Майстер Экхарт, Николай Кузанский, хотя зачастую знакомство с произведением ограничивалось знанием упомянутых выдержек.

Имя истинного автора оказалось забытым. Проповедь приписывали Оригену и распространяли среди сочинений последнего. Наконец, Эразм Роттердамский доказал, что автором гомилии александрийский учитель быть не мог. Однако под именем Оригена она выдержала еще бесчисленное количество изданий.

Лишь в 1841 г. сочинение было опубликовано Феликсом Равессоном как работа Иоанна Скотта. С этого времени оно попадает в поле зрения историков философии. В 1969 г. появился французский перевод гомилии, в 1988 – английский, а теперь, наконец, с ней познакомится и русский читатель.

СОЧИНЕНИЯ ИОАННА СКОТТА

Carmina / Ed. L. Traube. B., 1896. MGH, Poet. lat. III. P. 518–56.
Comm.: Commentarius in Evangelium Iohannis // SC / Ed. E Jeauneau. P., 1972. P. 180.
Expos.: Expositiones in Ierarchiam Coelestem / Ed. J Barbet, CC Cont. med. Tournhout, 1975. P. 31.
P: Periphyseon (De divisione naturae)
I–III / Ed. I.P. Sheldon-Williams. Script. Lat. Hibern., Dublin 1 (1968), 2 (1972), 3 (1981).
IV–V / Ed. H.J. Floss. PL 122, 741–1022.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Ann	– Annotationes in Martianum
Carm	– Carmina.
CC	– Corpus Christianorum.
Comm	– Commentarius in evangelium Iohannis.
CSEL	– Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
De praed	– De praedestinatione
Expos	– Expositiones in ierarchiam coelestem.
P	– Periphyseon.
PG	– Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca.
PL	– Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series latina.
SC	– Sources chrétiennes.
SM	– Studi medievali. 3a serie.

ГОМИЛИЯ НА ПРОЛОГ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА[1]

Иоанн Скотт

PL122
283B I. Голос духовного орла[2] потрясает слух Церкви. Да воспримет внешнее чувство преходящий звук, да проникнет внутренний дух в устойчивый смысл! Голос зоркого[3] летуна, что реет не только над воздухом телесного, над эфиром[4] или над окоемом всего чувственного мира, но который выходит, быстролетный, крылами сокровен-

© В.В. Петров, перевод, 1995

ного богословия и взорами яснейшего и высшего созерцания за пределы любого умозрения, дальше всего, *что есть и что не есть*[5]. Тем, что есть, я называю [вещи], которые отнюдь не бегут ни человеческого, ни ангельского чувства, ибо существуют после Бога[6] и пребывают в числе сотворенного единой причиной всего. А тем,
283C что не есть, – [вещи] которые совершенно недосягаемы для сил понимания[7]. Итак, реет блаженный богослов не только над тем, что может быть понято и высказано словом, но проникает еще и в то, что превосходит всякий смысл[8] и значение, возвышается невыразимым полетом ума до тайн единого Начала всего; и ясно различая невыразимые соединенную пресущественность и разделенную сверхсубстанциальность[9] Самих Начала и Слова, т.е. Отца и Сына, начинает он свое Евангелие, говоря: *В начале было Слово* (Ин 1, 1).

II. О, блаженный Иоанн, ты не напрасно зовешься Иоанном. Иоанн – имя еврейское; по-гречески его перевод – ᾧ ἐχαρίσατο, на латинском же – "кому даровано". Ибо кому из богословов даровано
283D то, что тебе, а именно: проникать в недоступные тайны высшего Блага, и их, что открыты и явлены тебе, доверять человеческим
284B умам и чувствам? Скажи мне, кому даровано столько и такой милости? Возможно, кто-то скажет: «"Главнейшему из апостолов[10], – я говорю о Петре, – который Господу, вопрошавшему, за кого тот Его почитает, ответил: "Ты – Христос, Сын Бога Живого"» (Мф 16, 16).Не будет, полагаю я, опрометчив тот, кто скажет, что Петр ответил так более по типу веры и действия, чем знания и созерцания. Отчего? На том, разумеется, основании, что Петр представляет собой образ действия и веры, Иоанн же воспроизводит тип созерцания и знания[11]. Ибо один возлежал у груди Господней[a], что есть таинство созерцания, а другой часто колебался, [что является] как бы символом смятенного действия[12]. Ведь прежде чем действие [в осуществлении] божественных предписаний установится, суждение
284C Петра иногда распознает четкие формы добродетели, а иногда заблуждается, омраченное туманом плотских помыслов. Взор же сокровенного умозрения, после того как однажды постиг облик истины, никогда не отвращается, никогда не заблуждается, во веки не укрывается никакой мглой.

III. Оба ведь они бегут ко гробу[b] [13]. Гроб Христов есть божественное Писание, в котором сокровенные тайны Его божества и человечества привалены грузом буквы, словно неким камнем. Но Иоанн бежит скорее Петра. Ведь в глубочайшие тайны божественных знаков дальше и легче проникает сила полностью очищенного созерцания, а не действия, еще только требующего очищения. Однако первым во гроб входит Петр, потом Иоанн, и как оба бегут,

[a] Ин 13, 23.
[b] Ин 20, 1–8.

284D оба входят. Если Петр – символ веры, Иоанн знаменует разум. И как написано: "если не поверите, не уразумеете"[a14], так необходимо
285A первой во гроб Святого Писания входит вера, следуя вторым, вступает разум, доступ которому приготовляется через веру.

Итак, Петр признал Христа Богом, а также человеком, что родился во времени, и говорит: "Ты – Христос, Сын Бога Живого" (Мф 16, 16). Высоко воспарил. Но выше – тот, кто постиг этого Христа как Бога, рожденного[15] от Бога прежде всякого времени, и произносит: *В начале было Слово* (Ин 1, 1). Пусть никто не считает, что мы предпочитаем Иоанна Петру. Кто стал бы делать это? Кто из апостолов может быть выше того, кто есть и кого называют главою их? Мы не Иоанна предпочитаем Петру, но сравниваем созерцание с действием, дух, полностью очищенный, с духом, еще требующим очищения, добродетель, уже достигающую неизменяемого состояния, с добродетелью, только восходящей к нему. Ведь
285B теперь мы рассматриваем не достоинство личностей апостолов, но исследуем славное различие божественных тайн.

Итак Петр, т.е. действие [в осуществлении] добродетели, видит силою веры и действия – Сына Божиего, удивительным и невыразимым образом очерченного плотью; Иоанн же, т.е. высочайшее созерцание истины, дивится Слову Божиему самому по себе, до плоти, отдельному и неограниченному[16] в начале Своем, т.е. в Своем Отце. Петр, ведомый божественным откровением, видит сразу вечное и временное, соделавшиеся во Христе единым, а Иоанн вводит в познание верных душ только Его вечное.

IV Итак, духовный быстрокрылый птах[17], боговидец – я говорю об Иоанне Богослове, поднимается выше всякой видимой и невидимой твари, превосходит[18] всякое понимание и входит, обоженный, в обожествляющего Бога[19]. О блаженный Павел, ты был восхи́щен,
285C как сам заявляешь, на третье небо[b], в рай; но ты не был восхи́щен выше всякого неба и рая. Иоанн выходит за пределы всякого воздвигнутого неба и всякого сотворенного рая, т.е. за пределы любой человеческой и ангельской природы[20]. На третьем небе, о Павел, избранный сосуд[c] и учитель язы́ков[d], ты услышал слова, которых человеку не дозволено пересказать[e]. Иоанн, созерцатель сокровенной истины, в раю раев[21], дальше всякого неба, т.е. в причине всего, услышал единое Слово, через которое все начало быть, и было ему дозволено произнести то слово и проповедать людям, насколько возможно людям проповедать, и уверенно он возглашает: *В начале было Слово.*

---

[a] Ис 7, 9.
[b] 2Кор 12, 2.
[c] Деян 9, 15.
[d] 2Тим 1, 11.
[e] 2Кор 12, 4.

V Поэтому не человек был Иоанн, но больше, чем человек, ибо
285D превзошел и себя самого, и все, что есть; и вступил посредством невыразимой силы мудрости и яснейшей остроты ума в то, что превыше всего – в тайны единой сущности [unius essentiae] в трех субстанциях и тайны трех субстанций в единой сущности[22]. Ибо мог он взойти в Бога [ascendere in Deum] не прежде, чем сам стал Богом [prius fieret Deus][23]. Ведь как луч наших глаз может воспринимать формы и цвета чувственных вещей не раньше, чем смешается с лучами солнца и станет единым в них и с ними[24], так дух святых не в силах обрести ясного разумения вещей духовных и превосходящих
286A всякое понимание, доколе не сделается достойным приобщиться невыразимой истины. Итак, святой богослов, претворенный в Бога, причастный истине, повествует, что Бог Слово пребывает в Боге Начале, т.е. Бог Сын в Боге Отце. *В начале*, говорит он, *было Слово*.

Смотри на отверстое небо[a], т.е. на явленную миру тайну высочайшей и святой Троицы и Единицы! Следи, как ангел Божий восходит к Сыну Человеческому, нам, как видно, возвещая, что Слово Само прежде всех пребывает в начале, а потом нисходит к тому Сыну Человеческому и возглашает: *И слово стало плотью* (Ин 1, 14). Нисходит, благовествуя всем Бога Слово, сверхъестественно ставшего человеком от Девы; восходит, провозглашая то же Слово, пресущественно рожденнос от Отца до и прежде всего.

286B VI. *В начале,* говорит он, *было Слово*. Нужно заметить, что в этом месте блаженный евангелист посредством слова *было* [erat] вводит значение не времени, но субстанции. Ибо исходная форма слова – есмь [sum], из которой оно образуется неправильно, – содержит двоякий смысл. Иногда оно означает пребывание некоей вещи, о которой идет речь, безо всякого временного развития, и по этой причине называется субстантивным глаголом [verbum substantivum], а иногда отражает временные изменения по аналогии с другими глаголами. Поэтому, когда [блаженный Иоанн] говорит: *В начале было Слово*, это значит, как если бы он прямо сказал: "В Отце пребывает Сын" Ибо кто, находясь в здравом уме, стал бы утверждать, что Сын когда-либо был в Отце временно? Ведь там, где понимается лишь одна неизменная истина, мыслится одна только вечность[25].

286C И чтобы кто-нибудь не посчитал, что Слово в начале пребывает так, что не подразумевается никакого различия субстанций, он тотчас добавил: *И Слово было у Бога* (Ин 1, 1), т.е.: "и Сын пребывает с Отцом в единстве сущности и субстанциальном различии"

А с другой стороны, чтобы не вкралось в чью-либо душу то вредоносное заразительное [заблуждение], что Слово существует лишь в Отце и лишь совместно с Богом [Отцом], а не само Слово есть Бог, который пребывает субстанциально и единосущно Отцу –

---

[a] Ин 1, 51.

