

ТОЧКИ

PUNCTA



В номере:

- *Иоанн Скотт*. ПЕРИФЮСЕОН
- *Галина Вдовина*. Франсиско Суарес об analogia entis
- *Франсиско Суарес*. Метафизические рассуждения
- *Жан-Люк Марион*. Зло как оно есть

1-2 январь — июнь
/6/ 2006

ТОЧКИ

PUNCTA 1—2/6/2006

Ежеквартальный журнал
посвященный проблемам
религии, культуры и общества

журнал основан в 2001 году

ИНСТИТУТ СВ. ФОМЫ • МОСКВА



Издатель

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ТЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ
СВ. ФОМЫ

Редакционная коллегия

ОКТАВИО ВИЛЬЧЕС ЛАНДИН, SJ
главный редактор

АНАТОЛИЙ АХУТИН
ВЛАДИМИР БИБИХИН †
ОТТО МЕССМЕР, SJ
ЖАН-МАРИ ГЛОРЬЁ, SJ
АНДРЕЙ КОВАЛЬ
НИКОЛАЙ МУСХЕЛИШВИЛИ
зам. главного редактора
ДМИТРИЙ СПИВАК

Ответственный секретарь
ТАТЬЯНА ВОРОБЬЕВА

Корректор
ОЛЬГА ЛЕБЕДЕВА

Дизайн обложки и макета
ТЕРЕСА ВЕРУШ

ТОЧКИ-PUNСТА

Редакция и администрация
105005 МОСКВА

ул. Фридриха Энгельса, 46, стр.4
тел. 261 01 46 / факс 261 33 59

Лицензия на издательскую деятельность:
серия ИД № 02189 от 30 июня 2000 г. Свидетель-
ство о регистрации средства массовой информа-
ции ПИ № 77–5923 от 15 декабря 2000 г.

© Коллектив авторов, 2006

© Институт св. Фомы, 2006

ISSN 1680–614X

Содержание

От редакционной коллегии	5
<hr/>	
<i>Валерий Петров</i> Когнитивная триада разумной души как образ божественной Троицы в Перифюсеон II, 562C–590D Иоанна Скотта.....	7
<hr/>	
<i>Иоанн Скотт</i> ПЕРИФЮСЕОН.....	23
<hr/>	
<i>Галина Вдовина</i> Франсиско Суарес об analogia entis: проблема аналогии сущего в схоластике XVI в.	78
<hr/>	
<i>Франсиско Суарес</i> Метафизические рассуждения	101
<hr/>	
<i>Габриель Марсель</i> Моя главная тема	122
<hr/>	
<i>Габриель Марсель</i> Размышление о вере	138
<hr/>	
<i>Владимир Зинченко</i> Гетерогенез творческого акта: произвольный вклад когнитивной психологии и психологии действия	153
<hr/>	
<i>Жан-Люк Марион</i> Зло как оно есть.....	197
<hr/>	
Наши авторы	224
<hr/>	

Уважаемые читатели,
редакция журнала приносит свои извинения за
опечатку в названии работы Франсиско Суареса
"Метафизические рассуждения"

TABLE OF CONTENTS

FOREWORD OF THE EDITORIAL BOARD.....	5
Valery Petroff	
COGNITIVE TRIAD OF RATIONAL SOUL AS THE IMAGE OF THE DIVINE TRINITY IN JOHN SCOTTUS <i>PERIPHYSEON</i> II, 562C–590D	7
John Scottus	
<i>PERIPHYSEON</i> II, 562C–590D	23
Galina Vdovina	
FRANCISCO SUÁREZ ON THE <i>ANALOGIA ENTIS</i> : THE PROBLEM OF THE ANALOGY OF BEING IN THE SCHOLASTICS OF 16 TH CENTURY.....	78
Francisco Suárez	
METAPHYSICAL DISPUTATIONS	101
Gabriel Marcel	
MY PRINCIPAL THEME.....	122
Gabriel Marcel	
REFLECTION ON THE FAITH	138
Vladimir Zinchenko	
HETEROGENESIS OF THE CREATIVE ACT: AN INVOLUNTARY CONTRIBUTION OF COGNITIVE PSYCHOLOGY.....	153
Jean-Luc Marion	
THE EVIL IN PERSON	197
OUR AUTHORS	224

Валерий Петров

Когнитивная триада разумной души как образ божественной Троицы в Перифьюсеон II, 562C–590D Иоанна Скотта

Публикуемый ниже отрывок из второй книги *Перифьюсеон* дает наглядное представление о когнитивной психологии Иоанна Скотта*. Последняя представляет собой замечательный философско-богословский сплав онтологии, антропологии, эпистемологии, экзегезы и пр. Эриугена строит свою теорию на основе учения Августина, как оно выражено в *Исповеди* и *О Троице*, но соединяет его с представлениями, усвоенными из чтения Максима Исповедника и Дионисия Ареопагита.

Из посылки, что человеческая природа является образом божественной, он заключает, что в ней также должна наблюдаться троичность. Таким образом, им выделяются две триады: онтологическая — «сущность — сила — действие», и психологическая — «ум — рассуждение — внутреннее чувство». При этом сущность / ум соответствует Богу Отцу, сила / рассуждение — Богу Сыну, а действие / внутреннее чувство — Духу Святому. Таким образом, божественная Троица находит свое отражение в онтологической структуре тварных сущностей, а также в иерархии познавательных способностей человека. При этом онтологическая и психологическая триады различаются лишь именами, совпадая по сути.

Дальнейшее изложение Иоанна Скотта посвящено анализу когнитивных способностей человеческой души, — ума, рассуждения и внутреннего чувства, — которые, по мнению автора, собственно и составляют образ Божий в человеческой природе. Иоанн Скотт рассматривает детали процесса получения, обработки, упорядочения душой того, что она воспринимает с помощью всех трех когнитивных способностей.

* Работа выполнена при поддержке *Российского Фонда Фундаментальных Исследований* (проект № 05-06-80294).

Иоанн Скотт неоднократно упоминает о «субъективном» характере восприятия одной и той же реальности на разных уровнях психологической иерархии. Косвенным образом это приводит его к своеобразному решению проблемы универсалий: то, что рассуждение через ум воспринимает единым и простым, для внутреннего чувства видится множественным и различным, распадаясь на различные роды, виды и индивиды. Таким образом, эпистемологический и онтологический планы в его рассуждении взаимопроникают.

Этот метод дает еще один результат. Иоанн Скотт дает замечательную интерпретацию «логосам» Максима Исповедника, понятию, относительно понимания которого отсутствует согласие и у современных ученых. Эриугена считает, что одни и те же реальности — логосы сущего — на уровне ума созерцаются как соделанные в Боге, на уровне рассуждения понимаются как первоначальные причины, на уровне чувства воспринимаются как сущности, составляющие сердцевину каждой чувственной вещи. Это рассуждение сопровождается подробным рассмотрением когнитивных особенностей души — ума, рассуждения, внутреннего чувства (574А–578А).

Помимо основных способностей, образующих образ божественной Троицы в человеческой природе, Иоанн Скотт исследует особенности низших психологических уровней: «внешнего чувства», питающего и растительного начал души, которые не принадлежат образу Божию в человеке. Земное тело, по мысли автора, также находится вне образа Божиего.

Иоанн Скотт выделяет два основных действия человеческой троицы. Первое действование рассуждающей природы состоит в том, что она исследует тварные вещи и располагает познанное в рассуждении. Второе действование троицы заключается в сотворении собственного земного тела и управлении им. Дело в том, что, несмотря на сущностное отличие подобия от прообраза, троица человеческой природы, какой её представляет Иоанн Скотт, демонстрирует еще одно любопытное свойство. Как и божественная Троица, она является творящей. Эриугена развивает уникальное учение о том, что человеческая троица сама творит свои чувства, орудия чувств, и даже всё свое смертное тело. Процесс этот воистину ментальный или идеальный: душа склеивает воедино бестелесные качества, полагая для них подлежащим «количество». Чувственное тело есть как бы плот-

нение идеальных качеств, собранных душой от чувственных вещей и снабженных жизненным движением. При этом оно создано не раз и навсегда, но ежеминутно творится душой в течении всей земной жизни человека¹. Последующее рассуждение Иоанна Скотта посвящено подробному рассмотрению свойств двух тел души — духовного и земного.

Для облечения восприятия сложных рассуждений Иоанна Скотта мы предвараем перевод разъясняющим парафразом.

ПАРАФРАЗ

Перифьюсеон II, 562С–590D

1. Особенности свойства Лиц божественной Троицы в аспекте домостроительства (562С–566D). В рассматриваемом отрывке обсуждается вопрос о том, какие особенные свойства принадлежат Отцу, какие Слову, а какие Святому Духу, поскольку, хотя действие трех субстанций (ипостасей) божественной природы едино, тождественно и обще, оно не лишено различия и особенностей (562CD). Например, собственное Бога Отца состоит в творении причин всяческих; творение происходит в Слове; распределение и выведение причин в чувственные произведения отведено Духу Святому (563AB).

Действие Святого Духа. Дух выводит причины в следствия, а также распределяет дары природы и благодати. К дарам природы относятся дар существования, жизни, ощущения, рассуждения, понимания (563В-564В). Дух раздает и семь божественных даров, устраивая их почивать на Сыне сообразно Его человечеству. Принимаемые дары Христос передает Церкви (564С-565А). Дух Святой сущностно пребывает у Бога Отца

¹ Ср. Ф. Гегель, Феноменология духа (V, А, с), пер. Г. Шпета (СПб.: Наука, 1992), с. 165: «Индивид есть в себе самым и для себя самого: он есть *для себя*, или он есть свободное действие; но он есть также *в себе*, или: он сам обладает некоторым первоначальным определенным бытием... Это бытие, [т. е.] тело определенной индивидуальности, есть первоначальность ее, не результат ее действия. Но так как индивид в то же время есть только то, что получается в результате его действия, то его тело есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый *знак*, который не остался непосредственной сутью дела, но в котором индивид дает только знать, что он *есть* в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении». Комментарий см.: Александр Кожев. Введение в чтение Гегеля, пер. А. Г. Погоняло (СПб.: Наука, 2003), с. 608.

и у Бога Сына, поэтому все даяния и дары, и природные и благодатные, исходят от Отца через Сына, а распределяются Духом (565А-566А).

Со ссылкой на Максима Исповедника Иоанн Скотт повторяет, что хотя сущностное действие ипостасей не принимает обособлений, — ведь что соделывает Отец, то и Сын соделывает, и Дух Святой соделывает, — применительно к божественному домостроительству наблюдаются и ипостасные особенности. Таким образом, у единой сущности Троицы действие едино, а у троицы ипостасей — тройкое (566AD).

Свойства духовных тел. Небесные сущности (ангелы) могут быть вовсе лишены тел, или скреплены с чистейшими и духовными телами, соделанными из простых элементов (эфира, воздуха). В добавлении 112 сказано, что первоначальные причины тоже имеют тела. Невидимое тело — это простое существование (*subsistentiam*) отдельных элементов. Хотя небесные сущности находятся за пределами этого чувственного мира, тем не менее они не вовсе лишены духовных тел. Ведь они доступны чувствам людей, которым являються в своих духовных телах, всегда прилепленных к ним (566АС).

2. Две троицы человеческой природы. Поскольку человек создан по образу Бога, троические особенности находят отражение в структуре человеческой природы.

Триада «сущность, сила, действие». У любой природы (божественной или человеческой) можно вычленить три аспекта: её сущность, силу (или потенцию) и действие. Человек создан по образу Божию, а поскольку Бог есть дух, значит и образ Божий запечатлен в душе, а не в теле человека (566D-567B). И хотя троица нашей природы целиком есть образ божественной Троицы, однако отдельные составляющие этой триады можно особенным образом соотносить с отдельными Лицами. Например, «сущность» человеческой природы есть образ Отца, «сила» этой природы есть образ Сына, а её «действие» отвечает образу Духа Святого (568AD).

Триада «ум, рассуждение, чувство». В природе человека есть и другая троица, слагающаяся из ума, рассуждения и чувства. Тожественна ли она троице «сущность, сила, действие»? (568D-569A).

Тожество онтологической и психологической триад. Две упомянутые троицы отличаются не в вещах, но лишь именами. Таким образом, следует мыслить не две субстанциальные троицы, но одну и ту

же, созданную по подобию ее Творца. При этом ум / сущность — это высшая часть нашей природы (570A).

Различие между внутренним и внешним чувством. Иоанн Скотт поясняет, что под чувством, принадлежащим психологической троице, следует разуметь не внешнее, а внутреннее чувство, равносущное рассуждению и уму. Напротив, внешнее чувство не причастно сущности души, но есть некая смычка (coniunctio) или связка души и тела. После распада земного тела, внешнее чувство вовсе отнимается у души (569AB). В терминологии греков, говорит Иоанн, внутреннему чувству соответствует ΔΙΑΝΟΙΑ, а внешнее именуется ΑΙΣΘΗΣΙΣ. Таким образом, троица нашей души состоит из ума, рассуждения и внутреннего чувства. (569BC). Внешнее чувство просто по своей природе и имеет основное седалище в сердце, хотя его и называют пятичастным по числу органов чувств, на которые переносятся имена пяти видов внешнего чувства. Через пять телесных органов, словно через пять городских врат, внешнее чувство впускает внутрь образы внешних вещей и, словно вестник, возвещает о них внутреннему чувству (569B—570A).

Когнитивные акты как «движения» соответствующих познавательных способностей. Неотъемлемая часть нашей природы — движение вокруг Бога и тварных вещей. Максимальному движению соответствует вращение ума вокруг Бога; среднему движению — вращение рассуждения подле первоначальных причин; минимальному движению отвечает обращение внутреннего чувства возле чувственных произведений причин (570BC).

Питающее и растительное начала души не принадлежат образу Божию в человеке. Земное тело добавлено к духовному после грехопадения прародителей. Жизненное движение, которое согласно Иоанну Скотту включает в себя питающее и растительное начала, лежит за пределами того, что составляет образ Божий в человеке. Образ и подобие Создателя отражены только в трёх высших частях души, то есть уме, рассуждении, внутреннем чувстве, или, иными словами, в сущности, силе, действии. Жизненным движением душа питает тленное тело, собирает его воедино, оживляет, распоряжается им и даёт ему приращение. Однако, жизненное движение находится вне умопостигаемой сущности, в которой мы созданы по образу Божию, и добавлено в наказание за грех. Примечательно, что подчиняется оно не внешнему чувству, которое возникает от союза души и тела, но внутреннему чувству, принадлежащему сущности души. Видимо, это связано с тем, что только внутреннее чувство есть субстанциальное движение/действие, а внешнее таковым не является.

После обновления во Христе и восстановления в прежнем состоянии человеческая природа будет лишена всего добавленного ей после преступления Заповеди, ведь ей не может быть совечным то, что прилепилось к ней вследствие греха. В добавлении к тексту специально ого-

ворено, что речь не идет о предсуществовании душ телу вообще. В раю Создатель вместе и разом сотворил и души, и тела, но тела небесные и духовные, которые снова будут у нас после воскресения. Тленные тела, добавлены после изгнания из рая, и поэтому земное тело не числится среди субстанциальных составляющих души (570С-572А).

3. От троицы психологической к Троице божественной. Выводы, полученные путем исследования субстанциальной троицы человеческой природы, в определенной мере допустимо проецировать на божественную Троицу и ипостасные особенности Её домостроительной активности. Характерно, что подобного рода психологизм в богосознании, который традиционно связывают у Эриугены с влиянием Августина², сам Иоанн Скотт возводит к Максиму Исповеднику, пространные отрывки из которого он цитирует далее (572ВС)³.

4. Три субстанциальных движения души. Развивая учение Максима Исповедника, как оно сформулировано в *Трудности к Иоанну V* (1112D–1113B), Иоанн Скотт говорит о существовании трёх всеобщих «движений» души, которые суть ум, рассуждение и чувство. *Ум* (*animus*) — это первое движение; оно является простым, превышает природу души (то есть дается по благодати), оно кружится окрест самого Бога и не может познать Его из тварных сущих (572СD). Посредством второго движения, — *рассуждения* (*ratio*), — душа определяет Бога как Причину всяческих. Это движение не выступает за пределы природы души. Рассуждая, душа действием знания влагает в себя основания (логосы), которые сообщают форму всем вещам, сами вечно оставаясь в Слове Божиим. Отпечатывание в себе оснований вещей происходит у души посредством познания этих оснований. Само же познание рождается в рассуждении от ума (573А). Третье движение есть *внутреннее чувство*. Оно составное в том смысле, что посредством него душа не непосредственно соприкасается с основаниями тварных вещей, но прежде получает впечатления через

² А.И. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898, сс. 96-103; Москва: Мартис, 1998, 136-142.

³ Правда, учение Августина, проникшее в Византию, могло прямо или косвенно повлиять на Максима. Это же относится и к учению Августина о тварной троице в душе.

внешнее чувство. Последние собираются в душе, где расчленяются, упорядочиваются, очищаются от всего акцидентального (индивидуального, чувственного), становясь умными. На этом этапе, словно по неким знакам-символам, душа воспроизводит (*conformat*) по этим образам в себе духовные основания вещей, от которых эти образы получены (573AC).

Два вида образов в чувстве. Различаются два вида «фантазий» (образов, впечатлений). Первый их вид — это оттиск внешних вещей, отпечатанный в орудиях чувств. Второй вид — образуется из первого, собственно являясь внешним чувством. Первый вид фантазии связан с телом, а второй — с душой. Первый находится в чувстве, но не ощущает себя, тогда как второй и себя ощущает, и принимает первую (573BC).

Взаимосвязь эпистемологического и онтологического планов. После того, как внутреннее чувство переработало то, что воспринято им от внешнего чувства, очистило его от всякой образности, и уже ясно мыслит основания чувственных вещей такими, какими те пребывают в своей умной простоте, оно через рассуждение передает это уму. А ум относит всё воспринятое от внутреннего чувства и рассуждения — к Богу и к начальным причинам. Вставку 135 в Книге II можно истолковать так, что в эпистемологическом плане основания (логосы) тварных вещей на уровне ума созерцаются, как соделанные в Боге, на уровне рассуждения понимаются как первоначальные причины, на уровне чувства воспринимаются как составляющие сердцевину каждой чувственной вещи. В других терминах, основания исходят от Бога через первоначальные причины в чувственные произведения и возвращаются через те же ступени обратно в Бога (573C-574A).

4.1. «Ум» как первое движение души. Ум есть первое движение души, вечно осуществляемое окрест Бога. Бог неведом, поскольку не имеет никакого отношения к сущему (здесь Иоанн Скотт замечает, что даже то, чего нельзя высказать и помыслить, неким образом существует). Бог не имеет отношения также к не сущему; все сказываемое о Нем говорится не в собственном, но в переносном смысле. Как замечает Эриугена, согласно Максиму Исповеднику, душе, чтобы действовать на уровне ума, нужно стяжать практические, теоретические и богословские добродетели. Ум есть главное и первое (*principalis*) движение души. Применительно к триаде «сущность, сила, дей-

ствие» ум тождественен «сущности». И хотя душа проста и неделима, это не отменяет наличия у нее субстанциальных различий, которыми различаются её всеобщие движения (574AB).

«Умопостигаемые движения окрест Бога» суть ангелы и человеческие умы. Согласно Отцам, небесные сущности (ангелы) суть не что иное, как умопостигаемые, вечные и беспрестанные *движения* вокруг Начала всего. Это движение является круговым: сущности движутся *от Бога*, как от Начала; движутся *через Него*, как через свои основания; движутся *в Нём*, как в своих природных законах, и *к Нему* же возвращаются, как к своему Концу-Цели. Это движение имеет исключительно умную природу; более того, оно носит осмысленный характер, поскольку сущности понимают (*intelligent*), что существуют от Бога, и что их ум действует посредством Него и в Нём, и движется к Нему. Человеческие умы вращаются вокруг Бога подобно ангелам — по тому же умопостигаемому кругу (574BC).

Человеческая природа выше ангельской. С одной стороны, человек превосходит ангела, ибо только о человеке сказано, что он создан по образу Божию. Небесные силы стоят перед Богом и служат Ему, а человеческая природа в Слове Божиим сама сделалась Богом: она восседает одесную Бога и правит вместе с Ним (574D—575A). С другой стороны, Христос сказал, что после воскресения *все люди* «будут как ангелы Божии на небесах» (Мк 12:25). Слова эти нужно понимать не в смысле равенства природы, но в смысле равенства в бессмертии, отмены половых различий и плотского размножения (575A). При первом сотворении человека в раю, ещё до грехопадения, его состояние было *равно* ангельскому и было словно соприродным ангельскому. И ангел, и человек обладали умной природой. Затем, преступив заповедь, человек уподобился скотам, отпав от ангельского достоинства и став смертным. Лишь после Боговоплощения человеческая природа восстанавливается: униженная в первом человеке, павшем Адаме, она возвышается через благодать во втором человеке, во Христе. Человек восстанавливается не только до изначального состояния, равному ангельскому, но возвышается над всеми небесными силами. Поскольку человеческая природа, обновлённая во Христе, не только достигает ангельского достоинства, но даже сверхприродным образом принимается в Бога, то человеческие умы суть не что иное, как неустанное кружение окрест Бога (575CD).

Ум поднимается за пределы тварной природы посредством благодати. Воспитанник спрашивает, каким образом ум, ещё заключённый в пределах человеческой природы, может подняться за пределы всякой тварной природы, дабы совершать свои движения окрест Бога. Наставник отвечает, что непосредственное касание Бога даруется твари

не какой-либо силой природы, но лишь божественной благодатью (576AD).

