, Leipzig, 1859, p. 211, 19–27); *Григорий Богослов.* Слово 25, 6 (PG 35, 1205B); *Максим Исповедник.* Ambigua LXV (CCSG 18. P. 253).
[76] *Иоанн Скотт.* Annotationes in Martianum 174, 11 (p. 98, 13–16).
[77] *Августин.* De trinitate I, 1, 1 (PL 42, 820).
[78] *Иоанн Скотт.* Expositiones VII, 575–603 (CCCM 31. P. 106–107); P II, 526AC.
[79] О родах и видах см.: *Максим Исповедник.* Ambigua VI (CCSG 18. P. 92); об "атомах" см.: Categoriae decem 7, 30, 38 (p. 134–135, 140, 142). Ср.: *Иоанн Скотт.* Annotationes in Marcianum 157, 17.
[80] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 1384–1417 (CCSG 18. P. 92–93, 270–271).
[81] *Боэций.* De institutione musica I, 6.
[82] *Боэций.* De institutione arithmetica I, 1.
[83] Там же, II, 40.
[84] *Августин.* Исповедь XII, 6, 6 (PL 32, 828).
[85] *Платон.* Тимей 51ab / Пер. Калкидия (Waszink). P. 49, 7–14; *Калкидий.* Commentarius 331 (Wasznik). P. 325–326.
[86] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 28 (PG 3, 729A). Ср.: *Алкиной.* Учебник платоновской философии VIII, 2. *Калкидий.* Commentarius 331.
[87] *Августин.* Ennarationes in psalmos LXVII, 21 (PL 36, 826).
[88] *Фридугис.* О субстанции ничто и тьмы // Историко-философский ежегодник'96. М.: Наука, 1997. С. 111.
[89] *Григорий Нисский.* Об устроении человека 21, рус. пер. с. 68.
[90] В современном издании греческого текста читаем ὁ ἑρμηνευτικὸς ὅρος (истолковывающее определение), тогда как в манускрипте Иоанна, видимо, значилось λόγος, что, как правило, он переводит как ratio, causa, verbum.
[91] В современном издании греческого текста читаем τὸ χρῶμα (цвет), что Эриугена прочел как τὸ χρῆμα (вещь).
[92] *Григорий Нисский.* Об устроении человека 24 (p. 212, 43 – p. 213, 29), рус. пер. с. 76–77.
[93] *Боэций.* De institutione arithmetica I, 1.
[94] Там же.
[95] *Августин.* О книге Бытия VIII, 20 (PL 34, 388).
[96] *Максим Исповедник.* Ambigua. Marginalia ad VI, 1145 (CCSG 18. P. 268); P V, 890A.
[97] Categoriae decem 50–52. P. 144, 12–21.
[98] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 936–937, 1427–1431 (CCSG 18. P. 75, 93).
[99] "Священными речениями" Дионисий Ареопагит именует Писание.
[100] Ср.: *Иоанн Скотт.* Aulae sidereae 45–46: "Вот это бесшумно наигрывает [modulatur] внутри наших сердец арфа звуков восьмеричного числа";

Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию XXXVII: "благодать Божия... все свершает в святых... как посредством собственных орудий [ὡς ἐν ὀργάνοις οἰκείοις]"; там же, 54: "Бог свершает в нас, как в орудиях [Своих], всякое делание и созерцание, всякую добродетель и ведение..."; *Никита Стефат*. Житие преп. Симеона Нового Богослова: "[Симеон был] инструментом, по струнам которого таинственным образом ударял свыше Дух" [ὄργανον... τοῦ πνεύματος μυστικῶς κρουόμενον ἄνωθεν] (пер. А.И. Сидорова) (Orientalia Christiana. Vol. 12. N 45 (1928). P. 50, 128). Ср.: *Metzger*. Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter (Münsterschzach, 1968). Ср.: *Климент Александрийский*. Педагог II, 4 (41), 5, рус. пер. с. 146: «"Хвалите Его на струнах и органе" [ἐν χορδαῖς καὶ ὀργάνῳ] (Пс 150:4): органом [ὄργανον] называет он наше тело, а струны [χορδὰς] суть [телесные] нервы [τὰ νεῦρα], собой посредствующие гармоническое его настроение [δι ὧν ἐναρμόνιον εἴληφε τὴν τάσιν]; будучи трогаемо Духом святым, наше тело издает звуки человеческого голоса... Человек поистине есть инструмент мирный [Εἰρηνικὸν ὄργανον]... Мы в качестве инструмента пользуемся для прославления Бога единственно мирным словом [τῷ λόγῳ μόνῳ τῷ εἰρηνικῷ], а не псалтирью [τῷ ψαλτηρίῳ] уже, какая иудеями в Ветхом Завете употреблялась, и не трубой [τῇ σάλπιγγι], и не тимпаном [τυμπάνῳ], и не флейтой [αὐλῷ]».