а такое заблуждение овладело неверными ариа́нами – он тотчас прибавил: *И Слово было Бог* (Ин 1, 1).

Видя также, что не будет недостатка в тех, кто говорит, что евангелист писал не об одном и том же Слове: В начале было Слово и Слово было Бог, но имел в виду одно "Слово в начале" и
286D другое "Слово было Бог"; разрушая это еретическое мнение, он, соответственно, добавляет: *Оно было в начале у Бога* (Ин 1, 2), как если бы сказал: "это Слово, Которое есть Бог, Само есть у Бога, и ничего другого не было в начале" Однако яснее это может быть понято из греческих списков. Ибо в них пишется αὐτός, что значит "он сам" [hic][26] и может относиться к обоим, т.е. и к Слову Богу, так как эти два имени – θεός и λόγος, Бог и Слово – у греков суть мужского рода. А значит это может пониматься так: "И Слово было Бог, Он был в начале у Бога", – как если бы яснее ясного говорил
287A евангелист: "Он, Бог Слово, который у Бога, есть Тот, о Ком я сказал: *В начале было Слово"*

VII. *Все через него начало быть* (Ин 1, 3). Через Самого Бога Слово или через Само Слово Бога все произошло. И что значит "все через него начало быть", как не: "когда рождался Он прежде всех от Отца, все с Ним и через Него возникло?" Ведь рождение Его от Отца само есть сотворение причин всего, а также вершение и осуществление всего, что из причин происходит в роды и виды[27]. Ибо посредством рождения Бога Слова от Бога Начала произошло все. Так услышь божественную и несказа́нную странность, неразрешимую загадку, незримую, глубокую, непостижимую тайну: через не сотворенного, но рожденного, – все сотворенное, но не рожденное.

287B Начало, от которого – все, есть Отец; начало, через которое – все, есть Сын. Когда Отец произносит Свое Слово, т.е. Отец рождает Свою Премудрость[a], – возникает все. Пророк говорит: "Все соделал Ты премудро" (Пс 103, 24), и в другом месте, от лица Отца: "Излилось из сердца Моего" (Пс 44, 1). А что излилось из Его сердца? Он сам пояснил: "слово благое, Я говорю" (Пс 44, 1), произношу доброе слово, рождаю доброго Сына. Сердце Отца есть Его собственная субстанция, из которой рождена собственная субстанция Сына.

Отец предшествует Сыну не природой, но причиной[28]. Услышь, что говорит Сам Сын: "Отец Мой более Меня (Ин 14, 28), его субстанция – причина Моей субстанции" Предшествует, говорю я, Отец Сыну причинно, предшествует Сын всему, что через Него возникло, по природе. Субстанция Сына совечна Отцу. Субстанция
287C того, что произошло через Слово, начала в нем быть прежде вековых времен [tempora secularia][29]: не во времени, но вместе со временем. Ведь время возникло среди прочего, что возникло[30]; и возникло не до него, не пред-почтено, но со-сотворено.

---

[a] 1Кор 1, 24.

VIII. А каковы последствия порождения слова, что произнесли уста Всевышнего?[a] Ибо не в пустоту произнес Отец, не бесплодно, не без великого результата. Ведь даже люди, когда говорят между собой, производят нечто в ушах слушателей. Поэтому мы должны верить и постигать, что есть три: изрекающий Отец, произнесенное Слово и то, что посредством Слова совершается. Отец изрекает, Слово рождается, все совершается. Внемли пророку: "ибо Он сказал, – и сделалось"[b], т.е. породил Слово Свое, посредством Которого все произошло.

А чтобы случайно не подумал ты, что из того, что есть, хотя
287D нечто и возникло по Слову Божьему, что-то, однако, вне Его либо произошло, либо через себя самоé обладает существованием, так что не все, что есть и что не есть, сводится к одному началу, присовокупляет он заключение всего изложенного выше богословия: *И без него ничто не начало быть* (Ин 1, 3). То есть ничто помимо Него не возникло, потому что Он [Бог Слово] Сам охватывает и обнимает в Себе все[31]; и ничто не мыслится Ему совечным, консубстанциальным или единосущным, за исключением Его Отца и Его Духа, от Отца через Него исходящего[32].

И легче это дано понять по-гречески. Так как там, где латиняне ставят "без Него" [sine ipso], там греки – χωρὶς αὐτοῦ, т.е. "вне Его" [extra ipsum][33]. Сходным образом и Сам Господь говорит своим ученикам: "Вне Меня [extra me] не можете делать ничего" (Ин 15, 5).
288A "Как сами вы," – говорит Он, – "вне Меня не могли возникнуть, что можете сделать вне Меня?" Ведь и здесь греки пишут не ἄνευ, но χωρίς, т.е. не "без", но "вне" А оттого легче, сказал я, понять по-гречески, что когда кто-нибудь слышит "без Него", то может подумать "без Его соучастия и поддержки", и поэтому не полностью, не все Ему воздает; слыша же "вне", совершенно ничего не оставляет, что в Нем и через Него не возникло бы.

IX. *Что начало быть в Нем была жизнь* (Ин 1, 3–4). После того, как блаженный евангелист открыл божественные тайны, недоступные никакому рассудку и уму, т.е. Бога Слово в Боге глаголющем, оставляя созерцателям постигать в Них обоих Святого Духа божественного Писания (ведь так, как говорящий, в слово, которое говорит, необходимо привносит дыхание, так Бог Отец одновре-
288B менно и разом и Сына Своего рождает, и дух Свой через рожденного Сына производит), и после того, как он прибавил, что через Бога Сына все произошло, и нет ничего, что пребывает вне Его, то словно от другого основания протянул он цепь [выкладок] своего богословия, произнеся: *Что начало быть в Нем была жизнь*. Ведь ранее он сказал: *все через Него начало быть*, и словно спрошенный кем-нибудь о том, что возникло через Бога Слово, каким образом и

[a] Пс 82, 19.
[b] Пс 32, 9.

что именно было в Нем, происшедшее через Него, – он ответил и говорит: *Что начало быть в Нем была жизнь.*

Это положение читается двояко. Ведь можно отделить *что начало быть*, и затем добавлять *в Нем была жизнь*, а можно так: *что начало быть в Нем*, а затем прибавить *была жизнь*. И поэтому в двух чтениях мы усматриваем два смысла. Ведь не совпадают
288C учение, которое говорит: "то, что возникло, разделено по месту и времени, распределено по родам, видам и числам, заключено или разделено в чувственных и умопостигаемых субстанциях, это все в Нем была жизнь", и учение, которое объявляет: "то, что возникло в Нем, было ни чем иным как жизнью", как если бы смысл был таков: все, что через Него произошло, в Нем есть жизнь и едино. Ведь оно было (т.е. пребывает!) в Нем причинно, прежде чем совершиться в самом себе. Ибо одним образом суть подле Бога Слова те, что через Него произошли, и другим в Нем суть те, что есть Он Сам.

X. Все, таким образом, что призошло через Слово, в Нем неизменно живо и есть жизнь. И не было в Нем ни для чего различий ни по
288D времени, ни по месту, и не будет, а только превыше всякого времени и места в Нем едино и целокупно пребывает видимое, невидимое, телесное, бестелесное, разумное и неразумное; и просто небо, земля, бездна и все, что на них есть[34]; в Нем живо, суть жизнь и вечно пребывает. И те, что кажутся нам лишенными всякого жизненного движения, живы в Слове. Но если ты вознамеришься узнать, как и каким образом все, что произошло посредством Слова, пребывает в Нем жизненно, единообразно и причинно, внемли примерам [paradigmata] тварной природы и узнай Создателя через то, что в Нем и посредством Него возникло. "Ибо невидимое Его, – как говорит апостол, – является взору, когда постигнуто через тварное" (Рим 1, 20).

Воззри, каким образом причины всего, что объемлет шарообразность этого чувственного мира, пребывают разом и сообща в
289A этом солнце[35], что зовется величайшим светильником мира. Ибо от него исходят формы всех тел, от него – красота разнящихся цветов [colorum] и прочее, что можно назвать в чувственной природе. Рассмотри многообразную и беспредельную силу семян: каким образом каждое множество трав, плодов, живых существ разом заключено в единичных семенах[36], каким образом из них прорастает прекрасное и неисчислимое многообразие форм. Взгляни внутренними очами, **как** многочисленные принципы в мастерстве Мастера [in arte arteficis] объединены и в духе располагающего их живы[37], каким образом бесконечное число линий сходится воедино в одной точке[38], и изучи подобного рода естественные примеры. А от них, словно бы поднятый надо всем крылами естественного умозрения
289B [physicae theoriae][39], Божией милостью поддержанный, просвещенный, ты сможешь разузнать проницательным умом тайны Слова, и увидишь, насколько дано ищущим Бога своего с помощью челове-

ческих умозаключений, каким образом все, что посредством Слова произошло, в Нем живо и суть жизнь! "Ибо Им, – как глаголют божественные уста, – мы живем и движемся, и существуем" (Деян 17, 28)[40]. И как говорит великий Дионисий Ареопагит, "бытие всего есть превышающее бытие Божество"[41].

XI. *И жизнь была свет человеков* (Ин 1, 4). Сына Божьего, которого ты, о блаженный богослов, прежде называл Словом, теперь именуешь жизнью и светом. И именование ты изменил не напрасно, но чтобы представить нам разные значения. Ведь оттого назвал ты Сына Божиего Словом, что все посредством Него изрек Отец: "ибо Он сказал – и сделалось[a]; Светом же и Жизнью – ибо Сын тот
289C есть Свет и Жизнь всего, что посредством Него возникло. Что он освещает? Не что иное, как Себя Самого и Своего Отца. Итак, Он есть свет и Себя Самого освещает, Себя Самого миру являет, Себя Самого незнающим открывает.

Свет божественного знания отдалился от мира, когда человек отступил от Бога. И вот двояко являет себя вечный Свет миру, а именно: через Писание и творение. Ибо божественное знание восстанавливается в нас не иначе, как через знаки божественного Писания и облики тварного. Изучай божественную речь и вбери в ум свой ее смысл, в котором позна́ешь Слово. Восприми телесным чувством формы и красоту чувственных вещей и в них ты постигнешь Бога Слово. И не явит тебе истина во всех них ничего – кроме
289D Него, создавшего все, вне Которого ничего не суждено тебе созерцать, ибо Он есть все. Ведь во всем, что есть, чем бы оно ни было, Он есть[42]. И как нет помимо Него никакого самосущего блага, так нет никакой сущности или субстанции.