4.2. «Рассуждение» как второе движение души. Движение рассуждения заключено в пределах разумной природы. О Боге оно знает лишь то, что Тот, неведомый по Своей сущности, есть Причина всех вещей. Также рассуждение знает, что первоначальные причины всех вещей вечно сотворены Богом и в Боге, и знание об этих причинах рассуждение запечатлевает в душе. Рассуждение не понимает, что такое причины по сущности (это не дано знать ни одному из движений души), но оно вообще (*universaliter*) знает, что причины существуют, и что они неизъяснимым способом переливаются в свои произведения—следствия. «Рассуждение» (оно же «сила») соответствует второму элементу онтологической и психологической триад, рождаясь из первого движения, то есть ума (576С—577А). В добавлении 143 к тексту сказано, что если от чувственных вещей, лежащих ниже её, душа принимает образы-фантазии, то от находящихся выше неё первоначальных причин (то есть ангелов) она получает теофании (богоявления), сообщающие её понятие о Боге.

Отношение рассуждения к уму. Иоанн Скотт приводит следующее сравнение. Художник—искусник порождает свое искусство из себя и в себе, в искусстве он обладает предзнанием вещей, которые ему предстоит соделать, он всеобщим образом творит в искусстве причины вещей, прежде чем вещи проявятся и реализуются в действительности. Точно также и ум (*intellectus*) рождает своё «разумение» (*ratio-ner*), в котором он предзнает и причинно предтворит всё, что хочет соделать. Замысел (*consilium*) в уме есть то же, что понятие-концепт (*conceptum*) в уме искусника (577AB).

Рассуждение есть зрение в уме, оно сродни искусству, которое ум рождает сам от себя и в себе. Всё, что ум хочет соделать, он предзнает и предсоздаёт в рассуждении. Поэтому рассуждение есть форма ума. Сам ум непознаваем (не имеет формы), он обретает определенность для себя и других умов только в рассуждении. В этом ум подобен Причине всяческих, ведь ни Она Сама, ни тварь не знают, что Она такое есть. Но божественная Причина некоторым образом познается в своих проявлениях—теофаниях. Также и ум, который всегда вращается вокруг Причины, и который создан во всём Ей подобным и по Её образу, не может быть постигнут ни самим собой, ни кем-либо

другим применительно к тому, что он такое есть, но обретает определённую в рассуждении, которое рождается от него (577BC).

4.3. «Внутреннее чувство» как третье движение души. В отличие от рассуждения, внутреннее чувство имеет дело с единичными основаниями единичных вещей. Эти основания были созданы в первоначальных причинах простым и всеобщим образом, и представляются обособленными только для чувства, достигающего их путем проникновения через поверхности чувственных вещей. Таким образом, внутреннее чувство, как субстанциальное движение души, начинает свою работу от образов («фантазий») чувственных объектов, которые поступают к нему от внешнего чувства, телесного по природе. Обработав эти образы, внутреннее чувство прозревает за ними их духовные основания (логосы) и классифицирует их, относя одни из них к общим родам, другие к более узким видам, и, наконец, к индивидам, беспредельным по числу, но не превосходящим меры своей природы (не выступающим за пределы своего вида). Иоанн Скотт берет на себя смелость заявить (без достаточных на то оснований), что третье движение души называется у греков ΔΙΑΝΟΙΑ либо ΕΝΕΡΓΕΙΑ, которые суть «внутреннее чувство» либо «действие». Продолжая уподоблять троицу человеческой природы Троице божественной, Иоанн Скотт сопоставляет внутреннее чувство со Святым Духом, говоря, что чувство исходит из ума через рассуждение (как Дух — от Отца через Сына). Всё, что ум в своём ведении усматривает в первоначальных причинах как всеобщее и единовидное, он запечатлевает в своём рассуждении, а затем разделяет через свое чувство на единичные и многообразные основания отдельных вещей (577C—578A).

То, что рассуждение через ум воспринимает единым и простым, для внутреннего чувства видится множественным и различным. Все сущности в рассуждении суть одно, а чувством они различаются на разные сущности. Это связано с тем, что рассуждение через ум простым образом познаёт во всеобщих причинах вещей и в самих вещах *роды вещей*, а чувство разбивает эту простоту на разные роды и различия. Следует помнить, что вещи, которые *с точки зрения разума* едины в своих родах, и вещи, которые *под действием чувства* различаются друг от друга природными отличиями, суть одно и то же, лишь усматриваемое в разных формах. Как замечает Иоанн Скотт, индивиды

под действием внутреннего чувства умножаются до бесконечности — и в самом чувстве, и в вещах, — но для рассуждения они едины по виду (578AC).

Подводя итог, Иоанн Скотт повторяет: всё, что душа посредством ума единообразно и всеобщим образом знает о Боге и первоначальных причинах, она так же единообразно и всеобщим образом запечатлевает в рассуждении. А посредством чувства она мысленно разделяет всё это в произведениях причин на *различные* роды, виды и индивиды.

Умом душа познаёт, что из единой Причины всяческих все вещи начинают движение к умножению, что в то же время они вечно остаются в Причине, которая есть цель и завершение их движения (578C–579A).

5. Троица человеческой природы воспроизводит ипостасные особенности божественной Троицы. Божественная Троица блещет в движениях человеческой души словно в зеркале. Она непознаваема, но открывает Себя через свой образ и подобие. Подобие Отца брезжит в уме, подобие Сына — в рассуждении, подобие Святого Духа — в чувстве. Также как Бог Отец всё соделал и вечно сохраняет в Сыне, так и человеческий ум творит в рассуждении всё, что воспринимает свыше и сохраняет посредством памяти. И как Отец через Духа распределяет по произведениям первоначальных причин то, что создал в Сыне, так ум посредством внутреннего чувства распределяет на отдельные понятия частных вещей то, что сам же сотворил в рассуждении. Бог Отец создаёт в Сыне всеобщим образом, а через Святой Дух распределяет особенным образом. И ум всё, что рассматривает в рассуждении всеобщим образом, посредством чувства разделяет особенным образом на отдельные понятия и определения вещей (579A–580A).

5.1. Творящий характер троицы человеческой природы. Воспитанник спрашивает о разнице между действием троиц божественной и человеческой. Он уточняет, что человеческая троица — это не сам образ Божий, но природа, созданная по образу Божию, поскольку единственным образом Бога является Его единосущное Слово. Человеческая троица сотворена Богом из ничто, сама же она творит подлежащие ей чувства, орудия чувств, и всё смертное тело не из ничто, но из некоего уже существующего субстрата. Поясняется и механизм

этого процесса: душа склеивает воедино бестелесные качества, полагая для них подлежащим «количество». В созданном таким образом теле она может явно проявить и сделать чувственно явленными свои действия, до той поры невидимые (580AC).

Как творит божественная Троица. Наставник говорит, что божественная Троица всё соделала из ничто: божественная Благодать призывает всё из не сущего в существование. Сказанное подтверждается фантастической этимологией: *bonitas* («благодать») происходит от греческого глагола *ΒΟΩ* («кричу»), который синонимичен *ΚΑΛΩ* («призываю»). Благой Бог умопостигаемым криком призывает всё из ничто в бытие, коего имеются пять уровней. Одни призываются, чтобы только существовать (камни), другие — чтобы и жить (растения), иные еще и чувствуют (животные), иные к тому же рассуждают (люди), а некоторым сверху полагается еще и ум (ангелы) (580C—581A).

Первое действие человеческой троицы — познание. Первое действие рассуждающей природы состоит в том, что она исследует тварные вещи и располагает познанное в рассуждении: она либо собирает воедино понятия о вещах, либо разделяет одно понятие на множество (581AB).

5.2. Человеческая троица творит для себя земное тело. Второе действие троицы заключается в сотворении собственного тела и управлении им. Она принимает для него материю из качеств чувственных вещей и приспособливает к материи жизненное движение, посредством которого оживляет, питает и взращивает эту материю. Важность эпистемологического аспекта подчеркивается и здесь. Троица предоставляет телу внешнее чувство, посредством которого тело получает фантазии от вещей, с которыми соприкасается; она же заботится о теле. В бодрствовании она присутствует в телесных чувствах, а во сне отдаляется от них: она либо изучает образы, полученные извне, либо формирует их сама (тогда это образы образов); через вены и жилы она распределяет телесную пищу для строительства тела. Также как божественная Троица движет, правит и упорядочивает совокупность всего творения, так троица нашей природы имеет промысел над совокупностью своего тела и целостностью своих чувств, животворит его, движет, сохраняет (581B—582A).

Душа и её первое, сущностное тело сотворены в раю одновременно. Душа предшествует сущностному телу только достоинством природы, а не временем. В Адаме основания всех людей были сотворены

разом и по телу, и по душе, но не актуально, а лишь в своих основаниях, то есть в возможности (possibilitate). В Адаме же все люди согрешили ещё прежде, чем каждый смог реализоваться посредством ангельского умножения как умопостигаемый индивид (составленный из рассуждающей души и духовного тела). Такое нетленное тело сохранялось бы у человека вечно, не согреши он. В духовном же теле все люди имеют воскреснуть.

Душа сама творит своё смертное тело, хотя всякое действие твари в конечном счете относится к Богу. Духовное тело было создано Творцом субстанциально (то есть по его основаниям-логосам, в первоначальных причинах) и одновременно с разумной душой. Однако, тленное и материальное тело, взятое из праха земного в наказание за грех, сотворено и каждодневно творится собственным действием души (582BD).

Конечно, Писание утверждает, что Бог Сам взял глину земли и образовал тело человека, но действие твари всегда приписывают Тому, от Кого берёт начало всякое природное действие. Здесь Иоанн Скотт приводит примеры из небесной и церковной иерархий. У небесных сущностей всё, что высший чин устраивает и совершает в низшем чине, целиком приписывается Творцу. Хотя Причина всяческих создает, движет и направляет вселенную не Сама непосредственно (ведь Она неизменяема), но через подчинённое Ей творение, однако, всё домостроительство божественного Промысла относят к Ней, как к Причине всяческих. Так же и в церковной иерархии предстательствует чин епископов, к которому возводится всякое служение более низких чинов, а от епископа «символическое служение» раздается каждому низшему чину. Духовное действие всецелой Церкви возводится через епископа к самому Богу, как к Причине всяческих благ и мистических деяний (582D–583B).

Поэтому не удивительно, что первый человек, изгнанный из райского блаженства, но наставленный божественным Промыслом, сотворил себе ломкое и смертное обиталище из глины земли (ведь он пренебрег телом небесным и духовным, созданным Богом). Он соделал подобающее себе смертное пристанище, взятое из земной материи, чтобы наказываясь и воспитываясь в нем, раскаяться и обрести желание вернуться к прежнему достоинству своей природы (583BC).

Библейские «кожаные одежды» — это смертные тела. Толкуя фра-

зу «и сшили смоковные листья» (Быт 3:7), Иоанн Скотт пишет, что листья символизируют падшее состояние смертного тела. Как листья смоковницы создают тень, так наши тела вносят в души тьму неведения. Однако, в конечном счете творение нашего смертного тела всё равно следует относить к Богу, что доказывается строкой: «и соделал Господь Адаму и жене его одежды кожаные и одел их» (Быт 3:21). Кожаными одеждами, поясняет Иоанн, обозначаются наши смертные тела, которые по справедливому приговору Создателя было позволено соделать себе первым людям после преступления [заповеди] (58-3С–584А).

И всё-таки человек сам создает свою смертную плоть. Однако, чуть ниже Иоанн Скотт повторяет: правдоподобнее будет сказать, что смертный человек сам соделал себе смертную плоть, чем говорить, будто Бог собственноручно сотворил её, а не только разрешил и присоветовал соделать её. Ведь Бог бессмертен и всё, что Он Сам делает, бессмертно. А всё смертное либо делаем мы сами по своему неразумию, либо этому дозволяется происходить свыше, когда злые духи ставят препоны нашему естественному пути. Например, когда жизненное движение в семенах не одинаково проявляет свою силу, это вызвано либо наличием качеств, противных природе семян, либо присутствием противодействующих сил.

После воскресения духовное тело будет у праведников, и у грешников. Сущностное и духовное тело, донныне сокрыто в тайных недрах человеческой природы, а в будущем веке явится, когда это смертное [тело] переменится (*mutabitur*) в него. Это произойдет с телами и благих людей, и злых. Поскольку природа человека восстанавливается целиком, все будут равно бессмертны, но не все — блаженны (584AD).

6. Сущностное отличие человеческой троицы от своего божественного прототипа. Ставится вопрос о том, в чем троица человеческой природы воспроизводит первообраз, а в чем отступает от него. Наставник говорит, что до грехопадения человек был совершенным образом Творца. Этот факт не отменяет сущностного различия: Творец и тварь не тождественны по сущности (по «подлежащему»). Бог обладает своей сущностью от Себя Самого и безначально, а человек был сотворен Им из ничто, будучи создан не только в первоначальных причинах (то есть вечно), но и в их осуществлениях (то есть во времени). Все атрибуты, которые Бог имеет превосходящим образом,

человек, как Его образ, имел до грехопадения по благодати. Прообраз — это Бог по природе, а образ — это бог по благодати.

7. Богу не ведома Его сущность, но известна сущность человека; для человека непознаваема любая сущность. Наставник указывает еще на одну черту первообраза, унаследованную образом, — непостижимость по сущности. Как Создатель невидим и непостижим, так и человеческий ум неведом по своей сущности ни себе, ни другой твари, но лишь Богу, сотворившему его. Тварный же ум осведомлен лишь о наличии Бога и себя самого, но сущность Бога и своя сущность для него неведомы. А если бы он постиг свою сущность, то в этом отклонился бы от подобия своему Творцу (585AD).

7.1. Божественная сущность бесконечна, а потому непознаваема. Однако, замечает Воспитанник, образ и Прообраз должны быть неподобны не только онтологически, но и эпистемологически. Хотя твари не постигают своих сущностей, Богу Его сущность должна быть известна (586AB). Наставник вынужден объяснять, что это представление ошибочно. Он говорит, что божественная сущность бесконечна, а любое вопрошание, сформулированное в виде «что это?», направлено на отыскание какого-либо определенного предмета.

Вообще говоря, сущность сама по себе всегда неопределяема и непознаваема, определена она может быть лишь из своих акциденций («обстоятельств»), в которых она только и проявляется. Но ни одна из аристотелевских категорий не приложима к Богу. Определить что такое Бог, значит соотнести Его с первой из категорий — с некоей определенной сущностью, т.е. ограничить Его бесконечность. Всё, относительно чего можно определить чтойность, принадлежит сущему, являясь родом, видом или индивидом, или целым, или частью. Все эти вещи могут *сказываться* о божественной Природе, но Сама Она *не есть* что-либо из них. Божественная же сущность превосходит всякое определение (сказанное подкреплено цитатой из Максима Исповедника). Если Бог знает Свою сущность, следовательно Он определил Себя. А значит, Он бесконечен лишь для твари, но не для Себя (586C–587C).

Означает ли незнание Богом Своей сущности, что Богу присущи неведение и немощь? Отнюдь нет (587C–589A). Божественная природа не есть что-то (*nihil sit*). И Она даже не «есть». Она выше конечности и бесконечности. Следовательно, Бог не ведает в Себе того,

чем Сам не является. Он не знает того, что Он из Себя представляет, поскольку Он не есть «что», не есть что-либо могущее быть познанным в чем-либо. В противном случае Он оказался бы ограниченным. Лишь всякая тварная природа ограничена «мерою, числом и весом»; но не Бог (589В–590D).

Перевод выполнен по изданию:

Iohannis Scotti seu Eriugenaе „Periphyseon“. Liber secundus. Editiōnem novam a suppositiciis quidem additamentis purgatam, ditatam vero appendice in qua vicissitudines operis synoptice exhibentur. Curavit Eduardus A. Jeuneau. CCCM 162. Turnhout: Brepols, 1997.

Для сверки использовался английский перевод:

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

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

Текст русского перевода организован сообразно структуре «дипломатического текста», который Эдуард Жёно предлагает в своём критическом издании «Перифюсеон». Таким образом, почти все добавления, внесённые Иоанном Скоттом (почерк *i*¹) или его помощником (почерк *i*²) в редакции I–II «Перифюсеон», отмечены цифрами в угловых скобках, отделены от основного текста и вынесены в нижнюю часть страницы⁴. Цифры на полях перевода соответствуют номеру столбца в издании Флосса (*Patrologia latina*, vol. 122).

⁴ Подробнее о «слоях» текста *Перифюсеон* см.: Петров В.В. Тотальность природы и методы её исследования в *Перифюсеон* Эриугены // *Философия природы в античности и в средние века*. М.: Прогресс-Традиция, 2000, с. 474–478.

Иоанн Скотт

ПЕРИФЮСЕОН II, 562C–590D

562C Воспитанник. Но если ответы, [которые я дал] относительно создания начал, разумны, я прошу тебя внятно разъяснить, какие вещи, как представляется, нужно особенным образом относить к Отцу, какие — к Слову, а какие — к святому Духу. Ибо, хотя верят и мыслят, что действование (*operatio*) трех субстанций божественной Благости едино, тождественно и обще, однако, нужно сказать, что оно не лишено [в них] некоего различия и особенности [*proprietas*]. Ведь есть вещи, которые святой Теологией раздаются каждому Лицу словно в некую собственность (*proprietas*). Я не сомневаюсь, что примеры этого тебе известны (*nota*). <96> **563A**

Наставник. Разыскания твоего рассуждения представляются мне выверенными, ибо думаю, что оно не отклоняется от истины. А потому я попытаюсь найти то, о чём ты меня просишь, под водительством Того, Кто нас просвещает и поощряет разыскивать Его Самого.

Итак, мне представляется, что Богу и Отцу Теология уделяет в собственность создание природ в их причинах, ибо [Теология] говорит: «в Начале соделал Бог небо и землю» (Быт 1:1); а также в другом месте: «всё соделал Ты в Премудрости» (Пс 103:24); а также: «Ты, кто соделал мир из бесформенной материи» (Прем 11:18)¹; и в другом месте: «Всё, чего захотел Господь, Он соделал на небе и на земле, и на море, и во всякой бездне» (Пс 134:6); и есть ещё тысяча других [примеров].

<96> *mg. Ri²* и, дабы привести несколько примеров, послушаем, что божественные уста говорят о собственном Отца: «когда пришла полнота времён, Бог послал Сына своего, соделавшегося от женщины, соделавшегося под Законом» (Гал 4:4); о собственном Сына: «Он, хотя и был по образу Бога, не **562D** считал хищением быть равным Богу, но опустошил Себя самого, приняв образ раба» (Флп 2:6–7) и так далее; о собственном Святого Духа при домостроительстве Воплощения Слова заявляет Евангелие, когда ангел говорит о святой Богородице: «ибо родившееся в Ней есть от **563A** Духа Святого» (Мф 1:20).

А в Слове, говорит [Теология], созданы субстанциальные основания всех вещей, как подтверждают <97> приведенные выше свидетельства: «В начале соделал Бог небо и **563В** землю», и «всё соделал Ты в Премудрости». Ведь не одно — Начало, а иное — Премудрость, и иное — Слово, но всеми этими именованиями в собственном смысле обозначается едиnorodный Сын Божий, в Котором и через Которого всё соделано Отцом. Также апостол говорит: «В Нём мы живём и движемся, и существуем» (Деян 17:28). <98>

А распределение всех причин, которые Отец вообще и сущностно сотворил в своём Слове, та же Теология, как мы находим, отводит Духу Святому. Ведь если, по свидетельству апостола, Ему даны разделение и раздача божественных даров, почему Ему не может быть также дано разделение первоначальных причин, субстанциально созданных в **563С** Слове Божиим? Ибо он говорит: «одному через Дух дается слово мудрости, другому через тот же Дух — слово знания (scientiae), иному — вера в того же Духа, а иному — дар исцеления в том же Духе, а иному — чудотворение, иному — пророчества, иному — различение духов, а иному [разного] рода языки, иному — толкования языков. Но всё сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особое [proportio], как Ему угодно» (1 Кор 12:8–11). Это можно подтвердить также из писаний книги Бытия, где сказано: «И Дух Божий согревал воды» (Быт 1:2). Ведь для чего, должно полагать, Дух Божий согревал, оплодотворял, питал воды первоначальных причин, если не для того, чтобы — посредством различений родов, форм, целых и частей, и чисел всех вещей — распределить и упорядочить вещи, которые были соделаны в Слове **563D** едино по форме, едино [по сущности] и просто? <99> **564В**

<97> *s.l.* *Ri*² те же самые

<98> *mg.* *Ri*² и он же: «Он есть образ Бога невидимого, Первородный всей твари, в Нём сотворено всё на небесах и на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — всё через Него и в Нём сотворено» (Кол 1:15–16).¹

<99> *mg.* *Ri*² И если никто из здраво **564А** верящих и правильно понимающих не колеблется утверждать, что духовные дары, которые, как пророчествовал пророк Исайя, будут почивать (Ис 11:2) на главе Церкви, то есть на Христе, распределяются на воплотившимся Боге Слове не кем иным, как Духом Святым, то разве удивительно, что тот же Дух уделает и даёт Церкви, то есть Его [Христа] телу, не только дары благодати через Христа, но также дары природы через того же Хри-

Ведь таинственный подсвещник пророка Захарии², не говоря уже о таковом у Моисея³, <100> обозначает Церковь. А светильник подсвещника, помещённый на нём, есть Отчий и истинный Свет, «просвещающий всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1:9), — [это] Господь наш Иисус Христос. Поскольку Он был зачат и рождён, и явился миру за нас, из нас, в природе нашей плоти, то Он именуется светильником на подсвещнике Церкви, хотя по [божественной] природе Он есть сама субстанциальная Премудрость и Слово Бога Отца⁴. На Нём, мыслимом по Его человечеству, поскольку Он есть глава вселенского тела Церкви, в первую очередь **564С** почивают дары святого Духа, обыкновенно обозначаемые седмеричным числом⁵.