101 *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах I, 1 (PG 3, 588A).

102 *Августин*. О порядке II, 16, 44 (PL 32, 1015); P II, 597D, 598A, III, 687A, IV, 771C.

103 *Дионисий Ареопагит*. Послание I (PG 3, 1065AB); *Иоанн Скотт*. P II, 593C, 594A, 597D, 598A; IV, 771C; Commentarius I, 25, 98–99 (SC 180. P. 126).

104 *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии I, 1 (PG 3, 997B); P IV, 759C.

105 *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии 2, 3 (PG 3, 140C–141C).

106 Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии 2, 5; *Максим Исповедник*. Вопросоответы к Фалассию XXVIII. Ср.: Жизнь (Ин 14:6), Сила (1 Кор 1:24), Солнце (Мал 4:2; Мф 17:2; Откр 1:16), Свет (Ин 8:12), Звезда (Откр 22:16), Дыхание (Исх 15:8; Плач 4:20), Облако (Исх 19:16; Иез 1:4, Сир 24:3), Блистание (Пс 89:17; Авв 3:4; Иез 1:4), Восход (Втор 33:2; Ис 60:3), Гром (Исх 19:16), Роса (Ос 14:6; Втор 32:2), Ливень (Ос 6:3), Дождь (Пс 72:6), Вода (Сир 15:3; Ис 44:3; Ин 4:14), Поток (Сир 24:32), Земля (Пс 23:1), Скала (2 Царств 22:2), Древо (Притч 3:18), Виноградная лоза (Песн 8:12; Ин 15:1), Маслина (24:19), Кедр (Сир 24:14), Иссоп (?), Лилия (Песн 2:1), Человек (Иез 1:5; Рим 5:15), Лев (Ос 5:14; Плач 3:10; Сир 28:26; Иез 1:10; Иер 25:38), Телец (Иез 1:10), Конь (Зах 1:8; Откр 19:11), Медведь (Ос 13:8; Плач 3:10), Барс (Сир 28:26), Червь (Пс 22:7), Орел (Втор 32:11), Голубь (Лк 3:22), Рыба (?), Кит (Иов 41:2–26 ?). Ср.: *Климент*. Педагог II, 2, 3 (H.-I. Marrou et al.), рус. пер. с. 128: "великая гроздь эта, Логос, который за нас был выжат. Кровь этой виноградной лозы, то есть Логоса, восхотела быть растворенной водой...".

107 Безумие (Ос 9:8), Опьянение (Ис 29:9; Иер 13:13; Лк 21:34), Похмелье (Лк 21:34), Забвение (Иез 21:32), Гнев (Исх 32:11), Ярость (Исх 22:24), Ненависть (Прем 14:9), Вожделение (Прем 6:18). Ср.: *Климент*. Педагог

II, 2,рус. пер. с. 133: "похмелье [κραιπάλη] – есть тошнота и нездоровье, следующие за охмелением".

[108] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 56–57 (CCSG 18. P. 22).

[109] *Августин.* О порядке II, 9, 26 (PL 32, 1007).

[110] Ср.: *Колумбан.* Epistolae V, 11 (Walker), p. 48, 11–12; 50, 2–3 (PL 80, 279C, 280B).

[111] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 20–21 (CCSG 18. P. 21).

[112] Там же III, 111–114 (p. 25).

[113] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах V, 10 (PG 3, 825B).

[114] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 52–54 (CCSG 18. P. 22).

[115] *Аристотель.* Метафизика A. 2, 994b9–10.

[116] В греческом тексте (PG 91, 1972C 8) значится μόνον (единственный), а не μένον (пребывающий, manens).

[117] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 61–76 (p. 23).

[118] Там же III, 99–101 (p. 24).

[119] У Максима имеется триада esse (τὸ εἶναι), bene esse (τὸ εὖ εἶναι), и semper esse (τὸ ἀεὶ εἶναι). Первый и второй члены этой триады встречаются у *Дионисия Ареопагита.* О церковной иерархии I, 3; О божественных именах IV, 1; V, 8; Послание IX, 3 (PG 3, 373C 15 – D 1; 696A 4–5; 821D 3–8; 1109C 5). Упоминание о третьем члене находим у *Прокла* Первоосновы теологии 43; 91; 172; 192 (Dodds, pp. 44; 82; 150; 168).

[120] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 107–126 (p. 24–25).

[121] Там же 61–62 (p. 23).

[122] Там же 63–64 (p. 23).

[123] Там же 64–65 (p. 23).

[124] Там же XVI, 56–57 (p. 134).

[125] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии IV, 1 (PG 3, 177D).

[126] Ср. Никео-Цареградский Символ веры: "Веруем во единого Бога Отца, вседержателя, творца [ποιητήν] небу и земли, всех видимых и невидимых".

[127] *Августин.* О порядке II, 9, 26 (PL 32, 1007); *Иоанн Скотт.* De praedestinatione II, 2 (CCCM 50. P. 12, 49–50); Commentarius I, 27, 76–77 (SC 180. P. 138).