И жизнь была свет человеков (Ин 1, 4). Отчего, прибавил он, – "свет человеков", как если бы свет был только и особенно у людей; тот, который есть свет ангелов, свет сотворенной вселенной, свет всех видимых и невидимых? Или, возможно, говорят, что Слово, все животворящее, только и особенно – свет людей, оттого, что в человеке Оно явило Себя не только людям, но еще и ангелам и всей твари, могущей стать причастной божественному знанию? Ведь не через ангела – ангелам, и не через ангела – людям, но через человека –
290A и людям и ангелам [Бог Слово] явил Себя, не в видении[43], но в само́й подлинной человеческой природе, которую Он целиком воспринял в единство Своей субстанции[44] и всем Его познающим Свое знание предоставил. Вот отчего является светом человеков Господь наш Иисус Христос, который явил Себя в человеческой природе всякой рассуждающей и понимающей твари[45], и открыл сокровенные тайны Своей божественности, которая равна [божественности] Отца.

XII. *И свет во тьме светит* (Ин 1, 5). Внемли апостолу: "Вы были, – говорит он, – некогда тьма, а теперь – свет в Господе" (Еф 5, 8).

---

[a] Пс 32, 9.

Внемли Исайе: " на сидящих в стране сени смертной свет воссияет" (Ис 9, 2). Свет во тьме светит. Весь род людской из-за первородного греха пребывал во тьме, не [во тьме для] внешних очей, которыми ощущаются формы и цвета чувственного, но очей внутренних, которыми различаются виды и красота умопостигаемого; не во тьме здешнего мглистого воздуха, но во тьме неведения истины; не в отсутствии света, который делает видимым мир телесного, но в отсутствии света, который озаряет мир бестелесного. После рождения Его от Девы, Свет во тьме светит, а именно, в сердцах познающих Его.

290B

А так как весь род людской словно делится на две части, т.е.: на тех, чьи сердца озарены знанием истины, и на тех, кто пребывает во все еще непроглядной тьме неверия и вероломства [impietatis et perfidiae][46], евангелист добавил: *и тьма не объяла его* (Ин 1, 5)[47] Как если бы ясно говорил: "Свет во тьме верных душ светит, и светит все ярче и ярче, начинаясь от веры, становясь зримым[48], вероломство же и неведение неверующих сердец не объяли Слова Божия, блистающего во плоти" "И омрачилось, – как говорит апостол, – несмысленное их сердце, и считающие себя мудрыми сделались глупы" (Рим 1, 21–22). Но это – нравственный смысл.

290C

XIII. А естественное умозрение [physica theoria] этих слов таково[49] Природа человеческая, даже если бы не грешила, своими собственными силами светить не может. Ведь она по природе не есть свет, но лишь причастна свету[50], способна к восприятию мудрости, но не есть сама мудрость, приобщением к которой может стать мудрой. Следовательно, как этот воздух сам по себе не светит, но нарекается именем тьмы, и лишь способен к восприятию солнечного света, так наша природа, рассматриваемая сама по себе, есть некая темная субстанция, способная к восприятию и причастная свету мудрости[51]. И точно также как об упомянутом выше воздухе, когда его пронизывают солнечные лучи, не говорят, что он сам светит, но говорят, что в нем проявляется блеск солнца таким образом, что он и природную свою омраченность не утрачивает и вбирает в себя просиявший свет, так разумная часть нашей природы, поскольку присутствует в ней Бог Слово, не сама познает умопостигаемое и своего Бога, но посредством воспринятого божественного света[52]. Услышь само Слово: "Не вы, – поучает Он, – будете говорить, но дух Отца вашего будет говорить в вас" (Мф 10, 20). Одним этим наставлением хотел Он научить нас понимать то же и в прочих [случаях], чтобы всегда в слухе нашего сердца невыразимым образом звучало: "не вы – те, кто светит, но Дух Отца вашего светит в вас, т.е. открывает вам, что Я свечу в вас, ибо Я – свет умопостигаемого мира, т.е. рассуждающей и понимающей природы. Не вы – те, кто постигает Меня, но Я Сам в вас Духом Своим Себя Самого́ постигаю, ибо вы – не самосущий свет, но лишь соучастие в пребывающем самостоятельно свете"[53].

290D

291A

И вот свет во тьме светит, ибо Слово Божие, жизнь и свет че-

ловеков в нашей природе, которая, будучи изучена и рассмотрена сама по себе, оказывается некоей бесформенной тьмой, светить не прекращает, и от нее, сколь бы не прегрешала, не желало отступиться и никогда не отступало[54]. Но сообщает ей форму, объемля[a] ее через природу, и восстанавливает в форме, обожествляя через благодать. И так как сам свет непостижим никакой тварью – *тьма его не объяла*. Ибо Бог превосходит всякое чувство и понимание[55], и
291B единый имеет бессмертие[b], Свет Его по превосходству [природы] называют мраком[56], так как он никакой тварью, чем или какой бы она ни была, не объемлется.

XIV *Был человек, посланный от Бога*: *имя ему Иоанн* (Ин 1, 6). И вот орел плавным летом снижается с величайшей вершины горы богословия в глубочайшую долину истории, от неба к земле духовного мира отпускает крыла высочайшего созерцания[57] Ведь божественное Писание есть некий умопостигаемый мир, составленный из своих четырех частей, словно из четырех элементов[58]. В середине, а вернее, вроде центра его – земля, которая есть История. Ее окружает подобием вод бездна нравственного толкования, обыкновенно называемого греками ἠθική (этикой). Со всех сторон эти словно бы две нижние части упомянутого выше мира, я говорю об
291C Истории и Этике, овевает воздух естественного знания, которое греки именуют φυσική (физикой). А вне и дальше всего клубится тот эфирный, палящий жар неба эмпирея, т.е. высшего созерцания божественной природы, которое греки называют богословием, за пределы коего не выходит никакое разумение.

Итак, великий богослов, я говорю об Иоанне, который в начале своего Евангелия достигает высочайших вершин умозрения и проникает в тайны неба духовных небес, поднимаясь за пределы всякой Истории, Этики и Физики, [ныне] к тому, что произошло несколько ранее воплощения Слова и должно быть рассказано согласно Истории, словно в некую землю отклоняет умопостигаемый свой полет и говорит: *Был человек, посланный от Бога.*

291D XV Соответственно, Иоанн вводит в свое богословие Иоанна; бездна бездну призывает[c] зовом божественных тайн; евангелист рассказывает историю предтечи; тот, кому даровано познать Слово в начале, припоминает того, кому было даровано предшествовать Слову во плоти. *Был*, говорит он. Не просто сказал: "был посланный от Бога", но *был человек*, чтобы отличить человека, причастного одной только человеческой природе, который предшествовал, от человека, в котором объединены и заключены друг в друге и человечество и божество, пришедшего после; чтобы отделить преходящий голос от Слова, пребывающего вечно и неизменно; что-

[a] Прем 1, 7.
1Тим 6, 16.
[c] Ис 41, 8.

бы представить утреннюю звезду[a], появляющуюся на заре царствия небесного[b] и указать на просиявшее Солнце правды[c]. Он отличает
292A свидетеля от того, о ком тот свидетельствует; посланного от того, кто посылает; светильник, мерцающий во мраке, от ярчайшего света, заливающего мир и уничтожающего тьму смерти и прегрешений рода человеческого. Итак, предтеча Господа был человек, не Бог; Господь же, Коего он был предтечей, был сразу и человек и Бог. Предтеча был человеком, имевшим перейти в Бога посредством благодати[59] Тот, Кому он предшествовал, был Богом по природе и имел воспринять человека посредством умаления Себя и желания нашего спасения и искупления.

Человек был послан. От кого? От Бога Слова, Которому предшествовал; миссия его – предшествование. Вопиющий предпослал [себе] голос: "глас вопиющего в пустыне" (Ин 1, 23). Вестник готовит приход Господа. *Имя ему Иоанн*, коему даровано стать пред-
292B течей Царя царей[d], открывателем воплотившегося Слова и крестителем [Его] в духовное сыновство[60], гласом и мученичеством [своими] – свидетелем вечного света.

XVI. *Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете* (Ин 1,7). То есть о Христе. Услышь свидетельство: "Вот Агнец Божий, который берет грех мира" (Ин 1, 29). И далее: "за мной [post me] идет Муж, который стал [factus est] впереди меня [ante me]" (Ин 1,30); что яснее читается по-гречески: ἔμπροσθέν μου, т.е. подле меня[61], перед моими глазами возник Он. Как если бы ясно говорил: "когда я еще был в утробе моей неплодной матери[e], я увидел пророческим взором как тот, кто в порядке времен родился во плоти после моего рождения, возник передо мной во чреве Девы как плод и как человек"

292C *Он не был свет, но – чтобы свидетельствовать о Свете* (Ин 1,8). Изложенное выше уразумей и понимай так: он не был свет, но *был послан,* чтобы свидетельствовать о Свете. Предтеча Света не был светом. Отчего тогда зовут его светильником горящим[f] и звездою утренней?[62] Он был светильник горящий, но горел, зажженный не собственным огнем, светил не собственным светом. Он был звездою утренней, но не от себя получил свой свет. Благодать Того, Кому он предшествовал, горела и сияла в нем. Он не был свет, но был причастен свету. Не принадлежало ему то, что сверкало в нем и через него. Ведь как мы сказали выше, никакая, рассуждающая или понимающая тварь сама по себе не есть самосущий свет, но светит благодаря причастности единственному и подлинному само-

---

[a] Откр 22, 16.
[b] Мф 5, 3.
[c] Мал 4, 2.
[d] Откр 19, 16.
[e] Лк 1,7.
[f] Ин 5, 35.

292D сущему свету, который умопостигаемо светит везде и во всем[63]

Поэтому добавляется: *Был Свет истинный, Который просвещает всякого* [omnis][64] *человека, приходящего в мир* (Ин 1,9). Истинным Светом именует он самосущего Сына Божия, рожденного прежде всех век от самосущего Бога Отца. Истинным Светом именует он того Сына, что ради человек стал человеком от человеков. [Это] Он -- свет истинный, Который говорит о Себе Самом: "Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни вечной" (Ин 8,12).