Божественные дары, раздаваемые Церкви через Святой Дух, поскольку они раздаются единым Духом (начиная с главы Церкви, то есть с Христа), обозначаются, обыкновенно, именем самого Духа. Ведь по [божественной] природе сам Он не может называться «даром», но — «Раздателем даров»⁶. «Седмиобразным» же Дух называется потому, что как всеобщим, так и особенным образом Он разделяет среди Церкви полноту божественных даров, на которые указывает седмеричное число. Сам Дух равносущен <101> Сыну по божеству, тогда как раздаваемые Им божественные дары, [Дух] устраивает почивать на Нём <102> по Его человечеству. «И почиет», — говорит пророк, — «на Нём Дух Господень» (Ис 11:2), как если бы ясно **564D** сказал: и почиют на Нём дары, которые разделяет Дух Божий, «дух премудрости и понимания, дух совета и крепости, **565A** дух знания и благочестия, и наполнит Его дух страха Господнего» (Ис 11:2–3).

ста?^{2*} Более того, [Дух святой] также дарует всякой видимой и невидимой твари дар сущности, чтобы существовали (*esse*) те, которые лишь существуют (*sunt*), дар жизни — живущим, которым они живы, чувствующим — дар чувства, которым они чувствуют, рассуждающим — дар разума (*rationis*), которым они в акте рассуждения (*ratiocinandi*) истинно и усердно разыскивают и находят природы вещей, умным [тварям] — дар понимания (*intelligentiae*), которым те непознаваемо и превыше всякой твари вращаются в неизъяснимом движении и чудесном возвращении окрест **564B** Бога, то есть вокруг Причины всех даров.

<100> *mg. R²* относящимся к тому же таинству,

<101> *mg. R²* Отцу и

<102> *s.l. R²* я говорю о Сыне

Глава Церкви, который есть Христос, сперва принимая по [Своему] человечеству все эти духи, то есть все эти дары Духа, [затем] уделяет через Дух Свой <103> своей Церкви. «Сам же Святой Дух, также как по <104> природе Он сущностно пребывает у Бога и Отца, так по <105> природе Он сущностно у Сына, поскольку Дух сущностно исходит из Отца через неизъяснимым образом рождённого Сына»⁷, а стало быть дары, которые Дух раздаёт, принадлежат не только Ему, но и Отцу, из Которого Он исходит, и Сыну, через Которого Он проходит.

И не считай, что многообразные дары Духа, посредством которых Церковь исторгает и полностью уничтожает многообразное отродье греха, раздаются только **565B** через Духа. «Ибо мудрость истребляет неразумие, рассудительность ниспровергает глупость, размышление упраздняет неразборчивость, крепость рассеивает слабость, знание устраняет незнание, благочестие изгоняет нечестие и порочность связанных с ней дел, страх удаляет слепоту презрения*»⁸. Никто из верных не сомневается, что и помимо этих даров благодати, которыми Церковь очищается и созидается, и укрепляется, и просвещается, и совершенствуется⁹, [дары] <106> всех благ, существующих [у Церкви] и по сущности и по природным привходящим (*accidentia*), приходят не откуда-либо ещё, но из Причины всяческих благ (я говорю об Отце, из Которого всё) через Сына (в Котором суть всё), и раздаются не через иного из них, но через Духа Святого, Который разделяет все [дары], как Он хочет. Говорит теолог: «всякое наилучшее **565C** даяние и всякий совершенный дар нисходят свыше от Отца светов» (Иак 1:17). Что может быть однозначнее и яснее? Не откуда-либо ещё, говорит он, но от Отца светов, то есть от Отца всяческих благ, сущих по природе и сущих по благодати¹⁰. Ибо все дары славно именуются светами, которые нисходят из нерожденного Света через рожденный Свет, и через исходящий Свет разделяются каждому (*si-*

<103> *s.l. Ri²* Своему телу [то есть]

<104> *s.l. Ri²* в

<105> *s.l. Ri²* в

* *Vi²* Глосса: то есть гордыни

<106> *s.l. Ri²* дары

ngulis) сообразно способности (capacitas) <107> всякой субстанции родовой либо видовой, либо индивидуальной сущности. Ибо то, что апостол, как кажется, говорит словно бы одному человеку — О, человек, «что ты имеешь, чего бы не получил?» (1 Кор 4:7) — может быть сказано вообще всей видимой и невидимой твари. Ведь нет ни одной тварной природы, у которой было бы что-то помимо полученного от Творящей [природы]. Ведь <108> **565D** если [тварная природа] существует, то отсюда она получила бытие, если она живая, то отсюда её жизнь, если чувствующая — отсюда её чувствование, если наслаждается рассуждением — отсюда её рассудок, если умствует — отсюда её ум, и тысяча прочих вещей того же рода. Значит, если не известно, что в природе тварных вещей существует что-либо помимо дарованного от Творца, тогда тварь — сущностно либо привходящим **566A** образом — есть не что иное, как дары Творца.

Но Теология относит раздавание даров словно в некую собственность Духа Святого. Следовательно, всё, что Отец соделывает в Сыне, Дух святой раздаёт и разделяет, как Он хочет, в собственность каждому.

Посему, понятно тебе, каким образом мыслят, что Теология наделяет отдельные субстанции или лица божественной Благости словно бы их собственностью? Ибо Отцу она даёт всё соделывать, Слову даёт то, что в Нём вечно — всеобщим образом, сущностно и просто — соделываются первоначальные причины вещей, Духу <109> даёт распределять сами первоначальные причины, соделанные в Слове и посредством оплодотворения [выведенные] в свои произведения, то есть <110> роды и виды, числа и различия небесных ли сущностей, — вовсе лишённых тел либо прилепленных к чистейшим и духовным телам, соделанным из простоты <111> **566B** элементов, — или чувственных [сущностей] этого видимого мира, общих либо частных, разделённых по месту, движущихся во времени, различающихся ка-

<107> *mg.* *Ri*² природы и щедрости благодати

<108> *s.l.* *Ri*² как мы говорили выше **565D**

<109> *mg.* *Ri*² Святому

<110> *s.l.* *Ri*² в

<111> *p.mg., p. post rasuram Ri*² кафолических

чеством и количеством. <112> **566C** И не то, чтобы действие неразделимого единства божественных Субстанций было обособленным (*segregata*) — ведь что соделывает Отец, то и Сын соделывает, и Дух Святой соделывает — но божественная Теология, как представляется, раздаёт каждой (*singulis*) из Них, так сказать, собственное¹¹ <113>. **566D**

В. Это мне понятно и представляется правдоподобным и согласным с божественными Речениями. Но я хотел бы, чтобы сказанное о собственных [свойствах] божественного Домостроительства (*administrationis*) ты подкрепил каким-либо подобием, взятым из нашей природы, поскольку её полагают подобной Богу.

Н. Мне не легко поверить, что тебе **567A** неизвестно о троице в нашей природе.

В. Пожалуйста, скажи, какова она.

Н. Помнишь, относительно чего мы пришли к согласию в разысканиях предыдущей книги? Разве мы не уяснили, что нет природы, которая не мыслилась бы подпадающей (*subsistere*) под те три термина, которые у греков, как мы часто говорили, называются ΟΥΣΙΑ, ΔΥΝΑΜΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ, то есть «сущность», «сила», «действие»¹²?

В. Отлично помню, и крепко держу [в памяти]¹³.

<112> *mg. Ri*² Ведь никто из разумно мыслящих не согласится с тем, что первоначальные причины вовсе лишены видимого либо невидимого тела, качества, количества. А невидимым телом мы называем мыслимое само по себе и простое существование (*subsistentiam*) отдельных элементов этого мира. Обоснованно считают, что по причине превосходства своей умной природы небесные сущности, то есть ангельские силы, находятся (*esse*) за пределами этого чувственного мира, и тем не менее, сверившись с суждениями святых Отцов, нужно думать, что они не вовсе лишены духовных тел. Ведь должно верить, что они доступны чувствам людей, которым часто **566C** являются, не в в чужеродных, но в своих духовных телах, всегда прилепленных (*adhaerentibus*) к ним^{3*}.

<113> *mg. Ri*² и будет истинным понимать, что они [этим собственным] обладают. Ведь в Святой Троице и единство общего дейстования познаётся, и особенности (*proprietas*) различающихся действий не исключаются. Ибо, если в [Троице] есть единство сущности и различие субстанций, то непонятно, отчего не верить и не мыслить, что в Ней имеется и общее действие, и различающееся, так чтобы общей сущности отводилось общее действие, **566D** а у троицы субстанций не отнималось действие троякое^{4*}.

Н. Тогда [и] наша природа, называемая человеческой оттого, что ей причастны все люди, пребывает в сущности, силе и действии.

В. Я думаю, никто из сведущих в божественной философии не усомнится в этом.

Н. Как по твоему? Разве наша природа, по свидетельству святого Писания, не создана по образу и подобию Божию (Быт 1:27)?

В. Ты видно шутишь. Тот, кто усомнится в этом, сам не человек.

Н. А самого Бога, сотворившего **567B** нашу природу по Своему образу, ты считаешь телом или духом?

В. Здесь тоже нелепо сомневаться, ибо «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему поклоняются в духе и истине» (Ин 4:24).

Н. Значит в душе, а не в теле отпечатан в нашей природе образ Божий?¹⁴

В. Исповедывать это тоже истинно.

Н. Бог есть Троица и Единство, то есть три субстанции в единой сущности и единая сущность в трёх субстанциях или лицах. Также, как греки говорят о ΜΙΑΝ ΟΥΣΙΑΝ ΤΡΕΙΣ ΥΠΟСТΑΣΕΙΣ или ΤΡΙΑ ΠΡΟΣΩΠΑ (то есть о «единой сущности, трёх субстанциях» или «трёх лицах»)¹⁵, так римляне — об una essentia tres substantiae либо о tres personae¹⁶. Однако, как кажется, расходятся они в том, что мы не встречаем, чтобы греки говорили о ΜΟΝΗΝ ΥΠΟΣΤΑΣΙΝ, то есть «единой **567C** субстанции», латиняне же имеют обыкновение часто говорить о «единой субстанции, трех лицах». Греки [также] говорят о ΟΜΟΟΥΣΙΟΝ, ΟΜΑΓΑΘΟΝ, ΟΜΟΘΕΟΝ, то есть о «едином по сущности, едином в благодати, едином по божеству»¹⁷ <114>.

В. Кафолическая вера вселенской Церкви всё это исповедует и, насколько возможно, понимает. Но в чем цель сего [рассуждения]?

Н. Цель в том, чтобы мы, сколь в наших силах, отыскали, каким образом троица нашей природы выражает **567D** <115> образ и подо-

<114> *mg. Ri*² или «единой сущности», «единой благодати», «единой божественности». Ведь эти имена, которые у греков указывают на неразделимость божественной природы, на язык римлян перевести [vertuntur] нелегко, а в точности, как полагаю, и вовсе невозможно. А потому передается лишь смысл этих [составных имен], — посредством ΠΕΡΙΦΡΑΣΙΝ [и несколькими] отдельными словами, — дабы можно было понять их значение [virtus], тогда как перевод слово слово неосуществим.

<115> *s.l. Ri*² в себе

бие творящей Троицы, то есть [уяснили] что [именно] <116> согласнее связывать с Отцом, что с Сыном, а что **568A** со святым Духом. <117>

В. Наиболее правдоподобным мне кажется то, что сущность нашей природы соответствует образу Отца, сила — [образу] Сына, действие — [образу] Духа Святого. Ибо Отчая субстанция, которая породила от Себя субстанцию Сыновства¹⁸ и извела из Себя субстанцию Исхождения, заслуженно именуется Первейшей (pricipalis) субстанцией. Не то, чтобы единая сущность святой Троицы была делима — ибо она едина и неделима, — но, хотя она и едина, она не лишена субстанциальных различий¹⁹. Ведь есть божественность рождающая и божественность рожденная, и божественность исходящая; и хотя божественность едина и неделима, она, однако, различается субстанциальными различиями.

Также и сила (virtus) [в нас] не напрасно связывается с Богом Сыном, поскольку Теология часто именует Того Силой Отца; и чтобы нам привести из многих свидетельств одно, услышь Апостола: «ибо невидимое Его видится постигаемым через вещи, которые соделаны, и такова же его непреходящая сила» (Рим 1:20) и вечность. В этом месте под Отчей Силой мы понимаем Отчую Премудрость **568C** <118>, а под Вечностью — Духа Святого, по свидетельству досточтимого учителя Максима²⁰. Ибо о том, что Дух Святой обыкновенно называется в Писаниях именем Силы, свидетельствует Евангелие, [в котором] Господь, исцеляя ΑΙΜΑΡΟΥΣΑΝ (то есть страдавшую кровотечением) женщину, говорит: «Я почувствовал, что из Меня изошла сила» (Лк 8:46), то есть Дух Святой, который раздает дары исцеления²¹.

<116> *s.l. Ri²* в ней

<117> *mg. Ri²* Я потому говорю «согласнее», что, хотя всецелая троица нашей природы есть согласный образ всецелой божественной Троицы, — ведь она как целая несёт образ Отца, как целая — [образ] Сына, как целая — [образ] Святого Духа, — однако, в ней, как полагаю, есть то, что, как представляется, можно особым образом соотносить с отдельными Лицами. Ведь и в себе самой наша троица как целое пребывает (est) в своих отдельных [частях], ибо её сущность — это [ещё] и сила (virtus), и действие (operatio), её сила — [это ещё] и сущность, и действие, её действие — [это ещё] и сущность, и сила, точно также, как и Отец пребывает (est) в Сыне и в Духе Святом, и Сын в Отце и Духе Святом, и Дух Святой — в Отце и Сыне.

<118> *s.l. Ri²* я говорю о Сыне

А что мне сказать о сущностном действии нашей природы? Разве не лучше всего оно подходит Святому Духу и сочетается [с Духом], Которому словно бы в собственность отводится действие сил (virtutum) и — как всеобщим, так и особенным образом — распределение каждой [твари] божественных даров? Значит, в сущности нашей природы различимо собственное (proprietas) Отчей субстанции, в силе — [собственное] субстанции Сына, в действии — [собственное] 568D субстанции Духа святого.

Н. Как полагаю, твой ответ не расходится с истиной. Но рассуди, что ты думаешь относительно наиславнейшей троицы нашей природы, которая мыслится состоящей из ума, рассуждения 569A и чувства, — отличается ли она от той [троицы], о которой мы говорили ранее, или та и другая суть одно и то же, а не какие-то две в нашей природе, которая одна и та же?²²

Под чувством же я разумею не внешнее, но внутреннее [чувство], ибо внутреннее равносущно (coessentialis) рассуждению и уму, тогда как внешнее, хотя и представляется более относящимся к душе <119>, однако, не составляет сущность души, но есть, как говорят греки, некая смычка (coniunctio) души и тела²³. Ведь после распада тела и прекращения жизни оно вовсе отнимается. И если бы оно сохранялось в душе и относилось к её субстанции, тогда [душа] несомненно пользовалась бы им даже вне тела. Однако, поскольку без тела она им не пользуется и пользоваться не может, остаётся [думать], что оно и в распавшемся теле не сохраняется, и 569B к душе, прекратившей править телом, не прилепляется. <120>

А если внимательнее всмотреться в особенности греческого языка, то обнаружится, что особенностью имени [«чувство» является] наличие двух значений. Ведь по-гречески «ум» (intellectus) — это ΝΟΥΣ,

<119> *s.l.* *Ri*² а не к телу

<120> *mg.* *Ri*² Ведь даже то определение, которым святой Августин пожелал определить внешнее чувство, как видно, не числит его среди субстанциальных частей души. «Ибо чувство», — говорит он, — «есть претерпевание тела, не скрытое от души, как таковой»⁵⁷. И также иное, гласящее: «Чувство есть ФАНТАСΙΑ чувственных вещей, усвоенная посредством орудий тела»⁶⁷, которое, как видно, сходным образом не связывает чувство с природой души, но словно делает его вестником [internuntium] между телом и душой.

«рассуждение» (ratio) — ΛΟΓΟΣ, «чувство» (sensus) — ΔΙΑΝΟΙΑ (но это [чувство] не внешнее, а внутреннее). И в этих трёх пребывает сущностная троица души, устроенной по образу Божию²⁴. Ибо [эта троица] есть ум, рассуждение и чувство, именуемое 569C внутренним и сущностным. А внешнее [чувство], которое мы назвали связующим звеном (сорулам) между телом и душой, называется ΑΙΣΘΗΣΙΣ. Орудия же, в которых оно находится — [именуется] ΑΙΣΘΗΤΗΡΙΑ, будто бы ΑΙΣΘΗΣΕΩΣ ΤΗΡΙΑ, то есть «хранители чувства»²⁵: ведь в них чувство сберегается и действует. Их пять числом — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание.

И тебя не должно беспокоить, что имена пятичастного чувства я приложил к его пятичастному орудию. Ведь обыкновенно весьма часто и в обыденной речи, и в святом Писании седалища чувств получают имена самих чувств. Ибо глаз зовётся «зрением», а ухо «слухом» и прочие чувства сходным образом предоставляют обозначения²⁶ своим орудиям. А пятичастным чувство называется не потому, что делится в себе самом пятеричным числом, — ведь оно просто, 569D единообразно, и имеет в сердце, так сказать, основное седалище, — но потому, что через пятичастное орудие тела, словно через пять врат некоего города, оно принимает внутрь подобия чувственных вещей, поступающие от качеств и количеств внешнего мира 570A <121>, и словно некий привратник и вестник возвещает главенствующему (praesidenti) внутреннему чувству о том, что впускает извне²⁷.

В. Меня отнюдь не тревожит, что именами чувств обозначаются их орудия, и, как полагаю, от меня не скрыто различие между двумя чувствами, которые ты ясно различил. Насколько хватит способностей моего умишка, я изложу, что думаю относительно упомянутой троицы нашей природы. На первый взгляд имеются две троицы, в которых, очевидно, пребывает наша природа, насколько она соделана по образу Божию. Но если держаться истины, обнаружится, что [эти] троицы отличаются друг от друга не в вещах (ге), но лишь именами. Ведь ΝΟΥΣ и ΟΥΣΙΑ, то есть «ум» и «сущность», обозначают высшую часть нашей природы <122>. 570B Ибо ум есть сущность

<121> s.l. Ri² и прочих [вещей], от которых берёт форму внешнее чувство

<122> mg. Ri² или скорее её высшее движение. Ведь, как ты сам понимаешь, у нашей природы не одно — быть, 570B а другое — двигаться. Ибо её сущность

нашей души, он главенствует над всецелостью человеческой природы <123>, **570C** тогда как **ΛΟΓΟΣ** или **ΔΥΝΑΜΙΣ**, то есть «рассуждение» или «сила», соответствует, так сказать, второй [её] части <124>. А третья часть обозначается словами **ΔΙΑΝΟΙΑ** и **ΕΝΕΡΓΕΙΑ**, то есть «чувство» и «действие» <125>. А потому нам надлежит мыслить не две субстанциальные троицы, но одну и ту же, созданную по подобию ее Творца.

Однако, меня удивляет, что я не вижу²⁸, чтобы ты числил ту жизнь, что зовётся у греков **ΘΡΕΠΤΙΚΗ** и **ΑΥΞΗΤΙΚΗ**²⁹, а у нас — питающей и растительной (ведь она питает тела и обеспечивает их рост), в качестве **570D** четвёртой субстанциальной части человеческой природы или среди субстанциальной троицы; она [тобою] вовсе не упомянута, как если бы никоим образом не относилась к устройству нашей природы.

Н. Не удивляйся, ведь мы поступили так не без причины, поскольку теперь мы ведём речь не о всеобщей человеческой природе, которая видится состоящей словно бы из пяти частей, то есть из тела, **571A** жизненного движения, чувства, рассуждения и ума, но [говорим] только о той части, в которой усматривается образ и подобие Создателя, то есть об уме, рассуждении и внутреннем чувстве, или,

есть покойное движение (*motus stabilis*) вокруг Бога и творения и подвижный покой (*mobilis status*). Когда она движется вокруг Бога, который превыше всего, это называется её наибольшим движением. Когда она вращается подле первоначальных причин, которые находятся в непосредственной близости после Бога, то мыслят, что она словно несколько умеряет свое движение. Когда же душа пытается всмотреться в произведения первоначальных причин, будь то видимые или невидимые, то отмечают, что она претерпевает [здесь] минимум своего движения, и не оттого, что одно и то же субстанциальное движение само по себе может возрастать или уменьшаться, но оттого, что его считают наименьшим и средним, и величайшим сообразно достоинству вещей, вокруг которых кружит [природа].

<123> *mg. Ri*² поскольку неведомым образом и **570C** превыше всякой твари [ум] описывает круги вокруг Бога

<124> *mg. Ri*² и не без оснований, поскольку они совершают круги вокруг начал вещей, первых после Бога

<125> *p.s.l., p.mg. Ri*² оно занимает в человеческой душе словно бы последнее место, и заслуженно, поскольку кружит вокруг произведений первоначальных причин, будь то видимые или невидимые

так сказать, о сущности, силе, действии. Ведь, как известно, [именно] в этих трех отпечатан образ высшей и святой Троицы.

Ибо о жизненном движении, посредством которого душа и питает, и собирает воедино, и оживляет, и распоряжается телом, и даёт ему рост <126>, мы будем подробно говорить в другом месте, когда при водительстве Божиим будем рассуждать о чувственных природах³⁰. Ибо известно, что эта часть [души находится] вне собственного (*proprietas*) нашей умопостигаемой сущности, в которой мы созданы **571В** по образу Божию, а потому в настоящее время мы её не рассматриваем.

Ведь она есть некое движение нашего действия, которое, как мы сказали, зовётся внешним чувством.

Ведь она есть некое — вне первоначально созданной природы — движение, подлежащее нашему субстанциальному действию, именуемому, как мы сказали, внутренним чувством, и добавленное в наказание за грех.