[128] Ср.: *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 4 (PG 3, 697C). P III, 622A, 675A; IV, 823D.

[129] *Августин.* Об истинной религии XL, 76 (PL 34, 156), О граде Божием XVI, 8, 2 (PL 41, 486); *Иоанн Скотт.* De praedestinatione XVIII, 135–140 (CCCM 50. P. 115).

[130] *Августин.* О книге Бытия IV, 4, 8 (PL 34, 300); *Иоанн Скотт.* De praedestinatione II, 3 (CCCM 50. P. 14).

[131] *Августин.* De trinitate VI, 4, 6; VII, 8; XV, 13, 22 (PL 42, 927, 929, 1076); *Алкуин.* De fide sanctae et individuae trinitatis II, 13–14 (PL 101, 31D–33A); *Иоанн Скотт.* De praedestinatione II, 19–20, 54–56 (CCCM 50. P. 10, 12); Expositiones XIII, 253–258.

[132] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 15 (PG 3, 713AB).

[133] Глосса в vers. III (i^2): "Он говорит о двух любовных силах, из которых одна сочетает и соединяет между собой все чувственное, а другая все умственное".

[134] *Дионисий Ареопатит.* О божественных именах IV, 16 (PG 3, 713BC).

[135] Там же IV, 17 (PG 3, 713D).

[136] Там же IV, 7 (PG 3, 701C–704B).

[137] *Августин.* Об истинной религии LV, 113 (PL 34, 172).

[138] *Максим Исповедник.* Ambigua XIX, 37–40 (CCSG 18. P. 148); *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 14 (PG 3, 712C).

[139] *Максим Исповедник.* Ambigua XIX, 41–47 (CCSG 18. P. 147).

[140] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии XV, 2 (PG 3, 329AC).

[141] *Василий Великий.* Гомилии на Шестоднев II, 7; VI, 8; *Евстатий.* Latina versio homiliarum Basilii (ed. Amand de Mendieta-Rudberg). P. 2–27, 80–82.

[142] *Иоанн Скотт.* P III, 685C.

[143] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии II, 3 (PG 3, 140C–141A); *Иоанн Скотт.* Expositiones II, 495–546 (CCCM 31. P. 33–34).

[144] *Иоанн Скотт.* Гомилия XIII, 16–26 (290D–291A). рус. пер. с. 197.

[145] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IX, 8–9 (PG 3, 916AD).

[146] Глосса (vers. III, i[2]): "Стойким и плодоносным исхождением он называет движение по дуге, поскольку оно составляется отчасти прямыми линиями, отчасти кривыми, которых он именует плодоносными. А плодоносной [fertilis] кривая линия называется потому, что, дабы не уйти в бесконечность, она стремится [fertur] к себе самой". Этимологическое объяснение: aliquem ferre – это "быть беременным", "быть на сносях", ferri – нестить, устремляться.

[147] Аристотель говорит о трех видах пространственного перемещения [φορά] – поступательном [ἐπ' εὐθείας], круговом [κύκλῳ], и смешанном [μικτή] (Физика 261b28–29; 265a13–15). У Дионисия эта триада превращается в поступательное, круговое и спиральное [ἑλικοειδὲς] (*Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 8; IV, 9; IX, 9). То, что это именно аристотелевская триада, где движение "по спирали" заменило "смешанное" подтверждается тем, что к фразе "движение в отношении места: по прямой, кругообразное, [составленное] из обоих" (О божественных именах IX, 9) имеется схолия: "он говорит о движении перемещения, которое называет движением по спирали [ἑλικοειδῆ]". Характерно, что и у Дионисия, и в схолиях при описании спиралевидного движения употребляется термин "смешанный", отсылающий к Аристотелю. Иоанн Скотт переводит эту триаду из Дионисия как circulariter, directim, oblique. Соответственно, ἑλικοειδῶς (спиральный) из соответствующих мест Дионисия становится oblique (наклонный, дугообразный, изогнутый, но не извилистый) (PL 122, 1133BC; 1163A: elicoeides vero, id est obliquus). Так же Иоанн переводил и в *Ambigua* III, 56–57, p. 22: "Moveri enim omnia dixerunt aut per rectam lineam, aut per circulum, aut oblique. Omnis enim motus simplo et composito continetur modo" (*Максим Исповедник*, PG 91, 1069–1072). Obliquus Эриугена чаще всего понимал как "наклонный": применительно к астрономии, например, "наклонный круг" Зодиака. Ср.: *Иоанн Скотт.* Annotationes in Martianum (ad De nuptiis VIII, p. 457, 10–13) p. 182, 20: "ELICOIDES obliqua a sole; ἥλιος enim dicitur sol; 182, 21–23: ubicumque linea ducitur per circulos oblique, necesse est ut duos acutos angulos faciat et duos spatiosos".