XVII. *Он был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в этот мир.* А что значит приходящего в мир? и кто этот всякий человек, приходящий в мир? откуда пришел он в мир? и в какой мир пришел? Если ты отнесешь эти слова к тем, кто
293A приходит в здешний мир из потаенных недр природы посредством возникновения в [каком-либо] месте и времени[65], то какое просвещение в этой жизни у рождающихся, чтобы умереть, у возрастающих, чтобы разрушиться, у составленных, чтобы распасться, у падающих из покоя безмолвной природы в непокой волнующихся невзгод? Скажи мне, какой свет был духовным и истинным у рожденных в мимолетной и лживой жизни? Неужели сей мир – подобающая обитель для отчужденных от истинного света? Неужели [не] справедливо говорят о стране сени смертной[a], долине плача[b], бездне неведения и бренной обители[c], отягощающей человеческий дух[d] и отграничивающей внутренние очи от лицезрения истинного Света?

Следовательно, не тех, кто из потаенных причин семян исходит в
293B телесные виды, должны мы подразумевать в словах "который просвещает всякого человека, приходящего в этот мир", но тех, кто духовно, через возрождение благодати, что дается в крещении, приходит в мир невидимый; тех, кто рождение по тленному телу отвергает, кто избирает рождение по духу; кто нижний мир попирает и к вышнему миру восходит[66]; кто тень неведения и смерти покидает, света мудрости и жизни взыскует; тех, кто сынами человеков быть прекращает и сынами Божиими становится; кто мир порока отстраняет и в себе разрушает, кто мир добродетели перед мысленным взором помещает и всеми силами взойти к нему жаждет. Поэтому истинный Свет просвещает тех, кто приходит в
293C мир добродетели, а не тех, кто низвергается в мир порока.

XVIII. *В мире был* (Ин 1,10). В этом месте [евангелист] именует миром не только вообще чувственное творение, но, в частности, также – субстанцию разумной природы, которая находится в человеке[67]. Ибо во всем этом, а говоря проще – в сотворенной вселенной

[a] Ис 9,2.
[b] Пс 83,7.
[c] Иов 4,19.
[d] Прем 9,15.

Слово было – Светом истинным, т.е. пребывает и всегда было, так как никогда не прекращало быть. Ведь как у говорящего, когда тот перестает говорить, голос прерывается и умолкает, так и Отец небесный: если бы перестал изрекать Свое Слово, то осуществление Слова, т.е. тварная вселенная, бытия не продлила бы. Ибо утверждением и обеспечением тварной вселенной является речение Бога Отца[68], т.е. вечное и неизменное рождение Им Своего Слова.

И не без основания можно отнести к этому чувственному миру
293D высказывание, которое гласит: *В мире был и мир через него начал быть* (Ин 1,10). Чтобы случайно какой-либо причастник ереси манихеев не посчитал, что сотворенный мир, доступный телесным чувствам, был сотворен от дьявола, а не от Творца всех видимых и невидимых, богослов добавляет: *в мире был,* т.е. в этом мире пребывает тот, кто объемлет все, *и мир через него начал быть.* Ибо создатель обитает не в чужой постройки вселенной, но в своей, которую Сам соделал.

XIX. Должно отметить, что блаженный евангелист говорил о мире
294A четырежды. Однако нам надлежит различать три мира[69]. Первый из них тот, что целиком наполняется одними только невидимыми и духовными субстанциями сил [virtutum][70], – кто бы ни вошел в него, полностью причастен истинному свету. Второй во всем противоположен первому, так как целиком составлен из видимых и телесных природ. И хотя он занимает самую нижнюю часть вселенной, в нем все же было Слово, он произошел через Слово и является первой ступенью для тех, кто хочет достичь посредством чувств знания истины, так как облик видимого приводит рассуждающий дух к знанию невидимого. Третий мир – тот, что, будучи серединой, сочетает в себе самом и возвышенное духовного и низменное телесного, и
294B делает из двух – одно. Он постигается в одном только человеке, в котором сводится воедино вся тварь[71]. Ведь [человек] состоит из тела и души. Сочетая тело от этого мира и душу от мира иного, он собирает их воедино. Тело при этом обладает всей телесной, душа же – всей бестелесной природой, которые, когда сливаются в одно целое, составляют все мирское убранство человека[72]. По этой причине человека называют "всем" [omnis][73], ибо вся тварь переплавляется в нем словно бы в некоей мастерской. Оттого и Сам Господь ученикам, шедшим проповедовать, повелел: "Проповедуйте Евангелие всей твари" (Мк 16,15).

Итак, этот мир, т.е. человек, Творца своего не познал; и ни через символы писаного Закона, ни через образцы видимого творения не
294C пожелал он познать своего Бога, оплетенный путами плотских помыслов. *И мир его не познал* (Ин 1,10). Не познал человек Бога Слово ни до вочеловечения Его, нагого, в одной лишь божественности, ни после вочеловечения[74], облаченного только воплощением[75]. Невидимого не знал, видимого отрицал. Не пожелал найти

ищущего его, не пожелал услышать зовущего, не пожелал почтить обожествляющего, не пожелал принять принимающего.

XX. *Пришел к своим* (Ин 1,11), т.е. к тем, которые через Него произошли, и через это, по справедливости, свои Ему суть. *И свои его не приняли* (Ин 1,11). Свои – суть все люди, которых восхотел Он искупить и искупил.

А тем, которые приняли Его, тем дал власть стать чадами Божиими, верующим во имя Его[76] (Ин 1,12). Теперь разделяется не
294D человеческая природа разумного мира, но воля. Отделяются принимающие воплотившееся Слово от отвергающих Его. Верные – веруют в пришествие Слова и охотно принимают своего Господа. Неверующие отрицают и упорно отвергают: иудеи из зависти[77], язычники по неведению. Принимающим Он дал власть стать чадами Божиими, не принимающим все еще дает срок принять Его. Ни у кого ведь не отнимается возможность верить в Сына Божия и возможность быть сыном Божиим: ибо это назначено свободному выбору человека и содействию благодати[78]. Кому дал Он власть стать чадами Божиими? Принимающим Его, т.е. верующим во имя
295A Его. Многие принимают Христа. Ариане принимают Его, но не веруют во имя Его; не веруют в единородного Сына Божия, консубстанциального Отцу; отрицают, что Он – ὁμοούσιος, т.е. единосущен [coessentialem] Отцу, и утверждают, что Он – ἑτερούσιος, т.е. иной сущности, чем Отец[79]. А потому не приносит им пользы принятие Христа, когда пытаются они отрицать Его истину. Тем, кто подлинно принимает Христа как истинного Бога и истинного человека, и непоколебимо в это верит, – тем дана возможность стать чадами Божиими.

XXI. *Которые не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от Бога родились* (Ин 1,13). (В старых греческих списках пишется только: *которые не от крови, но от Бога родились*[80].) "Не от крови, – говорит он, – т.е. не телесным рождением родились те,
295B кто обретает усыновление чад Божиих по заслугам веры, но [родились] от Бога Отца через духа Святого в сонаследование Христу, т.е. в совместное сыновство единородному Сыну Божию[81].

Не от хотения плоти, не от хотения мужа. [Здесь] он вводит состоящий из двух частей пол, из которого распространяется множество тех, кто рождается плотским образом во плоти[82]. При этом именем плоти евангелист обозначил женское состояние, а именем мужа – мужское[83].

А чтобы ты случайно не сказал: "кажется невозможным, чтобы смертные становились бессмертными, тленные – тления не имели, те, что всецело – люди, были чадами Божиими, временные – обладали вечностью", прими довод "от бóльшего", дабы мог ты обрести уверенность в том, относительно чего сомневаешься: *И Слово ста-*
295C *ло плотью* (Ин 1,14)[84]. Ведь если большее несомненно прошло

[этим путем], отчего кажется невероятным, что меньшее может ему следовать? Если Сын Божий сделался человеком – в чем никто из тех, кто Его принимает, не сомневается, – что удивительного, если человек, верящий в Сына Божия, сделается Сыном Божиим? Ибо для того Слово сошло в плоть, чтобы она сама (т.е. человек, верующий посредством плоти в Слово) поднялась к Нему, чтобы через подлинного единородного Сына многие чада получили усыновление. Не ради Себя Слово стало плотью, но ради нас, которые лишь через плоть Слова смогли бы претвориться в чад Божиих. Один сошел Он – взошел со многими, из людей делает богов тот, кто из Бога соделал человека.

И обитало в нас (Ин 1,14), т.е. овладело нашей природой, чтобы соделать нас причастными – своей[85].

295D XXII. *И мы видели славу Его, славу как единородного от Отца* (Ин 1,14). Где видел ты, о блаженный богослов, славу воплотившегося Слова, славу вочеловечившегося Сына Божия? Когда видел? рассматривал какими глазами? Я думаю – телесными: на горе во время Преображения[a]. Ведь тогда ты был там третьим свидетелем божеского прославления. Ты сам присутствовал, как полагаю, в Иерусалиме и слышал голос Отца, что славил Своего Сына, говоря: "Прославил и еще прославлю"[b]. Слышал как вереницы детей возглашали: "Осанна Сыну Давидову!"[c] Что сказать мне о славе Воскресения? Ты видел как Он воскресал из мертвых, когда к тебе и другим соученикам твоим вошел Он запертыми дверями[d]. Ты видел
296A славу Его, восходящего к Отцу, когда Он был взят ангелами на небо[e]. И сверх всего этого высочайшим взором ума созерцал ты Его, я имею в виду Слово, в начале Его, у Отца, где видел ты славу Его *как единородного от Отца.*

XXIII. *Полное благодати и истины* (Ин 1,14). У этого периода двойной смысл. Ведь можно допустить, [что речь идет] о человечестве и божестве воплотившегося Слова, так чтобы полнота благодати соотносилась с человечеством, полнота же истины – с божеством. Ибо воплотившееся Слово, Господь наш Иисус Христос, принял полноту благодати согласно Своему человечеству, так как Он – глава Церкви[f], рожденный прежде всей твари[g], т.е. [прежде] вообще всей человеческой природы, что в Нем и через Него исцелена и
296B восстановлена. Я говорю "в Нем", так как Он – величайший и первейший образец благодати, которой безо всяких предшествующих заслуг человек делается Богом[86]; и в Нем первоначально это было

---

[a] Мф 17,1–2.
[b] Ин 12,28.
[c] Мф 21,15
[d] Ин 20,19.
[e] Деян 1,9–11.
[f] Еф 5,23.
[g] Кол 1,15.

явлено. А "через Него" – оттого, что от полноты Его мы все приняли благодать обожения: через благодать веры[87], которой в Него веруем, и [благодать] делания, коим заповеди Его соблюдаем.