Посредством него, то есть [жизненного] движения, [душа] распоряжается (*administrat*) тем, что было прибавлено (*superaddita*) к человеческой природе после грехопадения, я говорю об этом тленном и смертном теле, разном в зависимости от места и времени, различном по числу своих частей, разнесённом в протяжениях, подверженном приращениям и умалениям, подлежащем разным качествам и количествам, склонном ко всяким неразумным движениям, [служащим] прибежищем для души, покуда ещё телесной и ввергнутой в разные бедствия из-за непослушания и гордыни, и прочее, что можно сказать и познать на опыте относительно несчастий **571С** человеческой природы, исторгнутой из райского счастья (*felicitate*) в сию жизнь.

Поэтому движение человеческой природы, распоряжающейся тем, что было присоединено ей в воздаяние за преступление божественной заповеди, — а воздаянием я называю не мщение разгневанного Бога, но муштрование (*exercitationem*) от Сострадающего³¹, — обоснованно оставлено за пределами нашей сущностной

<126> *p.s.l.*, *p.mg.* *Ri*² и о самом теле, которое занимает во всецелом творении нижайшее место

троицы. <127> **571D** Ибо то, чторосло на нашей природе вследствие греха, того она, обновлённая во Христе и восстановленная в прежнем состоянии, несомненно будет лишена. Ведь не может быть совечным природе то, что прилепляется (*adhaeret*) к ней вследствие греха; и, как полагаю, таковое обоснованно не **572A** числится среди её субстанциальных составляющих (*constitutiones*).

В. Разумеется, это обосновано и в полной мере соответствует тому, что разумная природа обретает (*inventioni*) посредством выверенного и тонкого исследования (*investigationi*). Но мне пока не ясно, к чему всё это [рассуждение].

Н. Потерпи. Ведь предмет нашего разыскания не пустяшный: исследовать и прояснить его можно только посредством множества ухищрений и в ходе самого внимательного разбирательства (*ratio-cinationis*), если это вообще **572B** можно прояснить до конца. Ибо никакому смертному чувству, каким бы пронизательными не представлялись его разыскания, не следует притязать на подобное, дабы не быть обвинённым в опрометчивости. <128> В самом деле, если не ошибаюсь, мы ищем то, каким образом на основании выводов относительно субстанциальной троицы нашей природы, сотворённой по образу Божию, мы можем исследовать ту высшую Троицу, которая есть Бог, и Её, так сказать, особенные (*progrias*) действия в сотворённой природе, распределённые (*distributas*) по отдельным Лицам³².

В. Мы ищем именно это и ничто иное. Порядок вещей требует, чтобы мы таким образом и разыскивали истину <129>, **572C** кото-

<127> *mg. Ri*² И не считай, что этими словами мы желаем учить будто упомянутая троица человеческой природы, созданная в раю по образу Божию, была совершенно лишена тела до того, как согрешила. Избави, избави нас верить или хотя бы мыслить такое! Ведь Создатель вместе и разом сотворил наши души и тела в раю, я говорю о телах небесных, духовных, которые будут у нас после воскресения. В самом деле, не стоит сомневаться в том, что разбухшие, смертные **571D** и тленные тела, которые угнетают нас ныне, берут начало от прегрешения, а не из природы.

<128> *s.l. Ri*² Ибо тот, кто притязает обрести это своими силами, превышает собственные силы. Ведь если подобное и обретается, то обретает не сам ищущий, но тот, Кого ищут и Кто есть свет умов³³.

<129> *p.s.l., p.mg. Ri*² ибо посредством выводов относительно образа следует искать саму истину, которой принадлежит образ

рую, чем усерднее и упорнее разыскивают, тем крепче любят и отчетливее обретают. Ибо какой толк от быстроты [рассмотрения], если ясность созерцания истины при этом ускользает? И чем вредна медлительность, если ей является желанный Лик?

Н. Поэтому возьмём за начало нашего рассуждения слова досточтимого Максима; при этом для нас важно передать их смысл, а не цитировать целиком.

В. Вступай на путь рассуждения таким образом, каким хочешь.

Н. Суть три всеобщих движения души, из которых первое соответствует уму, второе — рассуждению, третье — чувству. И первое — простое, оно превосходит природу самой души³³ и лишено 572D истолкования <130>. «Посредством него [душа], двигаясь окрест непознаваемого Бога, никоим образом не познаёт Его из какого-либо сущего» вследствие Его превосходства³⁴, [не познаёт Его] в том, что Он такое есть <131>.

А второе движение есть то, 573A которым [душа] определяет непознаваемого Бога как Причину всяческих, ибо она определяет, что Причина всего есть Бог. И это движение находится внутри природы души, «посредством него, двигаясь естественным образом», душа действием [научного] знания (*scientiae*) вкладывает в себя (*sibi imponit*) все естественные основания, дающие форму всему и пребывающие вечно соделанными в Том, кто познан только как Причина* <132>, то есть душа отпечатывает [основания] в себе самой посредством познания их³⁵, а само познание рождается от первого движения во втором.

Третье движение есть «составное, посредством него душа, соприсаясь с теми вещами, которые находятся вовне, словно по неким

<130> *mg. Ri*² то есть познания Того, окрест Которого движется

<131> *mg. Ri*² то есть она не в силах обнаружить Его в какой-либо сущности или субстанции, или в чем-либо, что может сказываться или мыслиться. Ведь Он превыше всего, что есть, и что не есть, и никоим образом не может быть определено, что Он такое есть

* *Vi*² Глосса: То есть о Боге неизвестно ничего, кроме того, что Он есть причина всего. Ибо душа, знающая о Боге только то, что Он есть причина всего, воспроизводит (*conformat*) в себе самой причины всего, в Нём сотворённые.

<132> *p.s.l., p.mg. Ri*² ибо она познаёт [только], что Он есть Причина

символам [signis] воспроизводит [reformat] у себя основания видимых вещей»³⁶. Это движение называется составным не потому, что как таковое оно не просто, как просты первое и **573В** второе [движения], но потому, что вначале оно познает основания чувственных вещей не сами по себе. Сначала, воспринимая [лишь] фантазии (phantasias) самих вещей посредством внешнего чувства, пятичастного по числу телесных орудий, в которых и посредством которых оно действует, и собирая фантазии к себе (secum colligens), душа распределяет (disponit) их, расчленяя (diuidens) и упорядочивая (ordinans), а [только] затем, достигая (perueniens) через фантазии оснований тех вещей, которым принадлежат образы, она внутри самой себя изучает (tractat) их <133> и воспроизводит (conformat) их. <134> **573С**

Но когда третье движение оставляет фантазии видимых вещей и ясно мыслит основания обнажёнными от всякой телесной образности (imaginatione) и простыми в самих себе, то через среднее движение оно возвещает **573D** первому движению основания видимых вещей, отвлеченные от всякой фантазии и прозреваемые в них самих чистейше и истиннейше, и — само также будучи простым — [делает это] просто, то есть [возвещает] всеобщим образом всеобщие [основания]³⁷. Само же первое движение всё, что воспринимает опосредованно, — от третьего [движения] через среднее, а также от этого среднего, когда тварные вещи [предстают] **574А** упорядоченными [in moderationibus], — само непосредственно передаёт Тому, относи-

<133> s.l. *Ri*² я говорю об основаниях

<134> *mg. Ri*² И пусть тебя не беспокоит, что немногим ранее мы определили внешнее чувство, как фантазии чувственных вещей, тогда как теперь мы учим, что оно есть то, через что фантазии тех же самых чувственных вещей достигают внутреннего чувства. Ведь упомянутое третье движение вначале движется от фантазий внешних вещей, о которых ему возвещается через внешнее чувство. **573С**

Ибо суть два вида фантазий, первый из которых тот, что сперва рождается от чувственной природы в орудиях чувств и собственно зовётся образом (imago), отпечатанным (expressa) в чувствах, тогда как другой вид есть тот, что образуется (formatur) в порядке следствия из упомянутого образа и является той фантазией, которую обыкновенно и именуют собственно внешним чувством. И первая [фантазия] всегда примыкает (adhaeret) к телу, а вторая — к душе. И первая, хотя и находится в чувстве, не ощущает (sensit) себя, тогда как вторая и себя саму ощущает и принимает первую³⁸.

тельно которого не известно, что Он такое есть, но известно, что он есть Причина всяческих³⁸, и [передает] началам всех вещей (то есть начальным причинам, соделанным Им [Отцом], в Нём [Сыне], и Им [Духом] распределённым) <135>.

Поэтому движение души, которая очищена через действие, просвещена через знание, соделалась совершенной через божественное Слово (theologiam)³⁹, [движение], посредством которого душа всегда вечно вращается вокруг непознаваемого Бога⁴⁰, мысля самого Бога за пределами и своей природы, и природы всех вещей, как совершенно отвлеченного (absolutum) от всех вещей, которые можно высказать и помыслить, а равно и всех, что не могут быть ни высказаны, ни помыслены, и, однако, неким образом существуют; отрицая, что Он есть что-либо из тех, что суть, **574В** а также тех, что не суть; утверждая, что всё, что о Нём сказывается, говорится о Нём не в собственном смысле, но в переносном; — [такое движение души] называется у греков *ΝΟΥΣ*, а у нас «интеллект», «дух» или «ум»⁴¹. [Ум есть] субстанциальное [движение души], и мыслят, что это — первейшая (principalis) часть души⁴². Ибо для души не иное — сущностно быть и субстанциально двигаться. Ведь душа существует (subsistit) в своих движениях, и её движения существуют в ней. Она по природе проста и неделима, различаясь (discreta) только субстанциальными различиями (differentiis) своих движений.

Если небесные сущности, которых божественные Речения именуют также небесными и ангельскими силами, согласно святоотеческому преданию субстанциально суть не что иное, как умопостигаемые, вечные и беспрестанные (incessabiles) движения окрест Начала всего⁴³, Которым и через Которое, и в Котором, и для **574С** Которого они и движутся, и пребывают <136>, то что мешает сходным образом

<135> *mg.* *Ri*² то есть [Максим] мыслит, что [основания] исходят от Бога через [первоначальные причины] во все вещи, которые суть после них, и возвращаются через [первоначальные причины] обратно в Него

<136> *mg.* *Ri*¹ *Ведь это движение небесных сил окрест их Начала является круговым (circularis), то есть [они движутся] от Него, как от Начала; и [движутся] посредством Него, как посредством своих оснований, посредством Него созданных; и [движутся] в Нём, как в своих природных законах, сущих в Нём, за которые выходят они и не хотят, и не могут, и не хотят мочь, ибо к Нему они возвращаются, как к своему Концу-Цели. И такое движение существует лишь в мысли (intelligentia).*

мыслить, что человеческие умы непрерывно вращаются окрест Бога, поскольку они суть от Него и через Него, и в Нём, и для Него?⁴⁴ <137> **574D** Тем более, что в то время как божественные Речения признают, что человек соделан по образу Божию (Быт 1:26–27), мы не находим, чтобы подобное было сказано об ангелах. Ещё мы читаем, **575A** что небесные силы стоят перед Ним и служат Ему⁴⁵, но кафолическая вера свидетельствует, что человеческая природа в Слове Божиим соделалась (factam) Богом, восседает одесную Бога и правит⁴⁶.

А то, что Господь говорит вообще (generaliter) обо всех людях, что после всеобщего воскресения они «будут как ангелы Божии на небесах» (Мк 12:25), это, как полагаю, нужно понимать не в смысле равночестности природы, но в смысле равенства в бессмертии, и лишенности всякого телесного пола и всякого тленного порождения. Ибо вполне подобает верить, что первое сотворение человека до грехопадения, в раю, то есть в небесном блаженстве, было равным ангельскому и словно [ему] соприродным. <138> **575B** А поскольку «человек, когда был в чести, не понял [этого]», и «сравнился он с неразумными вьючными животными и сделался подобным им» (Пс 48:21), то далеко отошел от ангельского достоинства и впал в несчастие (calamitas) сей смертной жизни⁴⁷. Но после того, как Слово стало плотью, то есть Бог сделался человеком, исполнилось написанное в псалме: «Что́ есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? <139> Не много умалил Ты его в сравнении с ангелами; <140> славою и честью увенчал его; поставил

Ведь они понимают (intelligunt), что существуют от Него, и что их ум (intellectum) действует (exerceri) посредством Него и в Нём, и они знают, что кроме Него у них нет иного Конца-Цели.

<137> s.l. Ri¹ Ибо они вращаются по тому же умопостигаемому кругу.

<138> tg. Ri¹ Ведь об этих двух природах, я имею в виду ангельскую и человеческую, божественное Слово (theologia) говорит: «Который соделал небеса в уме» (Пс 135:5), то есть дабы они были **575B** умами и по сущности, и по субстанции.

<139> tg. Ri¹ Ясно, что [это написано] в восхищении перед возвышенностью первого сотворения человеческой природы.

<140> tg. Ri¹ То есть Ты позволил ему умалиться по его гордыне и попустил ему по его собственной воле пасть в бесчестие неразумной жизни. Ибо сообразно некоторой фигуре речи (modo loquendi) говорится, что Бог [Сам] делает то, чему Он [лишь] позволяет делаться.

его [владыкою] над делами рук Твоих, **575C** и все положил под ноги его» (Пс 8:5–7). Видишь насколько унижена человеческая природа в первом человеке после греха, и насколько возвышена через благодать во втором человеке, я говорю о Христе? Ибо человек восстановлен не только до прежнего состояния своей природы, из которого пал, но возвышен даже над всеми небесными силами. «Когда умножился грех, стала преизобилывать благодать» (Рим 5:20). Поэтому, если человеческая природа, обновлённая во Христе, не только достигает ангельского достоинства, но даже — за пределами всякой твари — принимается в Бога⁴⁸, и если нечестиво отрицать, что соделанное во Главе не имеет совершится и в членах, то что удивительного, если человеческие умы суть не что иное, как **575D** невыразимые и беспрестанные движения — у тех, говорю я, кто достоин — окрест Бога, в Котором они живут и движутся и существуют (Деян 17:28)? <141>

В. Я не только признаю это, но **576A** понимаю также, что возвышеннейшее движение души вокруг непознаваемого Бога за пределами всякой твари истиннейшим образом называется и есть (*subsistere*) ум.* Но каким образом и на каком основании ум, ещё заключённый в пределах человеческой природы, может подниматься выше самого себя и всего творения, чтобы быть в состоянии совершать свои субстанциальные движения вокруг непознаваемого Бога, далеко отстоящего от всякой тварной природы?

Н. В этой части усмотрения, исследующего умные и рассуждающие субстанции, когда доходит до обсуждения того, каким образом тварная природа может подниматься за пределы себя, чтобы оказаться в состоянии прилепиться к творящей природе, **576B** любое разыскание тех, кто рассуждает о способностях (*potentia*) природы, делается недостаточным. Ведь в этом усматривается не природное основание (*ratio*), но невыразимое и непостижимое величие божественной благодати. Ибо ни одной тварной субстанции по природе не присуща сила, посредством которой она могла бы превзойти пределы своей природы и непосредственно соприкоснуться (*atingere*) с самим Бо-

<141> *mg. Ri!* *Ведь они существуют посредством оснований, в которых их бытие, движутся посредством оснований сил, в которых их благобытие, живы посредством оснований, в которых их приснобытие*^{9*}.

* *Vr?* Глосса: Высшее движение человеческой души именуется умом и есть ум.

гом как таковым. Это дело одной лишь благодати, а не какой-либо силы (virtutis) природы. <142> 576С

В. Ответ хоть и краток, но достаточен и ясен, а потому направь взор ума на рассмотрение того, что идет следующим, — на второе движение души.

Н. Как мы сказали, второе движение души — это движение, которое и содержится в пределах природы, и самого Бога определяет как Причину, то есть о Боге, непознаваемом в том, что Он такое есть, это движение знает лишь то, что Он есть Причина всех вещей, которые суть, и [знает], что первоначальные причины всех вещей вечно 576D сотворены Им и в Нем, и знание об этих причинах, насколько дано ему [второму движению] их понять, оно запечатлевает в самой душе, чьим движением является⁴⁹; <143> 577A не то, чтобы [это движение] понимало, что такое причины субстанциально (ведь это превосходит всякое движение души), но оно всеобщим образом (universaliter) знает, что они существуют и что они неизъяснимым исхождением проливаются в свои произведения (effectus). И это то движение, которое у греков именуется ЛОГОС или ДΥΝΑΜΙΣ, а у наших [латинских авторов] зовется «рассуждением» (ratio) или «силой» (virtus).

[Второе] движение рождается (nascitur) из первого, то есть из ума (intellectus). Ведь как некий мудрый искусник порождает (gignit) свое искусство из себя самого и в себе самом, и предзнает в нём те вещи, которые ему предстоит сделать, и творит их причины всеобщим об-

<142> *mg. Ri¹ Поэтому Апостол признаётся, что не знает, каким образом он был восхищён в рай, говоря: «Знаю человека, который был восхищен, но не знаю как — в теле или вне тела» (2 Кор 12:2). [Он как бы говорит:] Ведь в теле либо вне тела, [но] в природных движениях души^{10*} я не вижу никакой силы (virtutem), посредством которой я мог быть восхищен на третье небо. [Это] знает только Бог, и лишь по Его благодати я не в неведении относительно того, что был восхищен. Ведь 576С никакая природа сама по себе не может подняться в то место, о котором Господь говорит: «Где Я, там и слуга мой» (Ин 12:26).*

<143> *mg. Ri¹ Ибо как от вещей, что ниже её, душа принимает образы чувственных вещей, которые греки называют ΦΑΝΤΑΣΙΑΣ, так от тех, что выше, то есть от первоначальных причин, она запечатлевает 577A в себе понятия (cognitiones), которые у греков обыкновенно называются ΘΕΟΦΑΝΙΑΙ, а у латинян — «богоявлениями»^{11*}, и через них (я говорю о первых причинах) она воспринимает некое понятие (notitia) о Боге.*

разом и причинно, прежде чем те проявятся в действительности и на деле (*actu et opere*), так ум (*intellectus*) порождает от себя и в себе своё разумение **577B** (*rationem*), в котором он предзнает и причинно предтворит всё, что хочет соделать⁵⁰. Ведь мы говорим, что замысел (*consilium*) есть не что иное, как [зарождение] понятия (*conceptum*) в уме искусника.

Таким образом, второе движение души есть рассуждение (*ratio*), которое мыслится словно некое субстанциальное умное зрение, словно искусство, порожденное (*genita*) самим умом от себя и в себе; в рассуждении ум предзнает и предсоздаёт всё, что хочет соделать, а потому не напрасно [рассуждение] именуется формой ума. Ведь сам ум как таковой непознаваем, но в своей форме, то есть в рассуждении, он начинает являться себе самому и другим. Ибо подобно тому, как применительно к Причине всяческих как таковой невозможно узнать ни Ей самой, ни кому-либо другому, что Она такое есть, но Она некоторым образом познается в своих теофаниях, так ум, который всегда вращается окрест Неё, который создан по Её образу и во всём **577C** [Ей] подобным, не может быть постигнут ни самим собой, ни кем-либо другим применительно к тому, что он такое есть, но начинает проявляться в рассуждении, которое рождается от него⁵¹. А что до моих слов, будто Причина всяческих и ум не познаются самими собой в том, что они такое есть, и относительно того, по какой причине так может быть, — это будет рассмотрено несколько позже. О втором же движении, — что оно такое и откуда берет начало, — сказано, как полагаю, достаточно.

V. Вполне достаточно.

H. Таким образом, остается третье движение, которое вращается окрест единичных оснований единичных вещей, созданных в первоначальных причинах просто, то есть всеобщим образом, и которое, хотя и принимает начало (*exordium*) своего субстанциального движения от фантазий (*phantasiis*) чувственных вещей, сообщаемых ему через внешнее чувство, но достигает чистейшего различения всех вещей посредством их собственных оснований в самых общих (*generalissimas*) сущностях и более общих (*generaliora*) родах, а затем **577D** в формах (*formas*) и самых частных видах (*speciesque specialissimas*), то есть в бесчисленных и беспредельных индивидах (*numeros*), ограниченных (*finitos*), впрочем, неизменными мерами (*analogiis*) своей при-

роды*. И это есть движение, которое по-гречески зовётся ΔΙΑΝΟΙΑ⁵² либо ΕΝΕΡΓΕΙΑ⁵³, а на латинском — «чувство» (sensus) либо «действие» (operatio), под чувством я имею в виду субстанциальное и внутреннее, которое сходным образом продвигается от ума через рассуждение⁵⁴. Ведь всё, что в [своём] гностическом рассмотрении ум запечатлевает из первоначальных причин в своём искусстве, то есть в рассуждении, он разделяет⁵⁵ — посредством своего чувства, из него исходящего (и получившего 578А имя его «действия»), — на собственные основания единичных вещей, которые в причинах сотворены первоначально и всеобщим образом (primordialiter universaliterque).

Ибо в рассуждении все (cunctae) сущности суть одно, а чувством различаются на разные сущности. Таким образом, рассуждение через ум воспринимает наипростейшее познание (cognitionem) всех сущностей из наипростейшего единства их начал, а чувство дробит (segregat) эту простоту посредством различений. Сходным образом рассуждение через ум единообразно и просто познает роды вещей во всеобщих причинах вещей и в самих вещах, а чувство разбивает (partitur)⁵⁶ эту простоту самого общего рода (generalissimam), — в себе неделимую и не поддающуюся никаким различиям, не подлежащую ничему привходящему (accidentibus), не разнесённую каким-либо протяжением, не составленную из каких-либо частей, не разнящуюся каким-либо движением по месту или во времени, — 578В на разные роды и вышеназванные различия, и тысячу прочих [частностей]. Одно и то же, но в разных формах, — вещи, которые с точки зрения разума едины в своих родах, и вещи, которые под действием чувства различаются друг от друга природными отличиями. <144> А что гово-

* *Vi*² Глосса: Ведь всякое число, составленное из неделимых, не имеет предела умножения, однако в своих пропорциях не может доходить до бесконечности. Например, человеческому умножению посредством единичных [людей] нет предела, однако все [люди] охватываются мерой единой формы. Сходным образом у прочих: животных, деревьев, трав и прочего.