Полноту благодати Христовой можно еще постичь согласно Духу Святому. Ибо Дух Святой – раздатель и вершитель даров благодати – обыкновенно именуется благодатью[88]. Седмиобра́зное действие этого Духа заполнило человеческую природу Христа, и в Нем почило. Вот как говорит пророк: "И почиет на нем дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух знания и благочестия, и преис-
296C полнит его дух страха Господня" (Ис 11,2–3). А потому, если в отношении Христа ты хочешь понять через Него Самого́ то, что названо "полным благодати", познавай согласно человечеству [Христову] полноту обожения Его и освящения. Я говорю "обожения" – которым человек и Бог соединены в единство одной субстанции, "освящения" же – которым не только от духа Святого Он зачат, но и полнотой даров Его преисполнен; как если бы наверху таинственного подсвешника Церкви – в Нем и от Него – засверкали лампады благодати[89].

Но если склонен ты понимать полноту благодати и истины воплотившегося Слова в соответствии с Новым Заветом, то вот как, похоже, полагает тот же евангелист несколько далее. Ведь он говорит: "Закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа" (Ин 1,17). Вполне согласно [с этим] возвестишь ты,
296D что полнота благодати Нового Завета дарована через Христа, и истина символов Закона в Нем исполнена. Как говорит апостол: "в Нем обитает полнота божества телесно" (Кол 2,9), очевидно называя полнотой божества тайные смыслы тени Закона[90], относительно которых Христос, приходивший во плоти, учил и явил [нам], что они обитали в Нем Самом телесно, т.е. истинно, потому что Он Сам – источник и полнота благодати, истина символов Закона, предел пророческих виде́ний[91]. Слава Ему с Отцом и Святым Духом во веки веков. Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

Первоначально гомилия была переведена по тексту издания Г. Флосса в Патрологии Ж.-П. Миня (PL 122, 283B–296D).

Я хотел бы выразить мою искреннюю признательность Виолетте Павловне Гайденко, согласившейся сверить перевод, за советы и замечания.

Впоследствии мне стало доступно критическое издание: *Jean Scot.* Homélie sur le Prologue de Jean. Introduction, texte critique, traduction et notes de Édouard Jeauneau, SC 151. P., 1969. С учетом этой работы в перевод были внесены уточнения и поправки, а знакомство с подробнейшими комментариями Э. Жено помогло существенно углубить и расширить настоящие примечания. В работе над последними незаменимым подспорьем для меня был труд А.И. Бриллиантова "Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены" (СПб., 1899).

Для контроля использовался английский перевод: *O'Meara J.* Eriugena. Oxfors, 1988. P. 158–76.

[1] Название сочинения «Гомилия Иоанна Скотта, переводчика "Иерархии" Дионисия», приводимое в изданиях Г. Флосса и Э. Жено, взято из манускрипта Alenson Bibl. Mun. 149, f. 175r–182 r (XII в.). Оно не является авторским и, скорее всего, принадлежит одному из переписчиков. Гомилия была также известна по двум начальным словам: Vox spiritualis. Разбивку текста на главы осуществил Э. Жено.

Вводная глава гомилии представляет собой уникальный сплав богословия, метафизики и поэзии. Каждое слово, каждый образ насыщены смыслом, являются либо отголоском тем, которые Иоанн Скотт развивал в предыдущих произведениях, либо отзвуком голосов тех отцов церкви, продолжителем которых он хотел быть.

Темы бегло упоминаются, Иоанн лишь касается их, легкими штрихами задавая контуры здания, которое возводил всю свою жизнь. Ничто не потеряно. Разные планы сменяют друг друга, не отменяя, сосуществуют как в кристалле, что поворачивается разными гранями. Предание (евангелист, Церковь), структура души (внешнее чувство – внутренний дух), космология (области воздуха и эфира), философия (разделение на то, что есть и не есть), гносеология (теория "творящего познания" и его границ), богословие на греческий лад (Бог как причина, Его трансцендентность бытию, особенная троичная терминология). Темы, промелькнувшие перед нами сменились так быстро, что слились в один образ.

Насколько оригинально соединение заявленных сюжетов, настолько подчеркнуто цитатна лексика. Звучат слова-метки столпов Запада: Амвросия, Августина, Григория Великого, Беды остопочтенного. И здесь же Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник. Эта сотня с небольшим слов инкрустирована кальками с греческого, либо терминами со смещенным смыслом, которые явились результатом переводческой деятельности Иоанна Скотта. Например:

1) зоркий [altividus] построено как deividus (зрящий Бога), которым Иоанн (PL122, 1050C) переводил θεοπτικός Дионисия (PG3,205C);
2) *реять* [supervolitare] соответствует ὑπερκύψαντες Максима (PG91,1356B) (перевод в PL122,835C);
3) за *окоем* воздуха и неба выходит ев. Иоанн у Августина (PL35,1662);
4) *выходить за пределы* [transcendere] – так характеризуют созерцание ев. Иоанна Амвросий (PL15,1530A) и Августин (PL35,1381);
5) *быстролетный* [citivolus] = ταχυπετής, которым Дионисий описывает полет орла (PG3,337A) (=PL122,1068D перевода);
6) *о крылах созерцания* говорит Григорий Великий (PL76,806C);
7) о *взорах* [obtutus] орла, устремленных на солнце, писал в гомилии на Пролог Ев. от Иоанна Беда Достопочтенный (CC 122,52,14);
8) *богословие* [theologia] и *умозрение* [theoria] суть транскрипции греческих θεολογία и θεωρία. Здесь они имеют смысл "созерцания" [contemplatio, speculatio], а не науки о божественном. Однако они могут означать и высший, таинственный способ толкования Писания. Соответственно, "богослов" должно пониматься как "тайновидец", "созерцатель истины".

[2] Традиционно четыре евангелиста соотносятся с четырьмя таинственными животными (Ис 6,2–3; Иез 1,5–25; 10,2–9; Откр 4,6–9), имеющими облики подобные льву, тельцу, человеку и летящему орлу. Согласно Эриугене – это "чистейшие умы, которые символически обозначены в слове Божием под образами упомянутых животных" (PIII, 668B). Орел – символ Иоанна Богослова. Образ орла использован Августином в "Трактате на Ев. от Иоанна" (PL35,1381). Но если у Августина орел поднимается выше эфира и хора ангелов, у Эригены он выходит за пределы всего, что суть и не суть.

[3] В отличие от Э. Жено, читающего здесь altivolus (высоколетный), я оставляю altividus (видящий высокое) большинства манускриптов.

[4] В геоцентрической системе мира Эриугены область эфира лежит между орбитой Луны и небесной твердью.

[5] *То, что есть, и то, что не есть* – формула, которой Порфирий обозначал, соответственно, умопостигаемое и чувственное. Эриугена воспринял ее через Мария Викторина и переосмыслил. В его системе *"то, что есть"* – это объект знания, то, что входит в сознание твари, воспринятое умом или чувством. *То, что не есть* – реалии, лежащие за пределами восприятия, не являющиеся объектом знания. Знанию придается исключительная, конституирующая бытие роль. Иоанн Скотт пишет: "ведь, как говорит

св. Дионисий, *знание о тех, что суть, есть те, что суть*" (PII,559B). Ср.: "для нематериального знание тождественно вещи" (Плотин. Enn. V,9,5). Для Эриугены знание даже больше, чем вещь: "...вещи пребывают в своих понятиях истиннее, чем в себе" (PIV,774A) ср. 766B. Он пишет о чинах небесной иерархии: "о всяком ряде рассуждающих и понимающих тварей говорят, что он и существует и не существует. Ибо он *есть*, насколько познается высшими или самим собой, но он *не есть*, насколько не дозволяет познавать себя низшим" (P1,444C). Бог не есть – он выше бытия и познания.

[6] Так Иоанн Скотт передает τὰ μετὰ θεόν Максима Исповедника (PG91,1077A).

[7] Ср.: "Бог превосходит любое понятие, мышление и познание" (Дион. De div. nom. VII.1. PG3,865B).

[8] intellectus, которое здесь переведено как "смысл", многозначно. Это высшая часть человеческой души – "ум-понимание", которым созерцательно постигаются самые сокровенные, самые возвышенные истины божественного. Этим ум отличается от рассудка-разума, которым рассуждающий человек познает объекты чувственного тварного мира. Человек есть преимущественно рассуждающая тварь, ангел – понимающая. Везде, где в русском тексте значится "ум", следует учитывать второе значение – "понимание", и наоборот.

[9] Приставка сверх- (пре-) воспринята Иоанном Скоттом от Дионисия: ὑπερουσιότης (PG3,588A). Смысл этого выражения в утверждении единства сущности и раздельности субстанций (ипостасей) при сознании того, что тайна Троицы – выше человеческого разумения: "...когда говорят *пресущественный* по отношению к Богу, говорят не *что* Он есть, но *что* Он не есть; говорят, что Он не сущность, но больше, чем сущность" (P1, 462C). И евангелист, воспаривший столь высоко, не может непосредственно созерцать божественную природу. В другом месте Иоанн Скотт поясняет, что он не говорил "что какая-либо тварь, кроме человеческой природы Слова, может подняться за пределы теофаний и достичь Бога так, чтобы перед ней не стояла еще теофания" (PV,905C). "Четко различая" означает здесь, скорее всего, искушенность в троичной терминологии.

[10] Ср. у Максима: "Петр, глава апостолов" (PG90,637B). Дионисий: "Петр – глава и недосягаемая вершина среди богословов" (PG3,681C).

[11] Ср. Максим: "Если Петр является символом действия, то Иоанн – созерцания" (PG90, 274B). Беда развил эту тему в своей гомилии на Иоанна (CC 122,64–65). Согласно же Эриугене суть четыре ступени духовного восхождения: вера, действие, знание, созерцание (PL122,136; 142; 165; 218). Первые две соотносятся с Петром, вторые – с Иоанном.

[12] trepidae actionis symbolum – Иоанн Скотт, возможно, имеет в виду попытку Петра пройти по воде (Мф 14,28–31). Он переводит отрывок из Максима: "...смятение есть также страх падения, т.е. низвержения" (PG91,1197B). Таинства [sacramenta] отличаются от символов. В первых – явления, указующие на высшую реальность, даны в чувственной форме – facti et dicti. Это жертвы, церковные таинства. А во вторых – они имеют идеальный характер – dicti et non facti. Сам Иоанн Скотт не всегда выдерживает это различение.

[13] Бег двух апостолов ко гробу использован Григорием Великим (Homil. in evang. PL76, 1175–6). Иоанн символизирует Синагогу, а Петр – Церковь.

[14] Строка Ис 7,9 nisi credideritis, non intelligetis приводится согласно Септуагинте, пример чему положил Августин (De doctr. christ. II,12, 17. PL34,43). В Вульгате значится: si non credideritis, non permanebitis (если не поверите, не пребудете). Ср. Августин: "Говорит мне человек: пойму, чтобы верить. Я отвечаю: верь, чтобы понимать" (Serm.43. PL38,255).

[15] У Максима γένεσις означало "возникновение", "приведение к бытию", "происхождение от Бога, а γέννησις – размножение людей через плоть. Иоанн Скотт соблюдает это различение, используя соответственно, глаголы gigno и nascor. Происхождение Слова от Отца четырнадцать раз описывается глаголом gigno (а также его производными) и единожды глаголом nascor. Для рождения тварных созданий девять раз использован глагол nascor, и ни разу – gigno. В русском переводе соблюсти это различие не удалось.

[16] В системе Максима Бог беспределен, а признак тварных созданий – конечность, "очерченность" (περιγραφή). Воплощаясь, неограниченное Слово ограничивается плотью. На уровне образов воплощение рассматривается как одевание нагого в своей божественности Слова плотью. Иоанн Скотт, правда, указывает в качестве источника такого своего представления не Максима, но Епифания из Саламина (PIV,745D). Ср.: "одеяние, принятое [Богом] от Девы" (Carmina, 543,27).

[17] В оригинале – petasum, диковинный неологизм Эриугены, произведенный им, как показал Э. Жено, от πέτομαι (летать). Корень тот же, что в слове "птица" В известных Иоанну Скотту сочинениях встречалось petasus (широкополая шляпа странника). У Пруденция оно стоит в аблативе: "petaso insignis Mercurius – выделяющийся [своей дорожной] шляпой Меркурий" (Contra Symmachum II, 519–20. CSEL 61, p. 625). Дважды (и тоже в аблативе) оно встречается у Марциана Капеллы (De Nuptiis, ed Dick, Stuttgart, 1969, p. 19.5, 71.20). Иоанн Скотт понял его как petasum (среднего рода), и, поскольку оно соотносится с volucer deus (крылатым богом = Меркурий), он дал такое пояснение: "πέτομαι – летаю, отсюда petasum (птах)" (Ann. II, p. 71.10); "petasa (птахами) называются крылатые, словно устремляющиеся вверх" (Ann. I, p. 30.5). Джулио д'Онофрио, приведя цитированные выше пояснения Иоанна Скотта, указывает на соответствующее толкование у Ремигия (G. d'Onofrio. Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre... (SM XXII, ii (1981), p. 635, N 139): "[Меркурий] сам привязывает к ногам крылатые сандалии, т.е. petasum" (Rem. Autiss., Comm. in Mart. I/Ed Lutz. I. P. 82.27–9); и "petasum, т.е. крылатая обувь, с которой изображается [Меркурий]. Ведь по-гречески говорят peto, на латинском – "летаю" Ибо сам он – бог красноречия и вследствие своей проворности рисуется с крылатой обувью" (Comm. in Consolationem IV, metrum 3, vol. 18, MS Vat. Pal, lat. 1581, f. 48v и MS Paris BN lat. 15090, f. 60r). Так "дорожная шляпа", возвысившаяся у Эриугены до "птаха", у Ремигия снова заземляется, превратившись в "крылатые сандалии"

[18] В отличие от Э. Жено, читающего здесь penetrat (проникает), я оставляю tranat (перелетает) манускрипта из Алансона.

[19] Об обожении говорили преимущественно восточные отцы. Эриугена пишет: "В латинских книгах этот термин, я имею в виду *обожение*, употребляется чрезвычайно редко, хотя смысл его мы находим у многих и особенно у св. Амвросия. Но отчего это так – нам не вполне ясно. Может быть оттого, что смысл этого термина, т.е. *обожение* (которым преимущественно пользуются греки, понимающие под этим прехождение святых в Бога не только душой, но даже и телом, чтобы стать в Нем и с Ним единым, ибо в них не остается ничего животного, ничего телесного, ничего человеческого, ничего природного), смысл его чрезмерно высок, непостижим и невероятен для тех, кто не в состоянии подняться за пределы плотских помыслов" (PV, 1015B).

[20] Под тварным раем, куда был помещен Адам, Иоанн Скотт понимал первоначальное состояние человеческой природы как образа Божиего. Такое толкование заимствовано у Амвросия (PL14,279–80), De paradiso которого он цитирует в Перифюсеон. Ср.: "посреди рая, т.е. человеческой природы" (PV,982A). Человеческая и ангельская природы родственны. "Понимающая и рассуждающая ангельская природа возникла в человеческой, понимающей и рассуждающей природе; точно так же и человеческая – в ангельской, через взаимное познание, которым и ангел постигает человека и человек ангела" (P1V,780B). "Ведь не где-нибудь обитает Господь, как в человеческой и ангельской природе, которым одним даруется созерцание истины" (PV,982B).

[21] Ср. небо небес (гл. XIV), Царь царей (гл. XV).

[22] Троичная терминология на Западе и Востоке различалась. Латиняне говорили о трех лицах [personas] и одной субстанции, греки – о трех ипостасях и одной сущности [οὐσίαν]. Эриугена большей частью следует грекам. Это значит, что применительно к Троице он понимает "субстанцию" как "ипостась" и принимает соответствие, установленное еще Боэцием: сущность – οὐσία, essentia, ипостась – ὑπόστασις, substantia, лицо – πρόσωπον, persona (Contra Eutychen, III). Это противоречило западной традиции, в которой со времен Тертуллиана божественную природу именовали "субстанцией". Иоанн Скотт отдает этой традиции дань, когда говорит о Слове, Отце и Духе Святом как о консубстанциальных (гл. VIII и XX). Субстанция здесь означает "сущность". В общем же значение термина зависит от контекста. Например: "субстанция Сына совечна Отцу. Субстанция того, что произошло через Слово, начала в нем быть прежде вековых времен" (гл. VII). В первом предложении это "ипостась", во втором – идеальное основание, сущность тварной вещи. Чтобы показать как функционировало это слово, сохранить его узнаваемость и не разрывать на несколько различных, substantia оставляется без перевода.

[23] Иоанн Скотт переводит Максима: "Что бы ни смог постичь ум, тем он сам становится" (PL122,449D). Если объект созерцания – Бог, то созерцатель обожествляется, ведь подобное познается лишь подобным (Timaeus 45c). Ср.: "Вот какова гибель [для мира] святых, преходящих силою созерцания в Самого Бога, превосходящих все и самих себя"

(PV,897C). "В Самого́ Бога восходит тот, кто созерцает всю совокупность творения... находясь там, где все едино и куда все, что произошло из своих примордиальных причин должно возвратиться" (PV,970C).

[24] В понимании механизма зрения Эриугена следует Платону (Timaeus 45в).

[25] Ср.: "Кто узнал истину, узнал свет, и кто узнал свет, узнал вечность" (*Августин.* Conf. VII,10.PL32,742).

[26] В известных ныне греческих манускриптах Евангелия от Иоанна значится οὗτος – этот, он (his); а не αὐτός – он сам (ipse). Это не единственный случай, когда Иоанн Скотт, несомненно имевший греческий список Нового Завета перед глазами, цитирует текст, отличающийся от известных теперь. См.: *Nestle Eb.* Scotus Erigena on greek manuscrits of the fourth gospel // Journ. Theol. Stud. 1912. XIII, 52. P. 596–597.

[27] Когда Отец рождает Слово, Он одновременно творит в Нем примордиальные причины, т.е. идеи или сущности всех тварных созданий. Ср.: "Сами же примордиальные причины вещей называются греками πρωτότυπα – "первообразами", либо προορίσματα – "предопределениями" или "определениями.". Они также именуются ими θετα θελήματα, т.е. божественными волениями, а обыкновенно еще зовутся ἰδέα, т.е. видами или формами, в которых сотворены неизменные основания вещей, имеющих быть созданными, прежде чем они [обретут действительное] бытие" (P II,529B). Примордиальные причины и сотворены и превышают тварное. "Воспитанник: Итак, ты не включаешь в число тварного субстанции и причины вещей, укорененные в Слове Божием? Ведь ты сказал, что они возникли до всякого времени и всякой твари. Воспитатель: Не включаю, и не без основания. Ибо словом *тварь* в собственном смысле обозначается то, что через рождение неким временным движением проистекает в свойственные ему виды. То, однако, что утверждено раньше всякого времени и места, в собственном смысле не называется тварью, хотя по некоторому способу выражения, συνεκδωχικῶς (в расширительном смысле), совокупность существующего после Бога, можно назвать созданной Им тварью" (PV,887–8).

[28] Положение Максима Исповедника (PG91,1264C), направленное против ариан, которые использовали строку "Отец мой более Меня" (Ин 14,28). Для Иоанна Скота инвективы против ариан были лишь данью традиции. Ср. Фома Аквинский: «У латинян не принято называть Отца причиной Сына или Св. Духа, но лишь Началом или родителем... Греки же, которые применяют к божественным лицам термины "причина" и "причиненное", не намереваются ввести различия природ или посчитать Сына тварью, но хотят этим лишь показать происхождение лиц, как и мы словом "начало" (Contra errores graecorum, I). Однако см. у Августина: "Бог есть причина всего, что есть. И поскольку Он есть причина всего, Он является также причиной своей Премудрости" (Lib. de divers. quaest. LXXXIII,16).

[29] Иоанн Скотт различает времена вечные и вековые, являющиеся образом первых. "Вечные времена суть... вечность, в которой вечно утверждены примордиальные причины всех вещей... [В вековых временах] причины, одновременно и разом сотворенные в начале, исходят неким порядком веков... в свои видимые или невидимые осуществления (P II,558C). Словосочетание восходит к выражению ап. Павла: πρὸ χρόνων αἰωνίων (2Тим 1,9 и Тит 1,2). Августин перевел его как tempora aeterna (вечные времена) (De civ. Dei XII, 16. PL41.365). Перевод Вульгаты – tempora saecularia (вековые времена).

[30] Э. Жено полагает, что здесь речь идет уже не о "вековых временах" чувственного мира, о которых Августин писал. "Без сомнения мир сей возник не во времени, но вместе со временем" (PL41,322), но о временах "вечных"

[31] Ср. Климент Александрийский: "Все вещи от Сына, и Он есть круг всех сил, собранных и соединенных в одно" (Stromata IV,635,9). Ср.: *Ориген.* De Princ. 1,2.

[32] Такова формула, которой чаще всего следует Иоанн Скотт в вопросе о filioque: "от Отца через Сына" Подробнее см.: *Бриллиантов А.И.* Указ. соч. С. 277–9.

[33] Предлоги sine, ἄνευ имеют преимущественно логический характер отрицания, в то время как extra, χωρίς – характер пространственный.