<144> *mg.* *Ri*¹ *То есть сам ум через консубстанциальное ему чувство безошибочно выясняет, прослеживает и в чётких законах (regulis) постигает то, каким образом они делятся природными движениями — при управлении, распоряжении и устройении (regente iubente administrante) божественного Провидения — на различающиеся многообразия вещей.*

ритель о бесконечных [числом] индивидах (*infinitis numeris*), которые, насколько многочисленными делаются под действием внутреннего чувства — в нём самом или в природе вещей, — настолько едины, когда рассуждение рассматривает их всеобщим образом и просто в их видах (*formis*)? **578C**

Кратко подытожим. Всё, что душа единообразно и всеобщим образом знает о Боге и первоначальных причинах через своё первое движение, которое есть ум, она точно так же, единообразно и всеобщим образом, запечатлевает в своём втором движении, которое есть рассуждение. Но всё, что она посредством ума принимает от вышних, и что получает форму в рассуждении, всё это она посредством чувства разделяет в низших произведениях на различные роды, на различные формы, на многочисленных индивидов (*numeros*). Проще говоря, всё, что человеческая душа посредством своего ума в своем рассуждении единообразно познает о Боге и о началах вещей, всё это она посредством чувства множественно мыслит в произведениях **57-8D** причин. И напротив, всё, что душа посредством чувства мыслит как множественное и рассеянное в произведениях, она посредством рассуждения воспринимает как существующее единообразно и едино в причинах. Душа яснейшим образом познаёт посредством ума, что все вещи принимают толчок (*momentum*) к умножению из единой Причины всяческих, и что они никоим образом не отступают от простоты соединенности, в которой вечно и неизменно существуют в Причине, [понимает], что в Причине — цель всего их движения и в Ней же его завершение.

Как я полагаю, о трех движениях души, **579A** то есть об уме, который также называется сущностью, о рассуждении, которое именуется силой, и о чувстве, называемом действием, разъяснено достаточно⁵⁷.

В. Самым наглядным образом и различными способами.

Н. Тогда исследуй и, развеяв всю мглу неясности, познай острим ума (*acie mentis*), сколь ясно и сколь выразительно субстанциальная Троица божественной благодати сияет в движениях человеческой души для тех, кто надлежащим образом их исследует, и словно, так сказать, в собственном зеркале, соделанном по Её образу, яснейшим образом являет Себя тем, кто благочестиво ее разыскивает⁵⁸. И хотя Троица удалена от всякой твари и непознаваема для любого ума, Она

открывает (depromit) Себя Саму через свой образ и подобие, словно познаваемая и постигаемая умными очами и словно представшая [перед ними]. <145> **579В** Поэтому явственное подобие Отца брезжит в уме (animo), подобие Сына в рассуждении, подобие Святого Духа в чувстве. Ведь так же, как мы обыкновенно называем Сына Искусством всемогущего Искусника⁵⁹, — и не без оснований, поскольку в Нём, то есть в своей Премудрости, всемогущий Искусник, Отец, Сам всё, что только пожелал, соделал и вечно и неизменно сохраняет, — так и человеческий ум в чудесном действии науки (scientiae) творит словно в некоем своём искусстве, я говорю о рассуждении, **579С** посредством познания (cognitionem) всё, что чистейше и несомненно воспринимает от Бога и от начал всех вещей, а [затем] посредством памяти укрывает в своих потаённых недрах. Но так же, как Отец, всемогущий Соделыватель всяческих, Который всё, что вместе и разом создал первоначально, причинно и единообразно в своём Искусстве (которое есть Его Премудрость и Сила), [создал] в своём Слове [и] едиnorodном Сыне, [затем] раздаёт через Духа Святого (из Него и Его Сына исходящего) по бесчисленным произведениям первоначальных причин, — излились ли причины в умопостигаемые сущности и различия, превосходящие всякое телесное чувство, или пролились в разнообразную и множественную красу этого чувственного мира, разнящуюся из-за несхожести мест и времен, — так и ум, то есть первейшее движение души, получающее форму от гностического созерцания умопостигаемых вещей, всё, **579D** что он творит и полагает в искусстве рассуждения, раздаёт через внутреннее чувство души в раздельное и лишенное смещения знание (cognitionem) частных вещей — умопостигаемых либо чувственных. Ибо всё, что ум рассматривает в рассуждении всеобщим образом (universaliter), он разделяет особенным образом (particulariter) посредством чувства на отдельные понятия (cognitiones) и определения всех вещей⁶⁰.

Таким образом, ты видишь, что Отец всё, что захотел, всеобщим образом создал в своём Сыне и через Свой Святой Дух особенным

<145> *mg. Ri¹ и вдобавок она ещё очищает зеркало^{12*}, в котором отсвечивает (relucet), чтобы в нем ярчайше блистала единая 579В сущностная Благодать в трех Субстанциях. Не запечатлей эта Единица и Троица следы знания о себе в своем образе, Она не могла бы проявиться Сама по Себе и в Себе Самой, поскольку ускользает от всякого постижения из-за своей исключительной и бесконечной светлости.*

образом распределил и распределяет, и будет распределять. И знай, что по подобию трёх Лиц **580А** Божества всё, что наш ум может понять о Боге и причинах вещей, он в рассуждении — посредством знания (*cognitionem*) в действии науки (*scientiae*) — всеобщим образом создает, то есть наделяет формой, и через единосущное ему чувство особенным образом и без смешения разделяет силой созерцания на отдельные определения вещей (каковые [определения] он, [напротив], собирает [воедино] в рассуждении), то есть он сообразует свое знание (*cognitionem*) с каждой вещью посредством тщательнейшего рассмотрения (*contuitu*) различений.

В. Эти вещи понемногу начинают проясняться для меня, но я пока не улавливаю разницы между действованием (*operacionem*) Троицы творящей и несотворённой и актом троицы сотворенной и творящей. Я говорю о «творящей», поскольку мы не сомневаемся в том, что троица нашей природы, которая представляет собой не образ Божий, но создана по образу Божию, — ибо существует единственный истинный образ Бога, во всём [Ему] **580В** подобный, однородное Слово Божие, единосущное (*coessential*) Отцу и Духу⁶¹ — не только сотворена из ничто, но также творит подлежащие её и примыкающие к ней чувства и мастерские (*officinas*) чувств, и целиком своё тело, я имею в виду смертное. Ибо [сотворённая троица] соделана по образу Божию из ничто, а своё тело творит сама, хотя, впрочем, не из ничто, но из чего-то. Ибо когда душа склеивает (*conglutinante*) бестелесные качества воедино, принимая из количества словно бы некое подлежащее (*subiectum*) для этих качеств и полагая [количество] им в основу, она творит себе тело, в котором может явно проявить свои потаённые действия (*actiones*), невидимые как таковые, и вывести их в чувственное знание (*notionem*).

Это уже обсуждалось в первой книге и будет исследоваться более подробно опять, когда дойдёт (*peruentum fuerit*) до рассмотрения действия первоначальных причин⁶². Сейчас же **580С** я настоятельно прошу тебя прояснить текущий вопрос.

Н. Решение этого вопроса кажется мне очень легким и не составляющим почти никакого труда. Ибо высшая Троица, творящая все вещи и ничем не сотворённая, всё, что соделала, соделала из ничто. Ведь божественной Благодати свойственно призывать из не сущих в существование (*existentia*) тех, в отношении которых Она хочет,

чтобы они возникли⁶³. Ведь и само это имя, то есть «благость», ведет происхождение не от чего-либо ещё, как от греческого глагола ΒΟΩ, то есть «кричу»; а ΒΟΩ и ΚΑΛΩ, то есть «кричу» и «призываю», обладают одним смыслом⁶⁴, поскольку призывающий весьма часто срывается на крик. Поэтому вполне уместно Богу называться Bonus [Благим] и Bonitas [Благостью], поскольку умопостигаемым криком Он призывает все вещи приходить из ничто к сущности (essentiam), а потому Бог по-гречески называется ΚΑΛΟΣ, то есть «Благий», ΔΙΑ ΤΟ ΠΑΝΤΑ ΚΑΛΕΙ ΕΙΣ ΟΥΣΙΑΝ, 580D то есть «поскольку Он призывает всё к сущности»⁶⁵. Ведь все вещи, которые пребывают (subsistent) в природе, призываются Создателем из ничего к сущности через пятичастное движение всеобщей твари. Ибо одни призываются, чтобы только пребывать сущностно, другие — чтобы пребывать и жить, у иных к субстанциальной жизни добавлено чувство, у иных жизненное чувство дополняется (cumulatur) рассуждением, а некоторым сверху положен (superponitur) ум — для совершенства (ad perfectionem) упомянутых природных движений⁶⁶. <146> 581A И в этих пяти ступенях вещей созидаемых из ничто прозревается благость высшей и святой Троицы и обнаруживается [Её] неизъяснимое действие.

Но триада, которая в нашей природе создана по образу Творца, ничего не творит из ничего, ведь это дело Бога и не какой-либо твари. Действие же её видится двояким. Или она исследует с помощью движений своего ума и рассуждения то, что её Творец создал из ничто, и располагает в сокровенных седалищах своего рассуждения то, что познаёт в природе вещей чистым взором понимания (intelligentiae), либо собирая воедино понятия (cognitiones) о всех 581B вещах, могущих быть ею познанными, <147> либо разделяя [понятия] на множество, распределяя отдельные понятия по отдельным вещам,

<146> *тг. Ri¹ И первое движение усматривается в 581A природных телах, второе — в той жизни, которой живут и растут деревья и травы, третье — в неразумных животных, четвертое — собственно в человеческой природе, пятое — <в настоящее время только — тг. Vi²> в ангельской.*

<147> *тг. Ri¹ например, актом [научного] ведения (scientiae) она объединяет роды в сущность, виды (formas) — в род, неделимые числа (numeros indiuiduorum) — в вид (forma)*

понятиями которых те являются <148>. И это — первейшее и высшее действие рассуждающей природы.

А второе [действие] — то, которое, как мы говорили, познаётся в сотворении ею собственного тела и обнаруживается в заботливом управлении им. Ибо сначала она принимает для него материю из качеств чувственных вещей и без какого-либо промежуточного интервала (spatio) времени приспособливает (accomodat) к ней <форму и> жизненное движение, посредством которого оживляет и питает **581C** эту материю, и увлекает последовательностью [numeros] мест и времён к приращениям совершенной [телесной] стати.

Она также предоставляет ему [телу] внешнее чувство, посредством которого воспринимает фантазии всех вещей, с которыми вовне (extrinsecus) соприкасается, и прочее, могущее быть помысленным и постигнутым применительно к неустанному попечению и сохраняющему (continenti) действию души в отношении её тела и телесных вещей, — либо когда она, бодрствуя, присутствует в чувствах, либо когда во сне далека от них и когда разбирает в себе (secum) образы (imagines) вещей, которые впитала через чувства, или когда лепит (figendo) образы образов⁶⁷, или когда распределяет через скрытые протоки вен и жил (pergogum), которых греки называют ПОРОС либо АРТЕРИАС,⁶⁸ телесную пищу, получаемую снаружи для строительства тела. Ибо как высшая Троица движет, правит, упорядочивает посредством законов (regulis) своего Провидения совокупность (universitatem) всего творения, которую сотворила из ничто, **581D** и не допускает ничему из того, что сотворила, исчезнуть (то есть полностью возвратиться в ничто)⁶⁹, так и троица нашей природы имеет промысел (providet) над совокупностью своего тела и целостностью всех своих чувств, животворит **582A** его, и движет, и сохраняет (continent), насколько позволяет его смертная ломкость⁷⁰.

Но смотри, не истолкуй эти рассуждения так, что сотворение души некоторым интервалом времени предшествует сотворению тела. Душа предшествует телу, <которое до греха было духовным>, только достоинством и превосходством природы, но не местом или вре-

<148> Ri¹ то есть, если воспользоваться тем же примером, разделяя посредством гностического действия сущность на роды, род на виды (formas), вид на неделимые

менем. В том едином Человеке, что был соделан по образу Божию, основания всех людей были сотворены вместе и разом и по телу, и по душе. Ведь никоим образом сущность души не предшествует сущности тела промежутком времени, как и сущность тела не предшествует сущности души. И не посчитай, будто я сказал, что душой творится то первое сущностное тело, созданное в раю⁷¹,

напротив, оно было соделано пока лишь в [своем] основании (ratio-
ne), как и сама душа, — ибо в этом родовом и всеобщем человеке, соделанном **582В** по образу Божию, все люди и по телу, и по душе созданы вместе и разом лишь в возможности (possibilitate), и в нём все они согрешили прежде чем [успели] пройти <духовно, как ангелы,> в собственные субстанции, то есть до того как каждый проявился посредством ангельского умножения в своём особом отличии, в разумной душе и духовном теле⁷². Такое тело, то есть нетленное, вечно и совечно

нетленное, вечно и совечно приле-
пляющееся к душе, в котором

прилеплялось бы к душе, если бы
[человек] не согрешил. В нём [же]

все люди имеют воскреснуть⁷³. Ибо то тело было создано в небесном блаженстве <149> единым Творцом всяческих субстанциально <150>, **582С** одновременно и вместе с разумной душой. Я не колеблясь утверждаю, что то тленное и материальное тело, которое взято

<149> s.l. Ri¹ а скорее для небесного блаженства

<150> mg. Ri¹ я говорю «субстанциально», поскольку истинная субстанция всякой твари — это её **582С** основание (ratio), предзнаемое и предсговоренное в первоначальных причинах, посредством которого Бог определяет: «будет так и не иначе». И я также сказал «для <небесного> блаженства», поскольку не вижу каким образом человек утратил бы блаженство, если в действительности (re ipsa) сполна и в совершенстве вкусил его. Ибо, как я полагаю, человек пал потому, что прежде обратился к самому себе, а не к Богу^{13*}.

из праха земного (*ex limo terrae assumptum est*) <как мы сказали выше> после греха и в наказание за грех, дабы в нём нерадивая душа училась (*exercitandam*) соблюдать заповеди, [сие тело] и сотворено, и изо дня в день творится словно неким собственным действием души. Ибо тебя не должно беспокоить то, что Святое **582D** Писание утверждает (*perhibeat*), что Бог [Сам] взял глину земли (*lutum de terra sumpsisse*)⁷⁴ и из неё образовал тело человека (Быт 2:7), ведь действие твари вполне справедливо относится к Тому, от Кого берёт начало всякое природное действие.

Ведь и у небесных существей, постепенно нисходящих от **583A** первого чина, который начинается прямо после Бога, вплоть до последнего, всё, что высший чин устраивает (*administraverit*) и совершает (*perfecit*) неким собственным действием в том чине, который ниже его, всё это целиком относится (*refertur*) к Тому, от Кого любое природное движение берёт начало и [любое] природное действие нисходит от высшего к низшему⁷⁵. Ведь хотя сама Причина всяческих не Сама как таковая творит, движет и направляет совокупность целой природы (*universitatem totius naturae*), Ею созданной, — ведь Она неизменяема, — но [делает это] через подчинённое Ей творение, однако всё домостроительство (*dispensatio*) божественного Промысла (*providentiae*) возвращается (*refunditur*) к Ней, поскольку Она есть Причина всяческих⁷⁶.

А что мне сказать о церковной иерархии (*ordinibus*), какой она учреждена пока еще в сей смертной жизни, в которой предстательствует (*praefert*) чин епископов? Разве не всё, что прочие существующие после [епископа] устройства (*dispositiones*) исполняют в отведенном им служении (*distributis officiis*), возводится к **583B** нему, поскольку от него последующие чины получают то, что должны исполнять? Ибо от епископа всякое символическое служение раздается каждому [из них], и духовное действие всецелой Церкви относится через него к самой Причине всяческих благ и таинственных деяний (я имею в виду Бога)⁷⁷.

Тогда что удивительного, если первый человек, созданный по образу Божию и преступивший божественную заповедь, и изгнанный через это из райского блаженства, творит себе, наставленный (*admonitus*) божественным Промыслом, ломкое и смертное обиталище из глины земли, ведь из-за своей гордыни он пренебрег тем, чтобы

иметь и сберегать небесное и духовное тело, созданное самим Богом, и, уничиженный, соделывает в наказание за своё непослушание подобающее (*congruum*) себе смертное пристанище (*hospitium*), взятое **583C** из земной материи, наказываемый и воспитываемый (*exercitatus*) в котором, он раскаивается и стремится вернуться к прежнему достоинству своей природы, заново узнавая себя и смиряя?

О сем не молчит и Писание. Ведь о том, что немедленно после вероломства и после грехопадения простая человеческая природа, какой она была до греха, разделяется на двойной пол, Писание говорит: «и сшили смоковые листья, и сделали себе ПЕРИΖΩΜΑΤΑ [опоясания]» (Быт 3:7), прямо подразумевая в символе листьев ломкое и падшее (*caducum*) состояние сего смертного тела, которым укрыл себя человек после своего краха (*ruinam*). Ибо наши смертные тела подобны широким листьям смоковницы. И как **583D** эти листья создают тень и закрывают солнечные лучи, так наши тела вносят в наши души тьму неведения и отвращают от познания истины.

Но эти листья, я имею в виду наши земные тела, обыкновенно со всех сторон обволакивают и затевают нас сладостью земных и смертоносных утех, вводя ими нас в заблуждение. И чтобы ты понял, что творение нашего смертного тела самым явным образом относится к Тому, чьим Советом (*consilio*) содеяно всё, что можно прочесть относительно нашего воспитания, **584A** обновления и спасения, услышь как то же Писание гласит: «и соделал Господь Адаму и жене его одежды кожаные (*tunicas pellicias*) и одел их» (Быт 3:21). Здесь мы подобающим образом должны понять, что кожаными одеждами обозначается не что иное, как наши смертные тела, которые по справедливому приговору (*iudicio*) Создателя было позволено соделать себе первым людям после преступления [заповеди]⁷⁸.

И разве не покажется тебе более правдоподобным утверждение, что смертный человек [сам] соделал себе смертную плоть, чем [представление о том], будто Бог собственноручно сотворил её, а не только разрешил и присоветовал [её соделать]. Ведь Бог бессмертен и всё, что Он Сам делает, бессмертно. А всё смертное, наблюдаемое в этом чувственном мире, всё ломкое и преходящее **584B** либо мы сами делаем в блужданиях наших неразумных движений, либо этому дозволено происходить вследствие нашего преступления — через служение (*administrantibus*) благих сил или злых, ставящих препоны

нашему природному развитию (*cursus*), дабы оно не достигло своей цели (*finem*), помещенной на определенном удалении (*certis spatiis*). [Например], никто из правильно философствующих не сомневается, что в семенах, дабы они прошли через порождение в видимые формы, действует жизненное движение. Но само жизненное движение не всегда одинаково проявляет силу своего действия (*actionis uirtutem*) в отдельных родах — или вследствие чего-то привходящего (*accidentia*), что не подходит (*conueniunt*) семенам и рождено из противоположных [им] качеств, или вследствие неблагоприятных (*aduersus*), как мы говорим, сил, которые противодействуют природному движению (для рассуждений о них есть другое место). <151> **585A**

В. По этому вопросу, как я полагаю, пока сказано достаточно, и следует вернуться к рассмотрению той троицы, в которой мы созданы по образу и подобию Бога. Следует тщательно рассмотреть, во всём ли пресловутый образ воспроизводит (*imitatur*) подобие того, чего образом является, или же он в чём-то уступает (*deficit*) и неподобен, и не во всём достигает совершенства отображения. Ведь именовать его образом верно в той мере, в какой он воспроизводит [прототип], а если он в чём-либо отклоняется [от прототипа], то отступает от понятия (*ratio*) совершенного образа⁷⁹.

Н. Мы верим, что человек был совершеннейше соделан по образу и подобию Бога, и что в раю прежде греха он ни в чём не уступал [Богу], если не брать в расчёт подлежащего (*subiecti*)⁸⁰. Ведь Бог, который пребывает (*subsistens*) Сам по Себе и не получает пребывания (*subistere*) ни от чего предшествующего Ему, привёл человека к своему образу и подобию, [выведя] из ничего в сущность. Посему, поскольку

<151> *tg. Ri*¹ Но, быть может, кто-то скажет: «А где сейчас **584C** [находится] то первое нетленное тело, которое [одно] прилепилось бы к душе, не согреши она? Ведь нетленное не может погибнуть». На это следует кратко ответить так: оно доныне сокрыто в тайных недрах человеческой природы, а в будущем веке явится, когда в него переменится (*mutabitur*) это смертное [тело] и «сие тленное облечётся в нетление» (1 Кор 15:53). Услышь Апостола: «Сеется тело душевное, восстанёт тело духовное. Сеется в немощи, восстанёт в силе. Сеется в поругании, восстанёт во славе» (1 Кор 15:43–44), разумеется, [во славе] бессмертия и нетления, — как у благих, так и у злых. Ведь это, как я полагаю, сказано вообще (*generaliter*) о всяком человеческом теле. У всех будет равной слава вечного бессмертия, но не блаженства, ведь [человеческая] природа **584D** восстанавливается целиком.