[34] Ср. [В Слове Божием] первоосновно и неизменно пребывает совместно все: не только то, что существует в сей тварной вселенной ныне, но также то, что было и будет" (*Августин.* De Trin. IV,1,3. PL42,888). Толкуя строки Бытия Иоанн Скотт писал: "Под именем *неба* и *земли* мы понимаем примордиальные причины всей твари, которые

сотворил Отец в своем единородном Сыне... Под именем *неба*... примордиальные причины вещей умопостигаемых и небесных сущностей, а под именем *земли* – вещей чувственных" (P II,546A). Как причины умопостигаемого он также трактовал *бездну* (P II,556A).

[35] Ср.: "Ибо и это видимое солнце, будучи само по себе простым огнем... содержит в себе природу всех чувственных вещей. И не то, чтобы оно содержало нечто иное, чем оно самое, но оно само субстанциально есть все, что в себе содержит. Ибо в нем сотворена субстанция всего видимого" (P III,680A). Ср. Дионисий: "Солнце одно нераздельно содержит в себе причины бытия всех, кто причастен его свету" (De div. nom. V,8. PG3,824C).

[36] Образ семени, содержащего дерево, ветви, листья и плоды, встречается у Августина (De gen. ad litt. V,23. PL34,337–8). Правда, Августин имеет в виду не примордиальные причины, заключенные в Слове, а "семенные основания" разбросанные в чувственной природе.

[37] Иоанн Скотт пишет: "мы называем Сына *мастерством всемогущего Мастера*, и не напрасно, ибо в Нем, то есть в своей Премудрости, всемогущий мастер, Отец, сам все, что только пожелал, сотворил и вечно и неизменно сохраняет" (P II,579B). Ср.: "Ремесленник изготовляет сундук. Сначала он имеет сундук в своем мастерстве... Сундук жив в мастерстве, так как жива душа мастера, где все это находится прежде чем воплотится" (*Августин.* Tract. in Joan. ev. 1,17. PL35,1387).

[38] Ср. Дионисий: "Все радиусы круга сходятся к единой точке в центре окружности и, таким образом, эта точка содержит в себе все прямые" (De div. nom. V,6. PG3,821A).

[39] Естественное умозрение соответствует φυσικὴ θεωρία Максима Исповедника – созерцанию, отправляющемуся от природных образцов. Второй путь – созерцание от Писания – есть богословие (ср. гл. XI). Видимый мир есть книга, знаки которой – твари. И наоборот, Писание есть умопостигаемый мир, четыре слоя понимания которого суть четыре первоэлемента (см. гл. XIV).

[40] Поскольку в Слове находятся примордиальные причины всех существ, "мы суть не что иное, насколько мы вообще суть, как сами наши основания, от века утвержденные в Боге" (P III,640A).

[41] τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης (De cael. ierar. IV,1. PG3,177D). Э. Жено отмечает, что Дионисий – единственный из отцов, который назван по имени. В гомилии, предназначенной для литургического употребления, это объясняется только тем, что он как ученик ап. Павла соотносим с апостолами. То, что Дионисий упоминается немедленно после цитаты из Павла, диктуется текстом писания, где Деян 17,34 и 17,28 соседствуют.

[42] Ср.: "Поскольку в Нем суть все, и наоборот, поскольку Он сам есть все" (P 1,516D). И "ведь Бог видит лишь себя самого, ибо вне Его нет ничего, а все, что есть в Нем, есть Он сам" P III,704C.

[43] Это положение направлено против докетизма, учившего, что Слово воплотилось не реально, но лишь по-видимости, так что тело Иисуса – лишь кажимость (δόκησις, φάντασμα). Против докетов писал Максим (PG91,1320C).

[44] Теперь опровергаются аполлинариане, которые не считали человеческую природу Христа полной и отрицали наличие у Него тварной души. Они говорили, что лишь плоть Иисуса была человеческой, душа же представляла собой исключительно божественный Логос. Относительно терминологии ср.: "человеческую природу, соединенную в единство божественной субстанции или, как обычно говорят латиняне, в единство персоны" (P V,1018B).

[45] Ангелы в отличие от человека непосредственно созерцают богоявления и, таким образом, "понимают" их. Из людей до умозрения и понимания возвышаются лишь святые. Ср.: "мы полагаем, что есть две природы, причастные мудрости: понимающая – в ангелах, рассуждающая – в людях" (P II,552C).

[46] Человеческая природа разделяется на область света – верующих [fideles], и область тьмы – неверующих [impii]. Поле света омрачается еретиками и схизматиками. Поле тьмы составляют два вида неверия – неведение [ignorantia] язычников и вероломство [perfidia] иудеев.

[47] et tenebrae eum non comprehenderunt может быть переведено: тьма Его не объяла, не познала, не постигла.

[48] Имеется в виду последовательность духовного восхождения от веры к непосредственному созерцанию истины, о которой говорилось в примеч. 11.

[49] Если "естественное умозрение" главы X означало созерцание, отправляющееся от природы, то здесь это один из четырех видов толкования Писания.

[50] Понятие причастности или соучастия неразрывно связано у Иоанна Скотта с понятием иерархии. Такое понимание было заимствовано им у Дионисия. "Причастность, стало быть, не есть [только] принятие некоторой части, но распределение божественных даяний и даров от высшего к низшему, через высшие ряды к низшим... [Это есть] заимствование последующей сущностью из более высокой сущности и распределение бытия от той, которая имеет его первой, к последующей, чтобы ей быть... Божественная благость, сущность, жизнь, премудрость и все, что находится в источнике всяческих, истекают сначала в примордиальные причины, и дают им бытие; затем от примордиальных причин они неизъяснимым образом низвергаются через соответствующие ряды вселенной в осуществления причин, протекая всегда от высших к низшим; и возвращаются сокровенным круговоротом через потаеннейшие ходы природы обратно к своему источнику" (P III,631–2)

[51] Ср.: "Воздух не есть свет или жар, и душа не есть мудрость... Также сама душа, даже если бы всегда была мудрой, каковой станет когда будет отпущена в вечность, будет мудрой, однако [лишь] благодаря причастности неизменной мудрости, которой сама по себе не является... И как помрачается воздух, лишенный этого света... так помрачается душа, оставшись без света мудрости" (Августин. De civ. Dei XI,10,2. PL41, 326).

[52] Ср.: "Всякое божественное просвещение, что сияет в умах человеков, без сомнения даруется через служение ангелов... Ангелы приводили наших духовных отцов к божественному, т.е. к знанию Бога" (Expos. IV,13).

[53] Ср.: "истинно есть только единый Бог. А прочее, в чем говорят, что оно существует, есть его теофании" (P III,633A). "Всякая видимая или невидимая тварь, как удостоверяет нас разум, есть и называется теофанией, т.е. богоявлением" (Expos. IV,12).

[54] Ср.: "Как бы ни был удален человеческий ум от своего создателя из-за двуличия, никогда, однако, не был он Им покинут из-за [сохраняющегося] достоинства человеческой природы" (Expos. IV,15).

[55] Септуагинта: καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, и мир Божий, который превыше всякого ума (Флп 4,7). В Вульгате: et pax Dei quae exsuperat omnem sensum. Переводя Дионисия, который цитирует эту строку послания, Иоанн Скотт передал πάντα νοῦν посредством omnem intellectum (PL122,1178D). В Гомилии объединены sensum Вульгаты и intellectus его собственного перевода.

[56] Ср.: "Запредельный Мрак Его скрывается при любом свете и затмевает любое познание. И если кто-либо, увидев Бога, понял то, что он видел, – не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое; Бог же в Своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее, и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее, а существует сверхъестественно и сверхразумно познается" (*Дионисий*. PG3,1065A).

[57] Это место можно понимать двояко. 1. Иоанн нисходит от созерцания божественных тайн (повествования о Слове) к здешнему миру (начиная историю Предтечи). В Перифюсеон, говоря об Иоанне Богослове, вознесенном ангелом на великую гору (Откр 21,10), Эриугена писал о "доме Господа, возведенном на горе высшего созерцания" (P V,982B). 2. Одновременно *Богословие,* т.е. проникающее в скрытый смысл Писания понимание, высший из четырех способов экзегезы, сменяется *историей*, т.е. буквальным восприятием повествования. В умопостигаемом мире Писания это соответствует переходу от "неба" к "земле" (см. примеч. 58).

[58] Максим Исповедник в Ambigua (PG91,1245–8) выстроил следующее сопоставление между четверками элементов, добродетелей, евангелистов и видов любомудрия:

Земля	Справедливость	Матфей	Вера
Вода	Умеренность	Марк	Действие
Воздух	Мужество	Лука	Физика
Эфир	Благоразумие	Иоанн	Богословие

Иоанн Скотт трансформировал виды любомудрия в четыре способа экзегезы: историю,

нравственное понимание, естественное (физическое) умозрение и богословие. Нужно заметить, что задолго до знакомства с Максимом Эриугена мог читать обращенный против него трактат Пруденция из Труа (851 г.), в котором тот писал о квадриге Христа, которая есть четыре евангелия, четыре названные выше добродетели и четыре способа экзегезы: исторический, нравственный, аллегорический и анагогический (PL115,1352AB).

[59] "Этим даром [благодатью] наделяются не все. Обожение даруется лишь ангельской и человеческой природам. И не вообще им, но только ангелам, которые горят любовью к своему Создателю и пребывают в постоянном созерцании истины, и только людям, соответствующим названному условию. До того доходит, что дар благодати не ограничивается пределами тварной природы и действует вопреки силе природы, совершает свое действие пресущественно и вне всяких тварных природных оснований" (P V,904A).

[60] Иоанн Скотт цитировал Максима (PG91,1348): "Бог Слово принял ради нас из крещения в духовное сыновство подчинение рождению, будучи Богом... Разрешая ради нас в Себе узы рождения от тела, Он дал нам власть стать чадами Божиими через рождение от духа" (P V,937–8).

[61] Эриугена подчеркивает, что речь идет о предстоянии в пространстве, а не во времени: coram = co– + ōs (в присутствии, перед лицом), тогда как ante и post помимо присущего им издревле пространственного значения (первоначально все предлоги были наречиями места), приобрели значение временно́е.

[62] Ср.: "Звездою утренней, которую греки называют ἄστρον πρωϊνόν нарекли Иоанна потому, что как та утренняя звезда, которую астрологи называют Люцифером предшествует восходу солнца, так предтеча Господа раньше явился в мир, а за ним последовало Солнце правды (Comm. 305B).

[63] Ср. у Августина: "Писание совершено через людей... Но хотя те, кто писал Писание, сами были людьми, они светили не от себя; тот свет был истинным, что просвещает всякого человека, приходящего в этот мир" (Tract. in Ioan. ev. 1,5. PL35,1382).

[64] omnis – весь, всякий. Ниже в тексте имеется в виду второе значение.