было указано, что Бог обладает Своей сущностью как Сам по Себе **ΑΝΑΡΧΟΣ** (то есть «безначальный»), а человек, сотворённый из ничто, имеет начало своего создания (*conditionis*)⁸¹, — не только в первоначальных причинах, в которых всё разом **585B** сотворено, но также в исхождениях [причин] в различные сущности и формы, будь то умные или чувственные, — [то] всё прочее, что говорится и мыслится о Боге, [как имеющем таковое] по сущностному превосходству, полностью усматривается в Его образе, [как имеющем то же самое] по благодати. Ибо Создатель, невидимый и непостижимый, превосходящий всякое понимание (*intelligentiam*), сотворил Свой образ, подобный Себе во всем этом. Ведь и наш ум (*intellectus*) непознаваем в том, что он есть такое по сущности, ни для себя, ни для кого-либо другого, кроме Бога, <который один знает, что Он такое соделал>; но точно так же как о своём Создателе ум знает только то, что Тот есть, но не понимает (*percipit*), что Тот такое есть, так и относительно себя самого он определяет только то, что он был сотворён, но не может понять как или в какой субстанции он утверждён (*substitutus*). Ведь если бы он каким-либо образом понял, что он такое есть, то необходимо **585C** уклонился бы от подобия Творцу⁸². Ибо **ΠΡΩΤΟΤΥΠΟΝ** (то есть первообраз) — это Бог по природе, тогда как образ — это бог по благодати. **ΠΡΩΤΟΤΥΠΟΝ** распространяется (*diffunditur*) по всему, давая всему сущность; а образ, светом благодати очищенный, просвещенный, приведенный к совершенству⁸³, проходит через (*discurrit*) все вещи, сообразуя (*conformans*) в себе понятие (*notitiam*) о них⁸⁴. **ΠΡΩΤΟΤΥΠΟΝ** проникает всё, что соделал, раздавая свои дары каждому согласно свойственной каждому мере [восприятия] (*analogiam*)⁸⁵; образ озаряет всё, восхваляя Подателя благ за его бесчисленные дары, всем раздаваемые <152>, **585D** и прочие вещи, которые следует мыслить и возвешать о подобии образа, [вещи], о которых если кто захочет узнать больше, пусть читает книгу святого Григория **ΝΥΣΕΙ** *Об образе*⁸⁶.

В. Охотно соглашусь с этим. Но я вижу и другое различие помимо

<152> *mg. Ri*¹ *Ведь одно — субстанциальные дары, и другое — пристроенные к субстанции; и также как ΠΡΩΤΟΤΥΠΟΝ сотворил свой образ, чтобы явить в нём некоторое понятие (notitiam) о 585D Себе, так образ соделал себе образ, чтобы показать в нём свои движения, сами по себе потаённые. Ибо душа есть образ Божий, а тело — образ души*^{14*}.

субстанциального, которое, как кажется, **586А** отделяет образ от первой Формы.

Н. Пожалуйста, скажи, что это такое.

В. Разве малым представляется тебе различие между той Природой, которая знает (*cognoscit*) о Себе и что Она есть, и что такое Она есть, и той природой, которая знает о себе только, что она есть, но не понимает (*intelligit*), что она такое есть? Ведь ты, как полагаю, не станешь отрицать, что Сам Бог знает о Себе Самом, что Он такое есть, тогда как мы не отрицаем, что прочие тварные сущности и субстанции не могут знать о себе самих <что они такое есть>, иначе покажется, что мы бесстыдно возражаем Григорию Назианзину и вышеупомянутому [Григорию] Нисскому⁸⁷, которые вескими доводами единодушно доказывают, что никакая тварная сущность, даже если она наделена рассуждением и умом, не может определить что она такое есть, [это невозможно] ни ей самой, ни другой [тварной сущности]⁸⁸. Тогда, разве ты не видишь, что неподобие (*dissimilitudinem*) образа и его первой Формы, то есть человеческого ума **586В** и Бога Создателя, [обнаруживается] не только в отношении (*ratione*) подлежащего, но также в том, что сама Форма знает, что Она такое есть, а образ не умеет субстанциально определить ни себя, в том, что он такое есть, ни свою Форму, которую воспроизводит (*imitatur*)?

Н. Вижу, что ты введен в заблуждение сходством [своих слов] с истинным рассуждением. Это понятно, ведь если то, относительно чего ты, как кажется, ошибаешься, не рассмотреть внимательно и усердно со всех сторон, оно покажется не только правдоподобным, но даже истинным.

В. Пожалуйста, объясни, в чем я ошибся.

Н. Какой тебе представляется божественная сущность — бесконечной или конечной?

В. Тут сомневаться нечестиво и весьма глупо, тем более, что должно верить и мыслить, **586С** что это не сущность, но больше-чем-сущность и бесконечная причина всех сущностей, и не только бесконечная, но бесконечность всех бесконечных сущностей и больше-чем-бесконечность⁸⁹.

Н. Так будет правильно и кафолично. Следовательно, она бесконечна во всём?

В. Я это признал и [не только] не жалею, что признал, но самым

решительным образом подтверждаю, что это во всех отношениях так и есть.

Н. Смотри же, не отступай от этого.

В. Будь в этом полностью уверен.

Н. Итак, когда мы вопрошаем (interrogamus), что такое эта вещь или та, не кажется ли тебе, что мы ищем (quaerere) не что иное, как уже определённую субстанцию или ту, которая может быть определена?

В. Именно так. Ибо имя «что», стоящее в вопросе (interrogativum), ищет как раз то, чтобы искомая субстанция была неким образом определена.

Н. Тогда, если ни один мудрец не станет **586D** спрашивать о всякой сущности вообще (generaliter), что она такое, поскольку [сущность] может быть определена только из своих обстоятельств (circumstantiis), внутри которых она очерчивается (circumscribitur) словно внутри пределов (terminos), — я имею в виду, из «места», «времени», из «сколько» и «как» (quanto et quali), из «связи» (copulatio)*⁹⁰, из «покоя», «движения», «состояния» (habitu) и прочих акциденций, посредством которых сама субстанция (в аспекте подлежащего пребывающая как таковая непознаваемой и неопределяемой) показывает только свое наличие (esse), но не «чтойность» (quid sit) — то кто, **587A** сведущий в теологических дисциплинах, осмелится вопрошать о божественной субстанции, что Она такое есть, когда он яснейшим образом понимает относительно Нее, что Её нельзя определить, что Она не есть что-либо из сущих, и что Она превосходит всё, что может быть определено? <153> **587B**

* *V²* Глосса: то есть из отношения.

<153> *mg. R¹* Внемли Назианзину: «Если вообще ничто из сущих, говорит он^{15*}, по самому своему бытию не есть совокупность (как она существует и сказывается) того, что нами относительно него (искомого) мыслится и сказывается^{16*}, но нечто иное и отличное от этих вещей, ибо то, к чему эти вещи относятся, содержит их, само же никоим образом ими не содержится..., то пусть всякая душа... удержится от любого рассуждения относительно того, что окрест Бога, [и от того, чтобы] безрассудно бросаться определять Его^{17*}..., но пусть молчанием почит только истину^{18*} божественной сущности, которая неизреченна, превышает разумение, и есть верх^{19*} всякой науки^{20*}». Таким образом, **587B** если никто из мудрейших не может познать оснований (rationes) субстанции сущих, согласно каковым [основаниям сущие] утверждены, то кто осмелится в чём-либо определить Бога?

В. Я не буду столь самонадеян, чтобы стараться узнать это, ибо знаю, что сама [божественная субстанция] во всех отношениях бесконечна.

Н. Тогда, если Бог знает о Себе, что Он такое есть, разве Он [тем самым] не определяет сам Себя?⁹¹ Ведь всё, что постигается по чуждости (*quid sit*) — собою или иным (*a se ipso uel ab alio*) — может быть определено <154>, а вследствие этого оно бесконечно не во всех отношениях, но частично: если, [например], Он не может быть определен только со стороны (*ex*) твари, а самим Собою может, или, если так можно выразиться, Он пребывает (*subsistit*) конечным для Себя, но бесконечным для твари. И если мы согласимся с этим, необходимо будет следовать, что либо Бог не всеобщим образом бесконечен, если Он не получает определения только от твари, но не от Себя, либо, дабы быть **587C** бесконечным во всех отношениях, Он вообще не принимает определения — ни от твари, ни от Себя.

В. Тьма этого теперешнего рассуждения представляется мне неприступной, и если бы сам Тот, кого ищут, не протягивал свою десницу ищущим Его, я бы легко поверил, что нам не удастся проникнуть в неё. Ведь если Бог не определяет Сам Себя или не может Себя определить, то кто станет отрицать, что Ему свойственны неведение и немощь: неведение — если Он не постигает в отношении Себя, что Он такое есть, а немощь — если Он не может определить что именно существует (*subsistit*)? <155> Если же Он и постигает, и определяет, что Он такое есть, получится, что он не во всех отношениях бесконечен, раз Он не может быть определён только со стороны твари (ибо никоим образом не постигается ею), самим же Собою и определяется, и постигается в том, что Он такое есть.

Н. Не смущайся и лучше **587D** не падай духом. Ведь это рассмотрение влечёт нас к пониманию нас самих, и приводит к вещам, которые следует благочестиво знать, постигать и возвещать о нашем Боге при Его собственном водительстве. <156> **588A**

<154> *s.l. Ri¹ самим собой*

<155> *tg. Ri¹ Ведь Он предстанет немощным, если не может определить Себя в чём-то.*

<156> *tg. Ri¹ И насколько темным и требующим усилий это будет представляться в начале исследования, настолько ясным и приносящим плоды окажется [в конце]. «Ибо», — как говорит святой Августин, — «не может же допустить божествен-*

В. Я не смущен, а скорее, и обоснованно, озабочен непроницаемостью настоящего вопроса, и я не думаю, что его решение будет лёгким.

Н. Тогда вернёмся к тому, что мы с тобой обсуждали в первой книге и, если не ошибаюсь, привели к полной ясности.

В. Пожалуйста, напомни, что это было.

Н. Разве ты не помнишь, что мы пришли к ясному пониманию того, что ни одна из категорий, число каких составляет десятицу, в собственном смысле никоим образом не может сказываться о божественной природе?⁹²

В. Это установлено неколебимо и прочно.

Н. Значит, если мы внимательно рассмотрим надежные выводы первой книги, нам, дабы разрешить трудности этого вопроса, не придется затратить столь много усилий, сколь тебе кажется. Ибо, как будет **588В** видно, в этом деле польза от тонкости и проницательности [полученных выводов] принесет прекраснейший и полезнейший плод.

В. Если так, сделать это просто необходимо.

Н. Конечно, так. Думаю, последовательность рассуждения требует, чтобы мы кратко восстановили в памяти сами категории.

В. Нет более благоприятного пути для исследования. И всё же я просил бы тебя кратко повторить (*recapitules*) категории, [приведя их] в вопросительной форме.

Н. Тогда внимательно всмотришься в следующий порядок вопрошания: что? сколько? какое? к чему относится? в каком положении? в каком состоянии? находится ли в месте? находится ли во времени? действует или претерпевает? То же самое, если хочешь, по-гречески: ΤΙ; ΠΟΣΟΝ; ΠΟΙΟΝ; ΠΡΟΣ ΤΙ; ΚΕΙΣΘΑΙ ΑΡΑ; ΕΧΕΙΣΘΑΙ ΑΡΑ; ΠΟΥ; ΠΟΤΕ; ΠΡΑΓΤΕΙ ΑΡΑ Η ΠΑΣΧΕΙ;⁹³

Итак, о Боге никакое из них не вопрошается в собственном смысле, поскольку ни одно из них не постигается в Нём ни Им Самим, ни кем-либо другим. <157> **588С** Так что? Когда ты вопрошаешь о

ный Промысел, чтобы верующие (religiosis) души не сумели найти самих себя и 588А своего Бога, то есть Истину, коль ищут благочестиво и усердно»^{21}.*

<157> *tg. Ri¹ Поскольку, как очевидно, таковые в собственном смысле 588С могут рассматриваться в вещах, которые не выходят за [пределы досягаемости] ума и чувства.*

Боге, что Он такое есть, разве ты не ищешь некую субстанцию, собственную и определённую? А если кто-нибудь ответит, [что Бог есть] это или то, разве не окажется, что он определяет некую субстанцию, твёрдо установленную и очерченную? Таковое (если бы кто-нибудь возвестил это о Нём, как истинное, либо Он Сам постигает это о Себе) по праву займёт в ряду категорий первое место, <158> а следовательно первая категория будет сказываться о Нём не в переносном, но в собственном смысле. Ибо если божественная природа познается — умною ли тварью или Самою Собою — [как пребывающая] в некоей определённой сущности, то Она не во всех отношениях бесконечна, неопишима и лишена **588D** всяческих акциденций; а потому [тем самым] полагают, что Она не воистину удалена за пределы того, что сказывается и мыслится, поскольку Она мыслится [пребывающей] внутри некоторых пределов определённой природы. Ибо всё, в отношении чего можно сказать или помыслить что́ это такое (*quid sit*), не может не входить в число сущих, но по праву будет считаться [пребывающим] словно часть в целом или целое в частях, либо как форма в роде или род в формах, либо как неделимые числа⁹⁴ в виде или **589A** вид в неделимых, либо как некое собрание (*collectio*) всех вышеупомянутых из многого в некое единство; а таковое весьма отличается от истины божественной природы, простой и бесконечной, пребывающей не как что-либо из сущих. Ведь Она не есть ни целое, ни часть, хотя и именуется целым и частью, поскольку Ею созданы всякое целое и всякая часть, и все целые и все части. Сходным образом Она не пребывает ни как род, ни как форма, ни как вид, ни как число, ни как *ΟΥΣΙΑ* — самая общая ли или самая частная; и тем не менее все эти вещи сказываются о Ней, поскольку получают от Нёе способность существовать (*subsistendi*). Равным образом Она именуется совокупностью их всех, хотя в бесконечности Своего превосходства Она превышает совокупность всецелого творения, поскольку всеобщая совокупность (*uniuersalis uniuersitas*) сотворена Ею.

Тогда, каким образом божественная природа **589B** может постичь относительно Себя, что́ Она такое есть, когда Она не есть что-то (*ni-*

<158> *mg. Ri* которое отводится твёрдо установленным и определённым подлежащим, в которых и подле которых обращаются (*versantur*) и содержатся все акциденции,

hil sit)? Ведь она превышает всё, что есть, поскольку Сама Она не есть бытие, но всякое бытие — от Неё, и в силу своего превосходства Она сверхпревышает всякую сущность и субстанцию. Каким образом бесконечное может быть в чем-то определено или в чем-то достигнуто Самим Собой, когда Оно знает о Себе, что [пребывает] выше всего конечного и бесконечного, выше конечности и бесконечности? Следовательно, Бог не знает о Себе, что Он такое есть (quid est), поскольку Он не есть «что» (non est quid), не постигаясь ни в чём ни Самим Собой, ни каким-либо [тварным] умом. И поскольку сама Истина провозглашает умопостигаемым голосом в чистых умах, что сие истиннейше сказывается о Боге, то никто из благочестиво познающих и введенных в божественные таинства⁹⁵, когда слышит о Боге, что Тот не может познать в отношении Себя, что Он такое есть (quid sit), не **589С** должен мыслить ничего кроме того, что сам Бог, который не есть «что» (qui non est quid), вовсе не ведаёт в Себе Самом того, чем Сам не является (quod ipse non est)⁹⁶. Хотя Он не знает Себя [и] как «что-то» (aliquid). Таким образом, Он не знает, что Он такое есть; иными словами Он не знает, что Он есть «что» (quid esse), поскольку знает, что Он вовсе не есть что-либо из тех вещей, которые познаются в чём-то (aliquo), и о которых можно сказать или помыслить, что они суть такое. Ведь если бы Он мог познать Себя в чём-то (in aliquo), то показал бы Себя не во всех отношениях бесконечным, непостижимым и именуемым. <159> **589D**

Ибо всё субстанциально познаваемое в чём-либо (таким образом, что о нём в собственном смысле сказывается, что оно такое есть) не выходит за пределы рамок и меры (modum neque mensuram). Оно охватывается некими рамками (modum), которыми ограничивается, и очерчивается (lineatur) некоторой мерой, превысить которую не мо-

<159> *mg. Ri* «Что ты спрашиваешь», — говорит Он, — «об имени Моём? оно чудесно» (Суд 13:18). Но разве воистину оно не чудесно — «имя, которое выше всякого имени» (Флп 2:9), которое именуемо, и воздвигнуто выше «всякого имени, именуемого в этом ли веке или в будущем» (Еф 1:21)?²² Итак, если Он порицает, когда ищут Его имя, поскольку оно именуемо выше всякого имени, то что будет если кто-то станет **589D** искать Его субстанцию, которая, находясь она в чём-то определённом, не была бы лишена определённого имени? Но поскольку Он не пребывает ни в чем (in nullo substituitur), как бесконечный, Он лишен [и] всякого именованья, как именуемый.

жет. Ведь если в природе вещей оно занимает самое низкое место, в котором содержатся все **590A** тела, то оно не может простираться ниже меры своей природы (поскольку ниже нет ничего), и оно не может подняться выше (ибо ограничивается тем (*in ipso*) жизненным движением, которым питается и возрастает), а потому оно не уносится за пределы [своей природы]. Если же оно пребывает на самом верху всеобщего творения, то чтобы познаваться как умное, ему необходимо быть заключённым в свои границы. Ведь оно не может подняться к твари более высокой, чем оно (поскольку, как представляется, в тварных вещах нет ничего выше умного); также оно не может спуститься ниже из-за сущностей (*subsistentias*), которые следуют за ним. А если бы оно занимало место на среднем уровне, оно бы и не скатывалось (*relaxaretur*) к низшим, и не протягивалось до высших⁹⁷, но занимало бы своё природное положение (*statum*) посредине. <160> **590B**

Но Бог знает, что Он не есть что-либо из упомянутых; знает, что Он выше всех порядков (*ordines*) природы по превосходству Своей Премудрости, и ниже всего по бездонности (*altitudine*) Своей силы (*uirutis*), и внутри всего по неисследимому домостроительству Своего Промысла, и окружает всё, поскольку всё — в Нём, и вне Его ничего нет. <161>

[И] когда я говорю, что телесный порядок не может распространиться в природы, которые выше его, не возражай мне **590C** [на том основании], что нам следует верить, что все тела имеют перейти в бестелесные качества и субстанции. Ведь когда это произойдёт, они перестанут быть телами. А пока, доколе они суть тела, они не могут преступить пределов своей природы ни вниз, ни вверх. Но эта часть философии будет излагаться более подробно, когда мы станем рассматривать возвращение вещей в причины*. Теперь же обратимся к

<160> *mg. Ri*¹ *А потому нет твари, видимой ли или невидимой, которая внутри пределов собственной природы не заключалась (coartetur) бы в чём-либо 590B «мерю, числом и весом» (Прем 11:21)^{23*}.*

<161> *mg. Ri*¹ *Ведь Он один есть мера без меры, число без числа, вес без веса^{24*}, и справедливо, поскольку ни кем-либо, ни Самим Собой Он не измеряется, не исчисляется и не упорядочивается. И Он знает, что не пребывает ни в какой-либо мере, ни в каком-либо числе, ни в каком-либо порядке, поскольку Он субстанциально не содержится ни в одном из них, ибо Он один истинно существует (existat) во всём, будучи бесконечным (infinitus) и превышающим всё.*

* *Vi*² Глосса: Этот вопрос обсуждается в четвёртой и пятой [книге].

текущей проблеме, а именно, к тому, что Бог не знает, что Он такое есть. Не стыдись, скажи прямо: кажется ли тебе правдоподобным то, что мы пытаемся здесь доказать?

В. Скажу прямо, сказанное тобой об этом чудесном божественном неведении, посредством которого Бог не знает, что Он такое есть, хотя и кажется мне тёмным, однако не ложным, но истинным и правдоподобным. Ведь ты доказываешь не то, что Бог не ведаёт Самого Себя, **590D** но только, что Он не ведаёт, что такое Он есть: и обоснованно, поскольку Он не есть «что», как бесконечный и для Себя Самого, и для всех, которые от Него суть. <162>

Н. Так что? Если кто-нибудь спросит о Боге, «сколь велик» или «каков», считаешь ли ты правильным отвечать: «столь-то» и «таков-то»? <163>

В. Конечно, это будет неправильно. Ведь там, где не обнаруживается определённая субстанция или, так сказать, определённое подлежащее, там, мне кажется, весьма глупо и смехотворно искать и устанавливать количество и качество. А следовательно, поскольку в Боге ни Он Сам, ни другой ум не могут обнаружить какую-либо определённую субстанцию или, так сказать, определённое подлежащее, о котором можно сказать или помыслить, что оно есть такое, то разве не вполне ясно, что никакое конечное либо бесконечное количество, никакое конечное либо бесконечное качество не способны познаваться в Нём ни Им Самим, ни кем-либо другим?

Перевод В.В. Петрова

<162> *mg. Ri¹ А значит, в подобного рода (specie) неведении самым ясным и славным образом открывается высшая и неизреченная Премудрость. «Ибо глупое у Бога мудрее человеков» (1 Кор 1:25).*

<163> *p. post rasuram, p. mg. Ri¹ Я не имею в виду то количество и качество, о котором говорит пророк [в словах]: «Велик Господь и достохвален безмерно, и величие (magnitudinis) Его нет конца» (Пс 144:3). Смотри, как глубоко речь теолога: «Велик, говорит он, Господь». А дабы никто не подумал, что Тот ограничен конечным количеством, он тут же добавляет: «величие Его нет конца». Равным образом, чтобы никто не подумал, что в Боге находится конечное качество, пророк не просто говорит «достохвален», но добавляет «безмерно» (nimis). «Безмерным» же называется то, что выходит за всякие рамки (modum). Поэтому, как сказано, я именую не то бесконечное количество, и не то качество, которое «безмерно», — ибо подобное не напрасно мыслится о Боге, — но количество и качество, которые сказываются в подлежащем как приводящее.*

SIGLA и сокращения

CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (Turnhout: Brepols)

CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols)

CCSL – Corpus Christianorum Series Latina (Turnhout: Brepols)

CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Vienna)

P – Periphyseon

PL – Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne, tt. 1–221 (Paris, 1844–66).

PG – Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne, tt. 1–161 (Paris, 1857–86).

SC – Sources chrétiennes (Paris)

SLH – Scriptores Latini Hiberniae (Dublin)

ИФЕ – Историко-философский ежегодник (М.: Наука).

Философия природы – сб. Философия природы в античности и в средние века. Под ред. П.П. Гайденко и В.В. Петрова (М.: Прогресс-Традиция, 2000).

i^1 – ирландский почерк № 1. Почти наверняка это рука самого Иоанна Скотта.

i^2 – ирландский почерк № 2. Это рука безымянного ирландца, постоянного помощника и редактора Эриугены, получившего у специалистов по Эриугене прозвище «Низифортин» (см. ИФЕ 2003, с. 114).

R^2 – правка рукою i^2 в манускрипте Reims, *Bibliothèque municipale* 875 («слой» I-II)

R^c – добавления или исправления, внесенные в IX в. любой другой рукой, помимо i^1 и i^2 .

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

s.l. – надстрочно

p.s.l., *p.mg.* – частью надстрочно, частью на полях

mg. – на полях

Ш.-У. – Инглис Патрик Шелдон-Уильямс

Труды Иоанна Скотта

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

Commentarius — Jean Scot. Commentaire sur l'Évangile de Jean. Ed. É. Jeuneau. SC 180 (P.: Les Editions du CERF, 1972).

De praedestinatione — Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber. Ed. G. Madec. CCCM 50 (Turnhout: Brepols, 1978).

Expositiones — Iohannis Scotti Eriugenaе Expositiones in Ierarchiam Coelestem. Ed. J. Barbet. CCCM 31 (Turnhout: Brepols, 1975).

P — Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon. Libri I-V. Ed. É. Jeuneau. CCCM 161–165 (Turnhout: Brepols, 1996–2000) (при ссылках на *Перифюсеон*: римская цифра — номер книги, далее столбец и абзац тома 122 латинской *Патрولوجии*).

Гомилия — Jean Scot. Homélie sur le prologue de Jean. Ed. É. Jeuneau. SC 151 (Paris: CERF, 1969). Рус. пер. см. в кн.: Иоанн Скотт Эриугена. *Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна.* Введен., пер. с латинского и прим. В.В. Петрова (М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995), 163–227.

Ambigua ad Iohannem — переведённый Иоанном Скоттом трактат Максима Исповедника *О трудных местах у Григория Богослова.* См. *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem.* Ed. É. Jeuneau. CCSG 18 (Turnhout: Leuven, 1988).

De imagine — переведенный Иоанном Скоттом трактат Григория Нисского «Об устройении человека». См.: M. Carpuuns, «Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), 205–262.

Русский перевод фрагментов *Перифюсеон*, предшествующих публикуемому здесь:

Перифюсеон, книга I (полностью):

фрагм. 441А–446А; 474В–500С; — *Философия природы*, с. 480–516;

фрагм. 446А–474В; 500С–524В, — *ИФЕ* 2000 (2002), сс. 65–134.

Перифюсеон, книга II:

фрагм. 523D–545В, — *ИФЕ* 2003 (2004), сс. 91–121.

фрагм. 545В–562В, — *ИФЕ* 2004 (2005), сс. 40–68.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «de materia informi». Здесь и далее Иоанн Скотт цитирует не Вульгату, но старолатинскую Библию. Ср. *Вульгата*: materia invisа, *Vetus Latina*; ex materia informi (*Vetus Latina*, ed. W. Thiele, Freiburg, 1977, p. 446), что точнее передает греческое ἐξ ἀμόρφου ὕλης Септуагинты. Ср. Августин, *О книге Бытия буквально* I, 14, 28 (CSEL 28, 1, pp. 20–21, PL 34, 256).

² Зах 4:2.

³ Исх 25:31.

⁴ Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию* (далее — *Вопросоответы*) LXIII, 36–42 (CCSG 22, p. 146–147; PG 90, 665B–668A).

⁵ Перевод Ш.-У., передающего «secundum intelligentiam humanitatis» как «humanly speaking», неверен. Ср. *Вопросоответы к Фалассию* LXIII, 121–127 (CCSG 22, p. 152–155; PG 90, 672B); *Ambigua ad Iohannem XXXVII*, 124–126: «secundum intelligentiam humanitatis apud ipsum fit Deum, apparens pro nobis uidelicet... uultui Dei et Patris quantum homo...». Иоанн Скотт, *Гомилия XXIII*, 23–31 (SC 151, pp. 312–314; PL 122, 296C).

⁶ Ср. Августин, *О Троице* VII, 7: «Собственное обозначение Святого Духа — дар Божий».

⁷ Максим Исповедник, *Вопросоответы* LXIII, 167–172, согласно переводу Иоанна Скотта 137–140 (CCSG 22, p. 154–155; PG 90, 672C). Позднейшие вставки в текст предлогов «in» изменяют смысл фразы на следующий: «Дух Святой, также как Он сущностно пребывает в природе Бога и Отца, так сущностно и в природе Сына».

⁸ Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию* LXIII, 143–147 (CCSG 22, p. 154–155; PG 90, 672D). Ср. F. Heinzer, “Zu einem unbeachteten Maximuszitat im Periphyseon des Iohannes Scottus Eriugena”, *Traditio* 40 (1984), pp. 300–306.

⁹ Ср. Иоанн Скотт, P I, 449D (CCCM 161, 324–326).

¹⁰ Иоанн Скотт, *Expositiones* I, 23–56 (CCCM 31, pp. 1–2); *Commentarius* III, 9, 51–74 (SC 180, pp. 252–256; PL 122, 325C–326A); P III, 631D–632A.

¹¹ Максим Исповедник, *Вопросоответы* XIII, 32–38 (CCSG 7, p. 95–97): «постигать из созерцания сущих их Причину и природные свойства (τὰ ὄδια, ἡγορία) Причины, то есть Силу и Божество... Причину, то есть Бога и Отца, и неизреченную Его Силу и Божество, то есть Единородное Слово и Духа Святого». К этому месту имеется латинская схолия (CCSG

7, р. 96): «Причиной Он называет Отца, свойства (proorgia) которого суть Сила и Божество, то есть Сын и Святой Дух».

¹² Ямвлих, *О египетских таинствах* I, 4: «нужно было бы спрашивать, каковыми являются особенности [вечно существующих] сперва в соответствии с сущностью (κατ' οὐσίαν), затем — в соответствии с силой (κατὰ δύναμιν) и наконец — в соответствии с действительностью (ὀλάρχει); II, 1: «нужно еще показать тебе то, чем демон отличается от героя и души по сущности, по силе и действию (ἐνέργειαν)» (ed. E. des Places, Paris, 1966, р. 77); Прокл, *Первоосновы теологии* 169, Титул (ed. E.R. Dodds, Oxford, 1963, р. 146. 24–25): «Всякий ум имеет в вечности и сущность, и силу, и действие»; Дионисий, *О небесной иерархии* XI, 2 (ed. G. Heil, A.M. Ritter, pp. 41–42; PG 3, 284D): «все божественные умы... разделяются на три: на сущность, силу и действие»; Максим Исповедник, *Ambigua* VI, 1539–1540 (CCSG 18, р. 97; PG 91, 1184D); *Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 1 (PG 90, 1125A): «Ибо одна и та же самая сущность, сила и действие Отца и Сына и Святого Духа»; Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры* VIII, 268–272: «Итак, всякий раз как посмотрим на божество и первую причину, и единодержавие, и одно и то же самое, чтобы так сказать, и движение божества, и волю, и тождество сущности и силы и деятельности, и господства, — видимое нами будет одно».

¹³ Иоанн Скотт, P I, 486BC, 490AB; 505CD (CCCM 161, 1883–1891, 2044–2048, 2727–2734).

¹⁴ Августин, *Enarrationes in psalmos*, Ps. 42, 6, 21–33; Ps. 48, 11, 26–37; Ps. 54, 3, 42–48 (CCSL 38–39, pp. 479, 574, 657; PL 36, 480, 564, 629). Ср. Иоанн Скотт, *Commentarius* III, 6, 19–21 (SC 180, р. 232; PL 122, 321A).

¹⁵ Афанасий Великий, *О святой Троице* (PG 28, 1140, 14–15); Он же, *Liber de definitionibus* ([Sp.], PG 28, 537); Григорий Богослов, *Слово* 39, *На святые Светы* (PG 36, 345, 41–46); Епифаний Кипрский, *Анкорат* 81, 4, 3 (Holl): 1–149: «исповедую три ипостаси в одной сущности»; он же, *Панарион* (Holl, v. 1, р. 309, 10–11): «но исповедуем единосущного Отца и Сына и Святого Духа: три ипостаси, одну сущность, одно божество»; там же, р. 475, 7: «три ипостаси, одну сущность и одно божество».

¹⁶ Августин, *О Троице* V, 8–9, 10 (CCSL 50, pp. 216–217; PL 42, 917–918).

¹⁷ *Никеийский Символ веры* (ed. G.L. Dossetti (Roma, 1967), р. 230; PG 20, 1540B). Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* I, 5 (ed. В.

Suchla, p. 116, 9; PG 3, 593B): «я говорю о троичной Единице... единой в божестве, единой в благодати». Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem* XXXVIII, 649 (CCSG 18, p. 209 и 284; PG 91, 1348B).

¹⁸ Ср. Иоанн Скотт, *P II*, 600B: «Отечество предшествует сыновству, но никто из правильно мудрствующих не скажет, что сыновство предшествует отечеству».

¹⁹ О «сущностном различии» ср. Максим Исповедник, *Вопросоответы* XIII, 22–23: «из сущностного различия видов сущих» (ἐκ τῆς τῶν ὄντων οὐσιώδους κατ' εἶδος διαφορᾶς).

²⁰ Отчего Иоанн Скотт заменил в тексте Рим 1:20 («sempiterna eius virtus et divinitas, ἄϊδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης») «божество» на «вечность», сославшись при этом на Максима Исповедника? Наиболее вероятное объяснение таково. Максим толкует Рим 1:20 в *Вопросоответах* XIII. В частности, он соотносит Силу с Сыном, а Божество с Духом: «Слово, как единосущное, есть вечная Сила Божия, а единосущный Дух Святой — вечное Божество (θεϊότης ἄϊδιος, sempiterna divinitas)», CCSG 7, греческий текст: p. 95, 29–31, латинский перевод Иоанна Скотта: p. 94, 27–28. Это сопоставление еще раз повторяется Максимом чуть ниже, и слова эти послужили отправной точкой для утверждения Иоанна Скотта о том, что Максим именует Святого Духа вечностью.

²¹ Амвросий, *Explanatio psalmodum*, Ps. 47, cap. 17 (CSEL 64, p. 357, 7–12). Ш.-У. считает, что отрывок «Ибо о том... исцеления» представляет собой вставку, инкорпорированную в неверном месте текста. Во-первых, это противоречит предыдущей фразе, в которой Сила отождествлялась с Сыном, кроме того, эти слова буквально повторяются в *P II*, 612C, откуда они, видимо, и взяты.

²² Иоанн Скотт, *P IV*, 743C; *Expositiones* XI, 94–103 (CCCM 31, p. 160).

²³ Ср. Григорий Нисский, *Об устройении человека* XV (в переводе Иоанна Скотта — *De imagine*, ed. M. Sarruyns, p. 230, 24–29; греч. текст — PG 44, 176B): «Истинная и совершенная душа — одна по природе, умная и нематериальная, и посредством чувств сочетается (copulatur) с вещественной природой, а всё материальное находится в превращении и изменчивости, ибо если приобщится одушевляющей силе, то приведётся в движение роста». Это место цитируется Иоанном Скоттом в *P IV*, 792CD. Максим Исповедник (*Ambigua ad Iohannem* VI, 397, CCSG 18, p. 57; PG 91, 1128A) учил, что органы чувств (αἰσθητήρια) принадлежат сразу и душе, и

телу. Трактат Иоанна Скотта *De visione Dei*, который, как утверждал Жан Мабийон (Iohannes Mabillonius, 1623–1707), он обнаружил в некоем манускрипте из Clairmarais (недалеко от Saint-Omer), начинался так: «Все телесные чувства рождаются из соединения (coniunctione) души и тела» (*Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti... Saeculum IV, Pars secunda, Lutetiae Parisiorum, 1680, Praefatio, 135*). См. А.И. Бриллиантов, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены* (СПб., 1898, переизд. — М: Мартис, 1998), с. 37; М. Carpuyns, *Jean Scot Érigene, sa vie, son œuvre, sa pensée* (Louvain-Paris, 1933), p. 98. Ср. Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem XVII*, 100–114 (CCSG 18, p. 139; PG 91, 1248AC).

²⁴ Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem VI*, 119–121 (CCSG 18, p. 48; PG 91, 1112D); Иоанн Скотт, *Annotationes*, ed. С.Е. Lutz, p. 11, 22–24. См. Иоанн Скотт, *P IV* (SLH 13), pp. 278–279.

²⁵ Иоанн Скотт переводит αίσθητήριον либо как *sensuale instrumentum*, либо как *sensus instrumentum*: Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem VI*, 397 и XVII, 106 (CCSG 18, p. 57 и p. 139, PG 91, 1128A и 1248B). Ср. *P I*, 497CD (CCCM 161, 2371–2376).

²⁶ т.е. свои имена

²⁷ Григорий Нисский, *Об устройении человека X* (перевод Иоанна Скотта — *De imagine*, ed. Carpuyns, pp. 220–221; греч. текст — PG 44, 152C–153C). Августин, *О свободе воли II, IV-V*, 10–11 (CCSL 29, pp. 243–245; PL 32, 1246–1247).

²⁸ Практически везде в беседах между Наставником и Воспитанником употребляются глаголы с общим значением «видеть» в значении «понимать» (я не понимаю = я не вижу), «послушай» (= vide).

²⁹ Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem XXXVIII*, 452–453 (CCSG 18, p. 202, PG 91, 1337C): τὴν θρεπτικὴν τε καὶ ἀβητικὴν, nutritivam auctivamque.

³⁰ Иоанн Скотт, *P IV*, 754CD, 786C–787C, 790B–791C, 824C–825C.

³¹ Иоанн Скотт, *P II*, 540B; IV, 849B; V, 864B; 953B; *De praedestinatione* 14, 165–166 (CCCM 50, p. 86). Ср. анонимный комментарий *In Genesim* (1:26 — 3:24), 202–206, ed. É. Jeuneau, *Études érigéniennes* (Paris, 1987), pp. 577–578.

³² «eiusque veluti proprias in natura condita operationes singulis personis distributas possumus investigare». III.-У: переводит: «and the distribution to each of the Persons of their proper operations, so to speak, in created nature».

³³ т.е. дается по благодати

³⁴ Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem VI*, 121–123 (CCSG 18, p. 48, PG 91, 1112D–1113A).

³⁵ Там же, 124–127 (1113A).

³⁶ Там же, 127–129 (1113A).

³⁷ «universales universaliter, ὅλοι ὅλω». Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem VI*, 131–132 (CCSG 18, p. 48, PG 91, 1113A ad sensum). У Максима речь идет о другом: он говорит о святых, которые всецело срастуются с Богом. О «простом» и «всеобщем» см. P II, 577C.

³⁸ Дионисий Ареопагит, *О божественных именах I*, 2 (ed. B. Suchla, p. 110, 4–6; PG 3, 588C); Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem VI*, 538–542 (CCSG 18, p. 62, PG 91, 11313C).

³⁹ О практических, теоретических и богословских добродетелях неоднократно говорит Максим Исповедник. Ср. также P I, 449D (CCCM 161, 324–326, *cum notis*); II, 565B. Первое действие души подразумевает восхождение души через очищение, просвещение, и обретение совершенства посредством практических, теоретических и теологических добродетелей.

⁴⁰ Иоанн Скотт, *Commentarius I*, xxxii, 68–69; IV, 5, 27–28 (SC 180, pp. 186 и 304; PL 122, 312C и 336B).

⁴¹ intellectus, animus, mens.

⁴² Ср. Иоанн Скотт, *Expositiones II*, 664–672 (CCCM 31, pp. 37–38).

⁴³ Ср. Дионисий Ареопагит, *О божественных именах IV*, 8 (ed. B. Suchla, p. 153, 4–9; PG 3, 704D–705A).

⁴⁴ Ср. Дионисий Ареопагит, *О божественных именах IV*, 9 и 10 (ed. B. Suchla, p. 153, 10–16 и 154, 7–11; PG 3, 705A и 705BC). Как представляется, вышеприведенное рассуждение Иоанна Скотта имеет своим фоном построения *Небесной иерархии* Дионисия Ареопагита. Ср. там же, III, 2: «чин иерархии заключается в том, чтобы одним очищаться, а другим очищать, одним просвещаться, а другим просвещать, одним совершенствоваться, а другим совершенствоваться»; VII, 3: «участие в богоначальном познании есть и очищение, и просвещение, и совершенствование, словно бы очищающие от неведения по чину даваемым знанием совершенных таинств, просвещающее тем же божественным познанием, которым и очищает сущность, не созерцавшую прежде то, что теперь открывается через высочайшее озарение, и вновь совершенствующее тем же самым светом — усвоенным знанием светлых тайн»; X, 3: «сам по себе каждый небесный и человеческий ум имеет собственные и первые,

и средние, и последние чины и силы, соответственно проявляющиеся для своих уже упомянутых восхождений»; XI, 2: «все небесные умы... разделяются на три: на сущность, силу и действие».

⁴⁵ Тов 12:15; Дан 7:10; Лк 1:19.

⁴⁶ Имеется в виду человеческая природа, которую принял Христос. Ср. «Et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris... cuius regni non erit finis» (*Symbolum Constantinopolitanum*, ed. G.L. Dossetti (Roma, 1967), pp. 248–249; Н. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* 86)

⁴⁷ Ср. Григорий Нисский, *Жизнь Моисея* II, 215–216: «естество человеческое, устроенное Божиими руками и украшенное неписанными начертаниями закона, вначале было несокрушимо и бессмертно, потому что естественно была в нас согласная с законом воля, обнаруживающаяся в отвращении от зла и в чествовании Божества. Когда же коснулся нас глас греха... тогда, пав на землю, природа наша сокрушается... Дух Святой снизошел на Деву, и сила Вышнего осенила Ее (Лк 1:35). Когда же свершилось это, естество снова приобрело несокрушимость, начертаниями перста соделанное бессмертным. Перстом же во многих местах Писания именуется Дух Святой».

⁴⁸ Ср. Григорий Нисский, *Жизнь Моисея* II, 169 (PG 44, 380A): «А кто очистил себя и изострил слух сердца, то, приняв этот звук, разумею обозрением сущих, путеводится им к ведению Божией силы, так что проникает разумом туда, где Сам Бог».

⁴⁹ Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem* VI, 124–127 (CCSG 18, p. 48, PG 91, 1113A). См. выше 572D–573A.

⁵⁰ Августин, *In Iohannis euangelium* XXXVII, 9 (CCSL 36, p. 336; PL 35, 1674); Боэций, *Утешение философией* IV, проза 6, 12 (CCSL 94, pp. 79–80; PL 63, 815AB).

⁵¹ P IV, 771B–772B, 788A–789A.

⁵² Традиционно διάνοια соответствует «рассуждению». Ср. Платон, *Государство* 511d, где говорится, что сущее и умопостигаемое созерцаются посредством рассуждения (διάνοια), а не ощущений (αἰσθήσειν). Рассуждение есть состояние (ἔξις), промежуточное (μεταξύ) между мнением и умом (δόξης τε καὶ νοῦ). Иоанн Скотт оригинален в том, что понимает διάνοια не как λόγος, но как *sensus interior*. В этом, вероятно проявляется влияние Максима Исповедника, который в комментируемом здесь месте (*Ambigua ad Iohannem* VI, PG 91, 1116A) пишет о том, что

чувство может быть не только ощущающее, но и умное. Это даёт Иоанну повод уравнивать *sensus interior* и διάνοια.

⁵³ Возможно Иоанн Скотт отправляется здесь от Дионисия (*О божественных именах* IV, 9, PG 3, 705 AB): «По спирали же душа движется, когда ее озаряют божественные знания... как бы смешанными и переходными энергиями». Эриугена стремится найти авторитет, который бы увязал три движения души с триадой «сущность, сила, действие».

⁵⁴ Рассуждение рождается из ума, а внутреннее чувство из ума через рассуждение. Это образ Троицы в человеке: ум — это Отец, рассуждение — рожденный от Отца Сын, ощущение — Дух, исходящий от Отца через Сына, согласно формуле, которую предпочитал Иоанн Скотт. Ср. P IV (SHL 13, p. 278).

⁵⁵ Dividit. Ср. с distribuit как обычным эпитетом Иоанна Скотта для действия Святого Духа.

⁵⁶ Обыкновенно Иоанн Скотт описывает глаголом *partior* физическое разделение.

⁵⁷ Иоанн Скотт, *Commentarius* IX, 5, 26–36 (SC 180, pp. 304–306; PL 122, 336B).

⁵⁸ Августин, *Исповедь* V, 3, 47–49; VIII, 7, 24–26 (CCSL 27, p. 59 и p. 125; PL 32, 708 и 757); *О количестве души* XIV, 24 (CSEL 89, p. 161, 15–18; PL 32, 1049); *Quaestiones in Heptateuchum*, Quaestio Iudicum 49, 1 (CCSL 33, p. 358; PL 34, 810).