[65] Имеются в виду примордиальные причины вещей, что укоренены "в сокроненнейших недрах божественной Премудрости" (P II,551B), т.е. в Слове. Сущее в недре Отчем Слово (Ин 1,18) содержит в Себе эту "творящую и сотворенную природу", которая и сотворена и превышает per excellentiam тварное (см. примеч. 27). Ср. "Ведь есть всеобщая, присущая всем природа, сотворенная единым началом всего, из которого словно обильным ключом, через потаенные поры, проистекают, подобно ручьям, телесные создания" (PIV,750A).

[66] В Ambigua, переведенных Эриугеной, об этих мирах говорит Максим: "нижний мир" (PG91,1241D) и "вышний мир" (PG91,1273D).

[67] Имеются в виду "рассуждающие" твари, т.е. люди (см. примеч. 45).

[68] Идеальные основания всего сущего укоренены в Слове (см. примеч. 40). Состояние укорененности, утвержденности описывается термином substitutio. Ср. "Слава святых есть ясная и знаемая Богом утвержденность их в божественной Премудрости и их примордиальных причинах" (P II,559B).

[69] Слово "мир" употребляется в Прологе Евангелия четырежды (Ин 1,9–10). Ниже разбираются три смысла этого понятия. Под "миром" можно понимать 1) невидимый духовный мир; 2) материальный, видимый и телесный мир; 3) человека как сочетание двух первых.

[70] Если mundus virtutum в гл. XVII означало "мир добродетели", то здесь это мир небесных, ангельских сущностей (сил). Сам Иоанн Скотт различал в слове virtus метафизический, естественный и моральный смыслы (P III,632A): 1) это часть субстанциальной триады "сущность – сила – действие"; 2) это физическая сила, крепость, "то, что противодействует разрушению природы, как здоровье болезни"; 3) это добродетель, "то, что противоположно пороку". В богословском плане, как иногда у Дионисия (De cael. ierar. XI,1–2. PG3,284B), virtus прилагается сразу ко всем чинам небесной иерархии. Ср. "святые ряды небесных сущностей, т.е. небесных сил, для которых не одно – быть, а другое – быть силами. Ведь их сущность есть сила" (Expos. IV,6). "Что удивительного, если все небесные сущности одинаково называются ангелами?.. Сходным образом все они суть силы" (Expos. V,4).

[71] В человеческой природе "вся тварь сотворена, в ней соединена, в нее имеет возвратиться и через нее должна быть спасена" (PIV,760A). Человек содержит в себе всю тварь "как большее число заключает в себе меньшее" (P1V,782C).

[72] Основные определения человека, встретившиеся в этом отрывке – "мастерская", "середина", "сочетание", "соединение" – взяты у Максима (PG91,1305A). Иоанн Скотт избегает слова "микрокосм" (несмотря на верность его смыслу) под влиянием Григория Нисского (PG44,177D), которого цитирует: "Говорят, что человек есть μικρόκοσμον, т.е. малый мир; и состоит он из тех же элементов, что вселенная. [Но] тот, кто именем "убранство" возносит человеческой природе хвалу, принижает самого себя, наделяя высокочтимого человека свойствами, присущими комару и мыши. Ведь и они составлены из этих элементов" (P1У,793C). Сам Эриугена считает, что «по той причине зовут человека κόσμος, что он убран по образу и подобию Божию... ибо κόσμος в собственном смысле переводится как "убранство", а не "мир"» (Comm, 321A).

[73] Ср.: "один человек назван *всем*" (*Григ. Нисский.* De hom. opif. PG44,185D).

[74] Вслед за греческими отцами Иоанн Скотт различает воплощение (σάρκωσις), когда Слово облачается в плоть, и вочеловечение (ἐνανθρώπησις), при котором оно полностью принимает человеческую природу.

[75] См. примеч. 16.

[76] Греческое τοῖς πιστεύουσιν Иоанн Скотт сам переводит как credentibus, Вульгата – his qui credunt.

[77] Ср.: "предали Его из зависти" (Мф 27,18).

[78] Здесь то же постулирование свободного выбора человеческой воли при содействии "не требующего заслуг дара благодати", что в ранней работе Иоанна Скотта "О предопределении" (PL122,389B). О сотрудничестве природы и благодати писал Августин (De grat. et lib. arbitr. XVII. PL44,901).

[79] Возможно, упоминание ариан и оставленное без перевода слово ὁμοούσιος есть отзвук чтения "Послания к Кандиду Арианину" Мария Викторина. Сначала Иоанн Скотт использует традиционный для обозначения единосущия Сына Отцу латинский термин consubstantialis, затем, приведя его по-гречески, он дает иной перевод, основанный на предлагавшемся еще Боэцием соответствии οὐσία – essentia, ὑπόστασις – substantia (Contra Eutychen 3).

[80] В большинстве греческих манускриптов Ев. от Иоанна слова "ни от хотения плоти, ни от хотения мужа" отсутствуют (см.: *Lamarche P* Le prologue de Jean. // Recherches de science religieuse. 1964. T. 52. P. 497–537). Как пишет Э. Жено, "Эриугена был одним из немногих ученых того времени, способных сделать такую пометку" (см. примеч. 26).

[81] Ср.: "Бог Отец избрал нас... предопределив усыновить нас Себе через Иисуса Христа (Еф 1,4–5); "в Нем мы сделались наследниками, бывши предназначены к тому" (Еф 1,11); "сонаследниками и причастниками обетования Его во Христе Иисусе" (Еф 3,6). В соответствующих греческих текстах (Рим 8,15; Гал 4,5) значится υἱοθεσία (усыновление). Вульгата переводит это как adoptio filiorum (усыновление чад), а Эриугена – filiolitas, filietas (сыновство). Здесь, как и в гл. XIII, Иоанн Скотт совмещает перевод Вульгаты и свой.

[82] Если бы человек не согрешил, он размножался бы, как ангелы, являя собой spiritualis numerositas (духовное множество) (PL122,846C), caelestium numerositas (847B). Грех повлек за собой разделение на два пола и человек стал размножаться подобно животным: pecorina numerositas (скотское множество) (533A), ad similitudinem pecorum (подобно скотам) (847B), bestiarum instar (вроде зверей) (846B). Источник такого представления – Максим (PG91,1308C), цитируемый в PL122,536D.

[83] То же толкование Ин 1,13 дает Августин (Tract. in Joan. ev. II,14. PL35,1395).

[84] Ср.: "Как превосходит всякое понимание то, каким образом Слово Божие сошло в человека, так превосходит всякое рассуждение то, каким образом человек поднялся в Бога" (PL122,576C). Поскольку, согласно Иоанну Скотту, ум–понимание выше рассудка, то и вочеловечение непостижимее обожения. А тогда, если мы приняли евангельскую истину "и Слово стало плотью", мы, тем более, способны принять утверждение о возможности обратного процесса.

[5] Ср.: "Воспринятую Им человеческую природу, возвысил Он выше всех видимых и невидимых, выше всех небесных сил, сверх всего что сказывается и постигается, соединяя

со Своей божественностью, которая равна божественности Отца" (P V,911A). "А через это, если человеческую природу, Им воспринятую, Христос спас и восстановил, то конечно восстановил и всю видимую и невидимую тварь" (P V,912B).

[86] Ср.: "И Сам же Он есть величайший образец благодати, не потому что Ему отпущено нечто из вины человеческой природы; но потому что Он один из всех, безо всяких предшествующих заслуг, был соединен в единство субстанции Слову Божию, в которой все избранные, воспринимающие от полноты благодати Его, становятся чадами Божиими и причастниками божественной субстанции" (PIV,777C).

[87] Ср.: "И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать; Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа" (Ин 1,16–17). Августин полагал, что первая благодать – вера, вторая – жизнь вечная, даваемая по вере (Tract. in Ioan. ev. III,8–9. PL35,1399).

[88] В другом месте Иоанн Скотт, однако, пишет: "не Сам [Дух Св.] сообразно природе может именоваться даром, но Раздателем даров" (P II.564C). Ср.: «Богословие Восточной Церкви всегда отличало Лицо Св. духа – Подателя Благодати – от самой подаваемой им нетварной благодати... от сообщаемых Им людям даров. Это различение основано на словах Христа: "Дух Святой прославит Меня, потому что от Моего возьмет, и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал; что от Моего возьмет"» (Ин 16, 14–15). "Общее" Отцу и Сыну – это божественность, которую Дух Святой сообщает людям в Церкви, соделывая их "причастниками Божеского естества" (2 Петр 1,4), сообщая огнь Божества – нетварную благодать – тем, кто становится членами Тела Христова" (*Лосский В.* Очерк мистического Богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 201).

[89] Ср.: "Таинственный подсвещник пророка Захарии (Зах 4,2–14)... означает Церковь. Лампада же его, поставленная сверху, есть отцовский Свет и Истина, что просвещает всякого человека, приходящего в мир. О Господе нашем Иисусе Христе, поскольку за нас, из нас в природе нашей плоти Он зачат, родился и явил Себя миру, говорят как о лампаде на подсвещнике Церкви... на Нем впервые... почили дары Св. Духа, обыкновенно обозначаемые седмичным числом" (P II,564B). Образцы подсвещника – Церкви, лампады – воплотившегося Слова, светильников – семи даров Духа Св. взяты у Максима (PG90, 677A). И хотя сам Эриугена рассматривает их как ветхозаветные, можно указать для них параллели из Апокалипсиса, где Иоанн Богослов видит "семь подсвещников... [которые] суть семь Церквей" (Откр 1,20), и "семь лампад... которые суть семь духов Божиих" (Откр 4,5). Тогда Христос, глава (Еф 5,23) и тело (Еф 1,23) Церкви, есть как бы седмисвещник, сверкающий нетварным огнем даров благодати (Ис 11,2–3). По выражению о. С. Булгакова этой символикой "свидетельствуется духоносность Христа, на Котором почивает Дух Св. в седмеричных своих дарах" (Апокалипсис Иоанна. М., 1991. С. 29).

[90] В Ветхом Завете истина была приоткрыта в виде символов данного через Моисея Закона (Исх 20–3), который есть лишь "тень будущих благ, а не самый образ вещей" (Евр 10,1) "Закон есть лишь тень и символ Нового Завета" (Comm. 300A). Как пишет Э. Жено, персонажи и события Ветхого Завета суть тени, отбрасываемые в свете восходящего Солнца Правды событиями Завета Нового. Ср.: "Агнец Закона был тенью, а Иисус Христос был истиной и словно неким телом, [отбросившим] тень" (Comm. 310B).

[91] Христос есть "конец Закона" (Рим 10,4), "о Нем все пророки свидетельствуют" (Деян 10,43). Видения божественных теофаний пророки передавали посредством символов.