⁵⁹ Августин, *Об истинной религии* XXXI, 57, 4–5 (CCSL 32, p. 224; PL 34, 147); *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Quest. 78, 1–2 (CCSL 44A, p. 223; PL 40, 89); *Sermones* 361, 16, 16: “Illa etiam diuinitas, Verbum aequale Patri, ars omnipotentis artificis, per quem facta sunt omnia” (PL 39, 1609). Ср. Иоанн Скотт, *De praedestinatione* IV, 145–146 и XVIII, 124–126 (CCCM 50, p. 30 и p. 114).

⁶⁰ Иоанн Скотт, *Commentarius* IV, 5, 26–39 (SC 180, pp. 304–306; PL 122, 336B).

⁶¹ Августин, *О 83 различных вопросах*, Вопрос 51, 70–72 (CCSL 44A, p. 81; PL 40, 33); *О Троице* VII, 6, 12 (CCSL 50, p. 266–267; PL 42, 946); *Retractationes* I, 26, 138–144 (CCSL 57, p. 81; PL 32, 626).

⁶² P I, 496A–497D и 502A–503A (CCCM 161, 2296–2380 и 2564–2603).

⁶³ Дионисий Ареопагит, *О небесной иерархии* IV, 1 (PG 3, 177C); Иоанн Скотт, *Expositiones* IV, 1 (CCCM 31, pp. 67–68).

⁶⁴ Иероним, *In Esaiam* VII, 21, 11–12, 8–10 (CCSL 73, p. 294); Присци-

ан, *Institutiones grammaticae* I, 2 (ed. H. Hertz, в: H. Keil, *Grammatici Latini* 2, p. 6, 4–5); Мартин Ирландский, *Graeca collecta ex Prisciano* [I, 2], ed. E. Miller, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale* 29, 2 (Paris, 1880), p. 118.

⁶⁵ Платон, *Кратил* 416bd; Прокл, *In Alcibiadem* 328, 12–17 (Segonds), *Платоновская теология* I, 18; Гермий, *In Phaedrum* I (Couvreur), p. 13, 9–11; Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* IV, 7 (PG 3, 701C), Седулий Скотт, *In Donati Artem Maiorem* II, 94–96 (CCCM 40B, p. 90), Ремгий из Осерра, *In Artem Donati minorem commentum*, ed. W. Fox (Lipsiae, 1902), p. 15, 19–20; Иоанн Скотт, *Commentarius* I, 27, 92–96 (SC 180, p. 142; PL 122, 304D). Ср. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, ed. M. Tardieu (Paris, 1978), pp. 467–471 (Excursus V: «The Caller and the Call»).

⁶⁶ Григорий Нисский, *Об устройении человека* VIII (в переводе Иоанна Скотта — *De imagine*, ed. M. Carruyns, p. 217, 14–24, греч. текст — PG 44, 145AB); Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* I, 5; IV, 4 (PG 3, 593D, 700B), Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem* III, 212–215 (CCSG 18, p. 28; PG 91, 1080B), Иоанн Скотт, *P* IV, 755BC.

⁶⁷ *P* I, 447A (CCCM 161, 198).

⁶⁸ Григорий Нисский, *Об устройении человека* XIII (в переводе Иоанна Скотта — *De imagine* 14, ed. M. Carruyns, p. 226, 27–35, ut... per poros... esca diffunderetur, греч. текст — PG 44, 165CD: ὡς ἀν... διὰ τῶν πόρων ἢ τροφῆ διαχέοιτο) и XXX (в переводе Иоанна Скотта 30, ed. M. Carruyns, p. 260, 30–31: porus nequosus qui ab his qui talia sapiunt arteria nominantur, греч. текст PG 44, 249B: πόρος νευρώδης ἀρτηρία δὲ τοῦτο παρὰ τῶν ταῦτα σοφῶν ὀνομάζεται); Иероним, *Толкования на Евангелие от Матфея* II, 15–19–1522. На Мф 15:17–18 (CCSL 77, p. 131): «тонкая влага и жидкая пища направляется в нижние части через незаметные отверстия тела, называемые у греков πόρους».

⁶⁹ Ориген, *О началах* III, 6, 5 (CCSG 22, p. 287, 4–5; PG 11, 338B), — цитируется в *P* V, 930C; *De praedestinatione* VIII, 79 и XVIII, 230–232 (CCCM 50, pp. 51 и 117–118); *P* IV, 802A.

⁷⁰ Троица нашей природы воспроизводит действие высшей Троицы. Божественный промысел всё сохраняет (συνέχειν), чтобы вещи сохранили бытие: Максим Исповедник, *Ambigua* VI, 551–560 и 1625–1626 (CCSG 18, pp. 62 и 100; PG 91, 1133D и 1189A). Сходным образом троица нашей природы (то есть наша душа) имеет промысел о невредимости тела, которое сама творит, предоставляет ему жизнь, движение и сохранение в бытии.

⁷¹ Григорий Нисский, *Об устройении человека XXVIII-XXIX* (в переводе Иоанна Скотта — *De imagine*, ed. M. Carruuns, p. 252–256, греч. текст — PG 44, 229B-240B); Максим Исповедник, *Ambigua XXXVIII*, 227–538 (CCSG 18, pp. 195–205; PG 91, 1325C-1341C).

⁷² P IV, 797D-799C (SLH 13, pp. 132–136); *Commentarius* I, 31, 32–56 (SC 180, pp. 170–174; PL 122, 310BD).

⁷³ Ср. Стефан Гобар, у Фотия, *Библиотека*, Codex 232 (PG 103, 109-3CD; ed. R. Henry, Paris, 1967, p. 69, 31–34): «До грехопадения тело человека было одним, мы называем его световидным (ἀυτοειδές), а после грехопадения — другим, плотским, коим мы облечены теперь, и сие есть «кожаные одежды», от которых мы избавляемся при воскресении».

⁷⁴ Хотя в стандартных чтениях Септуагинты и Вульгаты для Быт 2:7 мы не находим, что Бог взял (sumpsisse) нечто, чтобы из этого образовать человека, однако различные кодексы дают разные чтения этой строки. В некоторых значится: Ἐλαβεν ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἔπλασεν τὸν ἄνθρωπον, а в некоторых: Καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς. Последняя форма встречается у Филона Александрийского — *О сотворении мира* 134. Ср. *Septuaginta I. Genesis*, ed. J.W. Wevers (Göttingen, 1974), p. 84; M. Harl, *La Bible d'Alexandrie. La Genèse... Traduction du texte grec de la Septuaginte, Introduction et Notes* (Paris, 1986), pp. 100–101. Среди латинских авторов ср. Августин, *Enarrationes in psalmos*, Ps. 144, 10, 24–25 (CCSL 40, p. 2095; PL 37, 1875). Что касается χοῦν, то это слово иногда переводится на латинский как *limum* (Вульгата), иногда как *pulverem*, а иногда как *lutum* (*Vetus Latina. Genesis*, ed. B. Fischer, Freiburg, 1951, pp. 38–41). Ср. M. Alexandre, *Le commencement du Livre. Genèse I-V* (Paris, 1988), pp. 236–238.

⁷⁵ Дионисий Ареопагит, *О небесной иерархии XIII*, 1–2 и 4 (ed. G. Heil, A.M. Ritter, pp. 43, 20–44, 11 и pp. 48, 14–49, 12; PG 3, 300BC и 305B-308A). Иоанн Скотт, P V, 863C-864A; *Expositiones XIII*, 63–79 (CCCM 31, pp. 167–168).

⁷⁶ Августин, *О книге Бытия буквально VIII*, 23, 44 и 27, 49–50 (CSEL 28, 1, p. 262, 1–5, p. 266, 3–8 и p. 267, 5–6; PL 34, 389 и 392).

⁷⁷ Дионисий Ареопагит, *О церковной иерархии III*, 12; III, 14; V, 5–7.

⁷⁸ Ориген, *Selecta in Genesim III*, 21 (PG 12, 101AC). Феодорит Киррский, *Quaestiones in Genesim 39* (PG 80, 140C-141B); *Catenaе Graecae. Collectio Coisliniana in Genesim 121* (CCSG 15, pp. 124–125); Епифаний Кипрский, *Анкорат* 62 (GCS 25, pp. 74–75; PG 43, 128B-129A); *Панарион* 64, 4,

9 и 21, 1–2 (GCS 31, p. 412, 12–15 и p. 433, 1–6; PG 41, 1077B и 1136C); Id., *Epistula ad Ioannem episcopum, iuxta latinam interpretationem Hieronymi, Epistulae* 51, 5 (CSEL 54, p. 403, 11–21); Иероним, *Contra Ioannem Hierosolymitanum* 7 (PL 23, Paris, 1883, 376BC [360BC]). Иоанн Скотт, P IV, 818CD, 836D–837A. Cf. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. II. Études historiques* (Paris, 1987), pp. 137–165.

⁷⁹ Григорий Нисский, *Об устройении человека XI* (в переводе Иоанна Скотта — *De imagine*, ed. M. Carruyns, p. 221, 19–21, греч. текст — PG 44, 156A).

⁸⁰ *Subiectum* соответствует здесь греческому ὑποκειμενον, равнозначному здесь ὑπόστασις (*substantia*) (см. 591B) и οὐσία (*essentia*), которую стоики в своей логике заменили на ὑποκειμενον. В некоторых контекстах не существует различия между *subiectum* и *substantia*, например, когда говорится, что субстанция или сущность есть «подлежащее», акциденциями которого являются девять прочих категорий (см. P I, 467D). Ср. Григорий Нисский, *Об устройении человека XVII* (в переводе Иоанна Скотта — *De imagine* 16, ed. M. Carruyns, p. 235, 4–9, греч. текст — PG 44, 184D). Иоанн Скотт, P IV, 778A, 796C, 822A.

⁸¹ Versiones I–II *Перифюсеон* дают чтение «conditionis», тогда как versio III — «cognitionis». И.П. Шелдон-Уильямс принимает первое значение, Э. Жёно — второе.

⁸² Григорий Нисский, *Об устройении человека XI* (PG 44, 156A), в переводе Иоанна Скотта — *De imagine*, ed. M. Carruyns, p. 221, 22–30. Иоанн Скотт, P IV, 771BD; 788D–789A.

⁸³ Ср. выше 574A.

⁸⁴ Акт познания, реализуемый «образом», соотносится с актом творения у Первообраза; последний, распространяясь по всем вещм, наделяет их сущностью, первый, постигая сущности, образует относительно их понятия или впечатления (фантазии).

⁸⁵ Ср. 577D. Трижды упоминающийся Первообраз — это Отец, Сын и Дух Святой. Отец есть источник сверхприродного, благодатного бытия, Сын — общего бытия, Дух Святой — частного бытия.

⁸⁶ Григорий Нисский, *Об устройении человека* (в переводе Иоанна Скотта — *De imagine*, ed. M. Carruyns, p. 205–262, греч. текст — PG 44, 125A–256C).

⁸⁷ «Слой» (versiones) I–II *Перифюсеон*: «Nazanzeno Gregorio Nuseoque praedicto... qui unanimiter... approbant; Versio III: Nazanzeno Gregorio *** theologo... qui indubitanter... approbat».

⁸⁸ Григорий Богослов, *Слово XXVIII*, 5 (PG 36, 32BC; SC 250, pp. 108–110); Григорий Нисский, *Об устройении человека XI* (в переводе Иоанна Скотта — *De imagine*, ed. M. Sarruyns, p. 220–221, греч. текст — PG 44, 153C–156B). Указанный отрывок из Григория Богослова цитирует Максим Исповедник: *Ambigua ad Iohannem XIII*, 80–152 (CCSG 18, pp. 126–128; PG 91, 1228A–1229C). А отрывок из Григория Нисского цитирует Иоанн Скотт в *P IV*, 788B–789A.

⁸⁹ Дионисий Ареопагит, *О божественных именах V*, 10: Καὶ ἀλειρία πάσης ἀλειρίας (ed. V. Suchla, p. 189, 8–9; PG 3, 825B). Иоанн Скотт, *P I*, 517B (CCSM 161, 3225).

⁹⁰ = σχέσις, см. *P I*, 457C.

⁹¹ Аристотель, *Вторая аналитика II*, 3, 91 a 1: «определение выражает суть вещи» (ὁ μὲν οὖν ὄρισμός τί ἐστι δηλοῖ). Боэций переводит это так: «Definitio enim quid est ostendit» (PL 64, 746A).

⁹² Иоанн Скотт, *P I*, 463C–469A (CCSM 161, 916–1148).

⁹³ Аристотель, *Топика I*, 9, 103 b 20–23; Марий Викторин, *Explanatio-nes in Ciceronis rhetoricam I*, 9 (ed. C. Halm, *Rhetores Latini Minores*, Leipzig, 1863, p. 183, 31–36). Иоанн Скотт, *P I*, 463A (CCSM 161, 887–897).

⁹⁴ т.е. индивиды.

⁹⁵ Для *pie cognoscentibus*: ср. Августин, *О блаженной жизни IV*, 281–282 (CCSL 29, p. 84; PL 32, 976); Id., *Contra Cresconium IV*, 33, 40 (CSEL 52, p. 540, 10; PL 43, 570). Для *in diuina mysteria introducti sunt* ср. Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник: μυσταγωγία / in mysteria introductio; μυσταγωγούμενος / is qui in diuina introducitur mysteria; μυσταγωγός / in mysteria introductor (Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem XV*, 7 и 20–21; LXIII, 72; LXVII, 23–24, CCSG 18, pp. 130, 131, 248, 255; PG 91, 1233C, 1236A, 1400A, 1409A).

⁹⁶ Ср. 517B: «Ибо если вместе с Ним мыслится нечто иное, что не есть Он сам (nam si aliud cum ipso intelligitur, quod ipse non est)...»; 572D: «Superat enim omne, quod est et quod non est, et nullo modo definiri potest, quid sit».

⁹⁷ Положение внутри иерархии связано с внутренним тоном твари. Движение вниз отвечает глаголу *relaxo*, движение вверх — глаголу *extendo*.

**ПРИМЕЧАНИЯ К ДОБАВЛЕНИЯМ
В «СЛОЙ» I–II ПЕРИФЮСЕОН**

^{1*} <98> *Vetus Latina*, ed. V. Fischer, p. 337–362.

^{2*} <99> Глосса *Vi²*: Здесь везде вместо «даяние» он употребляет «дар», поскольку «дар» в собственном смысле относится к благодати, а «даяние» — к природе.

^{3*} <112> Августин, *О граде Божием* XV, 23, 1 (CCSL 48, pp. 488–489); PL 41, 468 etc. Ср. G. Madec, *Jean Scot et ses auteurs* (Paris, 1988), p. 90.

^{4*} <113> Ср. Григорий Богослов, *Слово* 29, 16, рус. пер. с. 424: «Отец есть имя Божие не по сущности и не по действию, но по отношению (συῆσως), какое имеют Отец к Сыну или Сын к Отцу»; Максим Исповедник, *Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 1 (PG 90, 1125A): «одна и та же самая сущность, сила и действие Отца и Сына и Святого Духа»; Иоанн Дамаскин, *Источник знания* I, 8: «[в Троице] общность и единство усматриваются на самом деле из-за совечности [Лиц] и тождества Их сущности, действия и воли, и единодушия мнения, и тождества власти, силы, и благости — я не сказал: подобия, но: тождества, — а также из-за единого происхождения движения. Ибо одна сущность, одна благость, одна сила, одно желание, одно действие, одна власть, одна и та же, не три, подобные друг другу, но одно и то же движение трех Лиц».

^{5*} <120> Августин, *О количестве души* XXIII, 41 (CSEL 89, p. 182, 3–4; PL 32, 1058); *De musica* VI, 5, 10 (PL 32, 1169).

^{6*} <120> Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem*, *Marginalia ad VI*, 167 (CCSG 18, p. 266).

^{7*} <128> Иоанн Скотт, P I, 442B (CCCM 161, 43–44); II, 524A.

^{8*} <134> Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem. Marginalia ad VI*, 167 и XXX, 2 (CCSG 18, p. 266 и 281. Ср. Августин, *De musica* VI, xi, 32 (PL 32, 1180–1181); Иоанн Скотт, P III, 659BD.

^{9*} <141> Относительно пары бытие/ благое бытие, см. Аристотель, *Большая этика* II, 11, 44, 4 (1211a 5): «и желание бытия и благого бытия»; *Домостроительство* 1343 b 18–23: «соратничество женщины и мужчины друг с другом направлено не только на бытие, но на благое бытие»; Плотин, *Эннеады* II, 1, 5, 20–21: «другая душа, посредством которой мы — это мы, есть причина [нашего] благого бытия, а не [нашего] бытия»; Григорий Богослов, *Слово 38 На богоявление* (PG 36, 313): «чтобы

тот, кто даровал бытие, даровал и благобытие»; Прокл, *In Platonis rem publicam* (Kroll, vol. I, p. 271, l. 1): «не одно и то же бытие и благобытие»; *Первоосновы теологии* 38, 9–10: «от скольких [причин] бытие, от стольких же их благое бытие»; 43, 5–6: «если оно самому себе доставляет благое бытие, то оно, конечно, доставит самому себе и бытие»; Дионисий, *О небесной иерархии* (Heil, Ritter, p. 47, l. 10): «бытие и благобытие»; *О церковной иерархии* (Heil, Ritter, pp. 66, 9): «бытие и благобытие»; *О божественных именах* IV, 1: «желая Благодати... они имеют и бытие и благобытие»; V, 8: «души... и бытие и благобытие имеют; и существуют и блага, получая бытие и благобытие от Предсущего»; *Послания* IX, 3, 16: «Причина всего бытия и благого бытия». Собственно триада появляется у Максима Исповедника: *Ambigua ad Iohannem* VI, 3 (PG 91, 1116B); *Вопросоответы к Фалассию*, Предисловие: «ради устройства души для бытия, благобытия и вечного бытия»; *Главы о любви* III, 23: «[Бог] дарует сущим бытие, благобытие и приснобытие».

^{10*} <142> т.е. в рассуждении и внутреннем чувстве, ибо ум, хотя и является субстанциальным движением души, поддерживаемый благодатью выходит в своем действии за пределы человеческой природы.

^{11*} <143> Иоанн Скотт, *P V*, 963С. Ср. 585С.

^{12*} <145> Относительно слова *specilla* см. *P IV*, 784А (SLH 13, p. 102, 6 и p. 302, п. 114).

^{13*} <150> Августин, *Soliloquia* I, 1, 3 (CSEL 89, p. 5, 17–19; PL 32, 870); *Id.*, *De libero arbitrio* II, 19, 53 и III, 24, 72 (CCSL 29, p. 272 и p. 318; PL 32, 1269 и 1307); *Id.*, *De Genesi contra Manichaeos* II, 16, 24 (PL 34, 208).

^{14*} <152> Ср. Порфирий, *О жизни Плотина* I, 4–9 (εἰδῶλου εἶδωλον). См. J. Pépin, “L'épisode du portrait de Plotin”, *Porphyre, La vie de Plotin*, t. 2 (Paris, 1992), pp. 301–302. См. ниже 598С (imago imaginis).

^{15*} <153> На самом деле это слова не Григория Богослова, а Максима Исповедника. Латинский перевод Иоанна Скотта здесь отличается от греческого оригинала, ср. Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem* XII (17, 76, PG 91, 1225D–1228A; CCSG 18, pp. 125–125): «Если же вообще ничто из сущих по самому своему бытию, как оно существует и сказывается, не есть совокупность того, что нами относительно него мыслится и сказывается, но нечто иное и отличное от этих вещей, ибо то, к чему эти вещи относятся, содержит их, само же никоим образом ими не содержится..., то пусть всякая привыкшая попусту нечестствовать душа перестанет безрассудно нападать на любое слово относительно Бога...

и молчанием почтит одну неизреченную, превышающую разумение, за-
предельную всякому познанию реальность божественной сущности».

^{16*} <153> cumulatio, quae est et dicitur, eorum quae a nobis circa illud et
intelliguntur et dicuntur, ὅτι ἐστὶ καὶ λέγεται τὸ ἄθροισμα τῶν ἡμῶν περὶ
αὐτὸ νοουμένων τε καὶ λεγομένων. Иоанн Скотт меняет смысл переводимого
текста, отрывая ὅτι («каким образом») от κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι («по
самому своему бытию») и соединяя его с τὸ ἄθροισμα («совокупностью»).
Отсюда появляется quae, женского рода, согласующеся с simulatio.

^{17*} <153> quiescat omnis anima ab omni ratione eorum quae circa Deum
sunt temere (in diffinitionem eius) insilire, παυσάσθω πάσα ψυχὴ παντὶ λόγῳ
τῶν περὶ Θεοῦ θρασέως ἐπιληθῶν εἰθισμένη τοῦ διακενῆς ἀσεβεῖν. Иоанн
Скотт поставил παντὶ λόγῳ в зависимость от παυσάσθω (quiescat... ab
omni ratione, «пусть удержится... от всякого рассуждения»), тем самым
потеряв дополнение к ἐπιληθῶν (insilire, «нападать на»). Он возмещает
это введением in diffinitionem eius («определять Его»).

^{18*} <153> veritatem, ὄντοτητα.

^{19*} <153> summum, ἐπέκεινα.

^{20*} <153> scientiae, γνώσεως.

^{21*} <156> Августин, *О количестве души* XIV, 24 (CSEL 89, p. 161, 15–
18).

^{22*} <159> Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* I, 6 (ed. B.
Suchla, p. 118, 7–10; PG 3, 596A; PL 122, 1117B).

^{23*} <160> Августин, *Об истинной религии* XLII, 79, 26–31 (CCSL 32,
p. 240; PL 34, 158). См. W. Beierwaltes, “Augustins Interpretatio von *Sapientia*
11:21”, *Revue des Études augustiniennes* 15 (1969), pp. 51–61.

^{24*} <161> Августин, *О книге Бытия буквально* IV, 4, 8 (CSEL 28, 1,
p. 100, 12–16; PL 34, 300). Иоанн Скотт, *P I*, 518A (CCCM 161, 3253).